besturdubooks.wordpress.com
ہے جو حکمتوں سے بھرا ہوا وہ خزانہ ہاتھ میں آ گیا
وہ رفیقِ درس ملا مجھے سبھی ہمسروں پہ جو چھا گیا
محقق ومدلل
نجوم الحواشی
شرح اردو
اُصُولُ الشّاشِی
تالیف
حسین احمد ہردواری مدرس دار العلوم دیوبند
مکتبہ رحمانیہ
اقرا سنٹر۔ غزنی سٹریٹ
اردو بازار۔ لاہور

ہے جو حکمتوں سے بھرا ہوا وہ خزانہ ہاتھ میں آگیا
وہ رفیقِ درس بلا مجھے سبھی ہمسروں پہ جو چھا گیا

محقّق و مدلّل

نُجُومُ الحَواشِی

شرح اُردو

اُصُولُ الشّاشِی

حسب ہدایت
فضیلۃ الشیخ حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی
استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دار العلوم دیوبند

تالیف
حسین احمد ہردواری
مدرس دار العلوم دیوبند

ناشر
مکتبہ رحمانیہ
اقراء سنٹر۔ غزنی سٹریٹ۔ اردو بازار لاہور

نام کتاب : نجوم الحواشی شرح اردو اصول الشاشی

مصنف : مولانا حسین احمد ہردواری، مدرس دار العلوم دیوبند

ناشر : مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

مطبع : منیر عباس پرنٹرز

تعداد : ۱۱۰۰

فہرستِ مضامین

انتخاب وانتساب

انتخاب نام

○ ...... اس کتاب کا نام اس جلیل القدر شخصیت کا تجویز کردہ ہے جو اپنی علمی شہرت کی بناء پر محتاجِ تعارف نہیں ہے، اور جن سے علمی دنیا کا بچہ بچہ واقف ہے، اس سے میری مراد محدث کبیر ورئیس المحققین حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب استاذ حدیث دار العلوم دیوبند ہیں جنہوں نے اس کتاب کے مختلف مقامات پر نظر ڈالی اور اس کو موثوق بہ اور قابل اعتماد سمجھا، اور ''نجوم الحواشی'' اس کا نام تجویز فرمایا، اور دعاء فرمائی کہ اللہ تعالیٰ اس کو اسم با مسمیٰ بنائے، اور قبول فرمائے، کتاب ھٰذا کو یہ شرف حاصل ہے کہ حضرت مدظلہ کے علمی تجربات کے بیش بہا اور گرانقدر علمی جواہر پارے شاملِ کتاب ہیں، جس بناء پر کتاب کی افادیت دوبالا ہوگئی۔

انتساب کتاب

○ ...... اس کتاب کا انتساب احقر اس عظیم المرتبت شخصیت کی طرف کرتے ہوئے فخر محسوس کررہا ہے جن کے حکم عالی اور ان کے الطاف واحسانات کی بناء پر دار العلوم دیوبند کی آغوش میں رہ کر اس علمی خدمت کا موقعہ نصیب ہوا، جن سے میری مراد نمونۂ اسلاف وجانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی، استاذ حدیث وناظم تعلیمات دار العلوم دیوبند ہیں۔

أُولئك آبائی فجِئنی بمثلهم　　　اذا جمعتنا یا جریرُ المجامعُ

○ ...... نیز والدین کے نام جن کی جہدِ مسلسل کی بناء پر دو چار الفاظ سیکھنے کی توفیق نصیب ہوئی۔

فقط حررہ العبد
حسین احمد ہردواری

کلمات دعائیہ

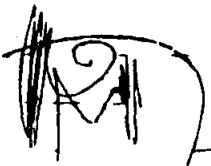
نمونۂ اسلاف وجانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی

استاذ حدیث وناظم تعلیمات دار العلوم دیوبند

نحمدهٗ ونصلّی علٰی رسوله الكريم!

اصول الشاشی ہمارے رائج الوقت درس نظامی میں اہم کتاب شمار ہوتی ہے، صاحب کتاب اصول کو پیش کرتے ہیں اور پھر اس پر جزئیات کو متفرع کرتے ہیں، جس سے طالب علم کو اصول ذہن نشین ہوتا ہے، اور اس پر کسی جزئیہ کو متفرع کرنے کا سلیقہ حاصل ہوتا ہے، اس زمانہ میں چونکہ استعداد بہت ناقص ہوگئی ہے، اس لئے طالب علم بالخصوص عربی عبارت حل نہ کرسکنے کی بنا پر کتاب سے پورا فائدہ نہیں اٹھا پاتا، اور جو کمی یہاں رہ جاتی ہے اس کی تلافی نور الانوار اور حسامی میں بھی نہیں ہو پاتی، اس لئے یہ خیال تھا کہ اصول فقہ کی اس پہلی کتاب کو سمجھنے کے لئے کوئی مناسب اردو شرح شرح ہوجاتی جو اختصار کے ساتھ طالب علم کے لئے معین ومددگار ہوسکتی۔

مولانا حسین احمد صاحب مدرس دار العلوم دیوبند کو اللہ جزاء خیر عطا فرمائے موصوف نے اس کام کے لئے ہمت کی اور الحمد للہ ایک مناسب شرح پیش کردی جس میں:

۱۔ عبارت کی سہل انداز میں تشریح کرنے کے ساتھ ساتھ جزئیات کو اصل ضابطہ پر سلیقہ سے منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔

۲۔ مشکل عبارت اور مسائل کو اہم کتب فقہیہ کی مدد سے سلجھایا ہے۔

۳۔ حل لغات، عبارت کا ربط، ضمائر کے مراجع اور ضروری ترکیب نحویہ کو بھی اہتمام کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

۴۔ صاحب کتاب جزئیات کو وعلٰی ہذا، وکذلک، وبمثلہ نقول، ولہذا جیسے الفاظ سے بیان کرتے ہیں تو ان الفاظ کی صحیح مراد کو بیان کرکے جزئیات کو اصل ضابطہ پر ڈھنگ سے منطبق کردیا گیا ہے، تاکہ طالب علم بصیرت کے ساتھ کتاب سمجھ سکے۔

راقم الحروف دعاگو ہے کہ اللہ تعالٰی مولانا موصوف کی اس کوشش کو قبول فرمائے، اور طلبہ کے لئے بیش از بیش مفید فرمائے، آمین

۱۰ر ۳ر ۲۲ھ

ارشاد گرامی

محدث کبیر و رئیس المحققین حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہ العالی

استاد حدیث دار العلوم دیو بند

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی ، أما بعد:

نجوم الحواشی، اصول الشاشی کی ایک نئی شرح ہے، شاش ماوراء النہر میں ایک بستی تھی جس کا اب کوئی وجود نہیں، اس گمنام بستی کے ایک گمنام عالم کی یہ مشہور و معروف کتاب ہے، اصول الشاشی کو قدیم زمانہ سے اعتبار و اعتماد کا درجہ حاصل ہے، یہ کتاب عرصۂ دراز سے درس نظامی کا جزء ہے، اسی کتاب سے اصول فقہ کی باقاعدہ تعلیم شروع ہوتی ہے، یہ کتاب یوں تو آسان ہے مگر دو اعتباروں سے دقیق ہے:

ایک: قواعد پر مصنف نے جو تفریعات کی ہیں ان کے افہام و تفہیم میں دشواری پیش آتی ہے۔

دوم: بعض جزئیات میں اتنا باریک فرق ہے کہ اس کو واضح کرنا اساتذہ کے لئے بھی دشوار ہوتا ہے۔

عربی اور اردو میں اصول الشاشی کی متعدد شروح پہلے سے موجود تھیں مگر مذکورہ دو مواقع میں ابھی کام کی ضرورت باقی تھی، برادر مکرم جناب مولانا حسین احمد صاحب ہردواری زید علمہٗ وفضلہٗ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا، موصوف عرصہ سے اس کی وادیوں میں سیر کرتے رہے ہیں، وہ متعدد بار یہ کتاب پڑھا چکے ہیں، موصوف کو مبدأ فیاض نے دور رس نگاہ بھی عطا فرمائی ہے، وہ بال کی کھال نکالتے ہیں اور قابل اشکال باتوں کی تحقیق کرتے ہیں، اور حل کتاب میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے، میں نے اس شرح کا نام نجوم الحواشی تجویز کیا ہے، نجوم کے معنی ہیں ستارے اور یہاں مراد ہیں قیمتی افادات ، اور حواشی، حاشیۃ کی جمع ہے جو بمعنی شروح مستعمل ہے شارح نے تمام حواشی سے فائدہ اٹھا کر ان کے بیش بہا مضامین کو اس کتاب میں سمو لیا ہے، اس لئے یہ نجوم الحواشی ہے، اس شرح کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ اس میں ''اختیاری مطالعہ'' کے عنوان سے طلبہ کے لئے نہایت مفید باتیں بیان کی گئی ہیں، اس لئے امید واثق ہے کہ یہ شرح طلبہ کے لئے نہایت کارآمد ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتا ہوں کہ وہ اس شرح کو قبولیت سے نوازیں، اور تشنہ کامان علوم نبوت کو فیض یاب فرمائیں۔ (آمین)

کتبہ

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالنپوری

خادم دار العلوم دیوبند

۵ ربیع الثانی ۱۴۲۳ھ

تقاریظ

عالی مقام جناب حضرت مولانا عبدالخالق صاحب سنبھلی، استاد دارالعلوم دیو بند

نحمدهٗ ونصلی علیٰ رسولهِ الکریم وبعد! ہم دست کتاب نجومُ الحواشی شرح اصول الشاشی جسے برادرعزیز مولانا حسین احمد صاحب قاسمی حفظہ اللہ استاذ دارالعلوم دیو بند نے ایک نئے انداز میں مرتب کیا ہے، عدیم الفرصتی کے باعث حرفاً حرفاً نظرنواز نہ ہوسکی تاہم بندے نے اس پر جستہ جستہ نظر ڈالی، بہت پسند آئی، موصوف نے تدریسی تجربوں کی روشنی میں اس اہم فن سے متعلق قیمتی موتیوں کولڑی میں پرو دیا ہے، چونکہ یہ اصول فقہ کی بنیادی اور معیاری کتاب اصول الشاشی کی طرح ہے اور عرق ریزی سے تیار کی گئی ہے اس لئے انشاء اللہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جائے گی، کتاب کی عبارت حل کرنے کے ساتھ ساتھ مناسب تشریح اور جگہ جگہ ضروری نحوی ترکیب سے شرح کو مزین کیا ہے، جس سے اس کا افادہ دوآتشہ ہوگیا ہے، جو طلبہ کی استعدادسازی میں معاون اور ان کے لئے اہم علمی خزینہ ہے، نیز اختیاری مطالعہ کا عنوان دیکرفن کے دیگر جواہر بھی سمو دیئے ہیں، جس سے ہر علم دوست کے لئے اصول فقہ سے متعلق نہایت کارآمد موادمیسر آ گیا ہے۔ اللہ کرے زورقلم اور بھی زیادہ

خیرخواہ (حضرت مولانا) عبدالخالق سنبھلی (صاحب)

مدرس دارالعلوم دیو بند

محمد نسیم ... سبھلی
مدرس دارالعلوم دیوبند

از امام المنطق حضرت مولانا عبدالرحیم صاحب استاذ دارالعلوم دیو بند

حامداً و مصلیاً ''اصول فقہ'' ایک ایسا آئینہ ہے جس پر فقہی مسائل کی صحیح تصویرابھر کر سامنے آتی ہے، اصول فقہ کے موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں، ان میں اصول الشاشی کو حنفی اصول فقہ میں مقام قبولیت حاصل ہے، تقریباً تمام مدارس عربیہ نے اس کو مفید اور مستند قرار دیکر اپنے نصاب میں داخل کر رکھا ہے، نیز باذوق علماء کے ہاتھوں لکھی ہوئی اس کی متعدد شرحیں مارکیٹ میں دستیاب ہیں، مگر یہ شرح جو عزیز مکرم جناب مولانا حسین احمد صاحب قاسمی ہردواری استاذ عربی دارالعلوم دیو بند کی عرق ریزی، وسعت مطالعہ اور حقیقت نگار قلم کا نتیجہ اور مظہر ہے، میری نظر میں اپنی بعض خصوصیات کے باعث سب سے بہتر اور مفید تر ہے، اس شرح کے بعض اہم اجزاء اور مباحث میری نظر سے گذر چکے ہیں، کتاب کی پوری عبارت پر صحیح اعراب دیدیئے گئے ہیں، ترجمہ کے ساتھ مطلب کی وضاحت بڑے سلیقہ سے کردی گئی ہے، جہاں مطلب کی توضیح کے لئے نحوی ترکیب کی ضرورت محسوس کی گئی وہاں ڈھنگ سے نحوی ترکیب بھی سمجھادی گئی ہے، اگر عبارت میں کہیں تعقید تھی تو شارح کے قلم نے اس کو کھول دیا ہے، حل لغات، نکتہ، فائدہ اور اختیاری مطالعہ وغیرہ جیسے ذیلی عنوانات کے تحت بہت ہی بیش بہا نکات اور معلومات افزاء مسائل بھی لکھ دئے گئے ہیں، یہ اور اس طرح کی بعض دیگر خصوصیات نے شرح کی افادیت میں اضافہ کردیا ہے، مجھے امید ہے کہ ارباب علم کی بارگاہ سے اصول الشاشی کی اس کامیاب شرح کو کلمات تحسین ضرور وصول ہوں گے، دعا ہے اللہ تعالیٰ شارح کی اس علمی کاوش کو قبول فرمائے، آمین۔

عبدالرحیم بستوی خادم تدریس دارالعلوم دیو بند

ارشادگرامی

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب استاد دارالعلوم دیوبند

الحمد للّٰه ربِّ العالمینَ والصلوٰةُ والسلامُ علٰی سیدنا ومولانا افضل الانبیاء والمرسلین وعلٰی آلہٖ وصحبہٖ اجمعین الٰی یوم الدین اما بعد .

زیرنظر کتاب اصول الشاشی کی اردوشرح مؤلفہ عزیز گرامی جناب مولانا حسین احمد صاحب سلّمہٗ استاد دارالعلوم دیوبند کواس حقیر فقیر الی اللہ نے مختلف مقامات سے غور سے دیکھا، اصول الشاشی اصول فقہ میں درس نظامی میں نہایت جامع، اہم اور مفید کتاب ہے، اس کا حل بھی ہر کسی کے بس کا نہیں ہے، فی زمانہ چونکہ عربیت، صرف، نحو، بلاغت وغیرہ علوم میں طلباء عزیز کی استعدادیں عموماً ناقص ہوتی ہیں، وجہ کیا ہے؟ اس کا اظہار کوئی ضروری نہیں، اس لئے اس کے سمجھنے میں طلباء کو دشواری ہوتی ہے، خصوصاً اس وجہ سے بھی کہ فن کی پہلی کتاب ہے، بنابریں ضرورت تھی اس کی کوئی مختصر سہل انداز میں شرح لکھ دی جائے، میرے عزیز جناب مولانا حسین احمد صاحب زید عمرہ نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے بحمد اللہ اس مشکل کو آسان فرمادیا، ترکیب کے مطابق ترجمہ، حل لغات اور مشکل مباحث کی تشریحات وغیرہ آسان اردو زبان میں تحریر فرمادی ہے، انشاء اللہ یہ شرح طلباء عزیز اور حضرات اساتذہ کرام کے لئے نفع بخش ہوگی، عزیز موصوف کو عربیت، نحو وصرف وغیرہ علوم آلیہ سے خصوصی مناسبت ہے اور محترم جناب حضرت مولانا ارشد میاں صاحب مدنی عافاہ اللہ ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند کی حوصلہ افزائی نے عزیز موصوف کی علمی استعداد کو مزید تقویت پہنچائی ہے، حضرت مولانا موصوف کے ایماء پر ہی یہ شرح لکھی گئی ہے، احقر دعا کرتا ہے اللہ تعالیٰ عزیز موصوف کی اس علمی خدمت کو قبول فرمائے، اوران کے علم وعمل اور عمر میں برکت فرمائے، آمین یارب العالمین۔

المصدق محمود

خادم شبیر احمد غفرلہٗ مدرس دارالعلوم دیوبند

از حضرت مولانا محمد ایوب صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند

اصول الشاشی اصول فقہ کی ابتدائی اور اہم کتاب ہے، حضرت مولانا حسین احمد صاحب استاذ دارالعلوم نے بڑی جانفشانی کے ساتھ ایک شرح تصنیف فرمائی، جس کا مختلف مقامات سے بندہ نے بھی مطالعہ کیا، عبارت کے حل کے ساتھ ساتھ ہر قاعدہ پر منطبق ہونے والی امثلہ کی موصوف نے خوب وضاحت فرمائی ہے، جس کی وجہ سے طلباء کے لئے انشاء اللہ مفید ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ قبول فرما کر نفع عام فرمائے، فقط

المصدق

(استاذ دارالعلوم دیوبند) محمد ایوب غفرلہٗ

شاید کہ اتر جائے ترے دل میں مری بات..

حامدًا و مصلیًا و مسلمًا و بعد! طلبا، رفقاء، علماء، اساتذہ اور اکابر کی طرف سے بار بار یہ اصرار اور حکم ہوتا رہا کہ چونکہ اصول الشاشی کی تفریعات، جزئیات، اختلافی مسائل اور بعض لغات وتراکیب بڑی اہم ہیں، اور طلبہ کی استعداد آئے دن کمزور ہوتی جارہی ہے، ۔ فیا حسرتاہ ۔ اس لئے اصول الشاشی کی ایک ایسی شرح لکھی جائے جس میں متفرع ہونے والے مسائل اور جزئیات کو ان کے اصول وضوابط پر واضح طریقے سے منطبق کیا جائے، اور لغات وتراکیب کے ساتھ ساتھ جزوی اور اختلافی مسائل کو مع ان کے دلائل کے قلمبند کیا جائے، مگر میں بر بناء اعذار وتدریسی مشغولیات تصنیف کے اس کٹھن مرحلہ سے معذرت کرتا رہا مگر ۔ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی، بالآخر اللہ کا نام لیکر اصول الشاشی کے میرے سبق میں طلبہ کی لکھی ہوئی کاپی پر میں نے نظر ثانی کا کام شروع کر دیا، اور مشکل اصول اور مسائل اختلافیہ کو بدائع الصنائع، ہدایہ، التلویح والتوضیح، عالمگیری، الاشباہ والنظائر، فصول الحواشی، اصول بزدوی، حاشیہ البنانی، تحفۃ المحتاج (مسلک شافعیؒ کی) کشف الاسرار، تغییر التنقیح، کتاب اللمع، الریاض البدیعہ (مسلک شافعیؒ کی) النخبۃ الذکیہ اور فتاویٰ کی دیگر کتب کی مدد سے سلجھانے کی کوشش کی گئی نیز بعض مسائل میں دارالافتاء اور بعض اساتذہ واکابر وقت خصوصاً حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری، حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب، حضرت مولانا عبدالحق صاحب، حضرت مولانا ریاست علی صاحب بجنوری، حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی، حضرت مولانا عبدالخالق صاحب مدراسی، حضرت مولانا قاری محمد عثمان صاحب، حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب، حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب (اساتذۂ دارالعلوم) کی طرف از خود یا بذریعۂ تحریر رجوع کرنا پڑا۔

اب الحمد للہ اصول الشاشی کی یہ آسان، مختصر اور عام فہم شرح آپ کے مبارک ہاتھوں میں ہے، مصنف اصول الشاشی کے اختیار کردہ الفاظ، **وعلیٰ هذا، وكذلك قوله تعالىٰ، ولهذا، وبمثله نقول، ويتفرع من هذا** وغیرہ کی مراد کو ترجمہ میں ہی ظاہر کر دیا گیا ہے، دارالعلوم دیوبند میں تقرری سے قبل سات سال اور دارالعلوم میں چھ سال سے اصول الشاشی کا سبق مجھ ناکارہ سے متعلق ہے، اس لئے اساتذۂ کرام خصوصاً نمونۂ اسلاف وجانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی استاذ حدیث وناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند نے اولاً بذریعہ ایک استاذ دارالعلوم دیوبند اور ثانیاً از خود اصول الشاشی سے متعلق کچھ لکھنے کا مجھے حکم فرمایا، مگر تدریس کے ساتھ ساتھ چونکہ تصنیف کا وقت بڑی مشکل سے تھوڑا سا ملتا ہے اس لئے مجھ سے جو ہو سکا وہ میں نے لکھ دیا، چونکہ بشر ہوں اس لئے ممکن ہے کہیں سہو اور خطا ہوئی ہو، اس لئے ناظرین کرام سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ غلطی پر مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ اس کی اصلاح کی جاسکے، میں نے یہ کوشش کی ہے کہ واضح طریقے سے عبارت حل کرنے کے ساتھ ساتھ ضروری لغات، تراکیب اور اجراء کو بھی شامل کتاب کیا جائے اور چونکہ طلبا کو درس میں اشکالات بھی پیش آتے ہیں، اور طلبۂ عزیز اصول فقہ سے متعلق جزوی مسائل کو بھی دریافت کرتے ہیں اور کرنے بھی چاہئیں، مثلاً اصول الشاشی کے دوسرے ہی صفحہ پر **ثلثة قروء** کے تحت متوسط الفہم طالب علم کو تین اشکال پیش آسکتے ہیں اور تیسرے صفحہ کی عبارت **قد علمنا ما فرضنا** کے تحت شوافع کی طرف سے بیان کردہ چند باتوں کے جواب بڑے اہم ہیں اگر ان کو نہ بیان کیا جائے تو کماحقہ سبق کا حق ادا نہ ہوگا اسی طرح اسی صفحہ کی عبارت **حتی تنكح زوجا غيره** میں متوسط الفہم طالب علم کو چار اشکال پیش آسکتے ہیں، اسی طرح چوتھے صفحہ کی عبارت **ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله** کے تحت طالب علم کو تین اشکال پیش آسکتے ہیں، اسی طرح پانچویں صفحہ کی عبارت **وامهاتكم التى ارضعنكم** میں طلبہ کو تین اشکال پیش آسکتے ہیں، اسی طرح **فجزاءٌ مثلُ ما قتلَ مِنَ النعم** میں جب تک امام شافعیؒ کے دلائل اور احناف کی طرف سے انکے جوابات نہ دیئے جائیں تب تک بات

ادھوری سی رہتی ہے اسی طرح انتِ طالقٌ میں طلاق ثلاثہ مراد لینے کے ناجائز ہونے اور طَلِّقی نفسكِ میں طلاق ثلاثہ مراد لینے کے جائز ہونے میں فرق بیان کرنا نہایت ضروری ہے، اسی طرح اداء وقضاء کے بیان میں غصب کی مختلف صورتوں اور ان کے احکام کا بیان کرنا بڑا اہم ہے، اسی طرح مس ذکر سے عدم نقض وضو کی حقیقت کو منکشف کرنا اور حدیث کی صحیح مراد کو متعین کرنا بڑا اہم ہے، اسی طرح حروف معانی کے بیان کی تسہیل بہت ضروری معلوم ہوتی ہے ورنہ اس طرح کی گنجلک اور پیچیدہ عبارتیں طلبہ کی صلاحیتوں سے مافوق شیٔ ہے اسی طرح حدیث قلتین کی وضاحت سہل لفظوں میں پیش کرنا ایک اہم کام ہے اور اس طرح کی نہ جانے کتنی عبارتیں ہیں جن میں طلبہ کو الجھنیں پیش آتی ہیں اس لئے میں نے عافیت اسی میں سمجھی کہ ان تمام اہم امور کو مجتمع کر دیا جائے ورنہ یا تو طلبہ دوران درس کاپی لکھیں گے یا پھر ہر وقت استاذ سے سبق پوچھتے پھریں گے، اور یہ دونوں باتیں پریشان کن ہوں گی کیونکہ اگر استاذ سبق پڑھائے اور تمام طلبہ کاپیاں لکھ کر سبق محفوظ کریں تو اولاً تو بہت ساروں کا املاء غلط ہوگا، استاذ بولے گا صیف (گرمی) طلبہ لکھیں گے سیف (تلوار) استاذ بولے گا مصٌّ (چوسنا) طلبہ لکھیں گے مَسٌّ (چھونا) استاذ بولے گا شراب طالب علم لکھے گا سراب (ریت) استاذ بولے گا عسل (شہد) طالب علم لکھے گا اصل، (اگر چہ سب ایسے نہیں ہوتے) اور دوسری خرابی یہ ہوگی کہ جب سب طلبہ کاپیاں ہی لکھیں گے تو استاذ کس سے مخاطب ہوگا اور اگر کاپیاں نہ لکھیں اور نہ ہی شروحات ہوں تو پھر ہر وقت طالب علم استاذ کے پیچھے پیچھے پھرے گا، کل بعد عشاء میں کھانا کھانے کے لئے بیٹھا تو تین طلبہ قرآن کی ایک آیت کی ترکیب پوچھنے کے لئے آگئے ان سے فارغ ہوا ہی تھا کہ دو اور آگئے، پھر اگلے روز صبح کو مسجد رشید میں نماز فجر ادا کر کے جونہی کھڑا ہوا تو اپنے دائیں بائیں چار طلبہ کو دیکھا وہ بھی ایک کتاب سے متعلق کچھ پوچھنا چاہتے تھے اور ایسا بھی بارہا ہوا کہ میں بعد عشاء اپنے کمرہ میں اپنے وقت پر سونے کی نیت سے لیٹ گیا تو دروازہ کھٹکھٹانے کی آواز آئی، دروازہ کھولا تو دیکھا کہ دو طالب علم ہیں آنے کی وجہ معلوم کی تو بتلایا کہ حضرت ظاہر اور نص، نص اور مفسر، مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال بتلا دیجئے، اور ایسا بارہا ہوا کہ کبھی دوپہر ہی میں کچھ معلوم کرنے آگئے تو کبھی عصر کے بعد اور کبھی فجر کے بعد، اگر چہ یہ ذوق بہت قابل قدر ہے، لیکن اگر تمام طلبہ اسی طرح استاذ سے ہر وقت سبق پوچھتے پھریں گے تو پھر ۲۴ گھنٹے یہی مشغلہ رہے گا اور اگر مذکورہ دونوں شکلیں نہ ہوں اور نہ ہی شروحات ہوں تو پھر استاذ کا پڑھایا ہوا سبق کیسے محفوظ رہے گا، کیونکہ اب ذہن ایسے نہیں رہے کہ ایک دفعہ سبق سن کر بعینہٖ محفوظ ہو جائے، اور اب نہ ہی طلبہ میں عربی شروحات سمجھنے کی صلاحیت رہی جس کا اندازہ دارالعلوم کے داخلہ امتحان کی کاپیاں جانچنے سے بخوبی ہوتا ہے نیز امتحان تحریری کے ایک پرچہ میں تھا لاحتمال العطف و الاستيناف تو ایک طالب علم الاستیناف کا معنی پوچھنے کھڑا ہوا حالانکہ اس لفظ کے معنی کا پتہ عربی اول ودوم میں ہی ہو جانا چاہئے تھا، اسی طرح بڑی جماعت کے ایک پرچہ میں تھا فصلّوا قعودًا اجمعون، اجمعون کے مرفوع ہونے کی وجہ لکھئے، تو حضرت مولانا محمد احمد صاحب ناظم امتحان ونائب ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند سے ایک طالب علم نے کہا کہ حضرت یہ تو منصوب ہے (نون پر زبر ہے) تو مرفوع ہونے کی وجہ پوچھنے کا کیا مطلب، دیکھئے اس طالب علم کو یہ بھی خبر نہیں کہ یہاں اعراب بالحرکت ہے یا اعراب بالحرف (یہ طلبہ وہ ہیں جن کی ابتدائی صلاحیت پختہ اور ٹھوس نہیں ہوتی اور تھوڑا بہت پڑھ لکھ کر دارالعلوم دیوبند میں داخلہ کے متمنی رہتے ہیں:

ترسم نہ رسی بکعبہ اے اعرابی ۔۔۔ کیں رہ کہ تو میروی بترکستان است

تو جب اس قدر انحطاط آگیا تو اگر اردو شروحات بھی نہ ہوں تو بس معاملہ ناقابل بیان ہوگا اور طالب علم چوپٹ کا چوپٹ ہی رہے گا، لہٰذا اس دور میں اردو شروحات کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے، اور شروحات بھی وہ جس سے طلبہ کی تسلی ہو جائے، کم از کم کسی نہ کسی درجہ میں طالب علم کچھ تو یاد کرے گا، الحاصل احقر نے طلبہ کو پیش آنے والے اشکالات اور جزوی مسائل کو بعنوان ''اختیاری مطالعہ'' کے تحت ذکر کر دیا ہے، اللہ سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ادنیٰ سعی کو قبول فرما کر امت کے لئے نافع اور میرے لئے ذریعہ آخرت بنائے۔ آمین

اب چند اصول لکھ رہا ہوں جو اس کتاب کے بہت سے مسائل اور جزئیات میں مستعمل ہیں آپ ان کو یاد کرلیں ان شاءاللہ فائدہ ہوگا:

الاصلُ فی الکلام الحقیقةُ (الاشباہ)	اذااجتمع امرانِ من جنس واحدولم یختلف مقصودھما
الاصلُ فی الاشیاء الاباحةُ (رد المختار، ھدایہ)	دخل احدھما فی الآخر
اذا زالَ المانعُ عادَ الممنوعُ	التابعُ لا یفرد بالحکم لان التابعَ تابعٌ (الاشباہ)
اذا تعارضَ مفسدتان رُوْعِیَ اعظمُھما ضررًا بِارتکاب اخفھما (الاشباہ)	التابعُ یسقطُ بسقوط المتبوع (الاشباہ)
الاضطرارُ لا یبطلُ حقَّ الغیر	التابعُ لا یتقدم علی المتبوع (الاشباہ)
اذا سقط الاصلُ سقط الفرعُ	التعیینُ بالعرف کالتعیین بالنص (سیر کبیر)
اذا بطل الشیئُ بطل ما فی ضمنہٖ (الاشباہ)	الترجیحُ لایکون بکثرة العدد (سیر کبیر)
اذا بطلِ الاصلُ یصار الی البدل	الجوازُ الشرعی ینافی الضمان
اعمالُ الکلام اولٰی من اھمالہٖ (الاشباہ)	الحدودُ تندرئُ بالشبھات (الاشباہ)
اذا اجتمعَ الحقانِ قدِّمَ حقُ العبد	الساقطُ لایعودُ (الاشباہ)
اذا تعذرتِ الحقیقة یُصارُ الی المجاز	السائلُ اذا سألَ سوالاً ینبغی ان لا یجیبَ علی الاطلاق لکن یفصل حرفاً حرفاً جمیع شقوقہٖ
اذا تعذر اعمالُ الکلام یُھمل (الاشباہ)	الضروراتُ تبیح المحظورات (الاشباہ)
الاشاراتُ المعھودةُ للاخرس	الضروراتُ تقدر بقدرھا (الاشباہ)
الاجرُ والضمانُ لا یجتمعان	الضررُ لا یزال بمثلہٖ (الاشباہ)
اذااجتمع المباشرُو المتسببُ یُضافُ الحکمُ الی المباشر	الضررُ الاشد یزال بالضرر الاخف (مجلة)
الامرُ بالتصرف فی ملک الغیر باطلٌ	الضررُ یدفع بقدر الامکان
امورُ المسلمین محمولةٌ علی السداد حتی یظھر غیرہٗ	القولُ قول الامین مع الیمین من غیر بینةٍ (اصول کرخی)
الایمانُ مبنیةٌ علی الالفاظ لا علی الاغراض	لاطاعةَ لمخلوق معصیة الخالق
الامانُ فی المجھول لا یتحققُ (سیر کبیر)	لا یجوز لاحد ان یتصرف فی ملک الغیر بلا اذنہ
الایثارُ فی القرب لایجوز (حموی)	المعروفُ کالمشروط شرطاً
البیّنةُ علی المدعی والیمینُ علی مَنْ انکرَ	المرءُ یوخذُ باقرارہٖ
البیّنةُ لا ثباتِ خلاف الظاھر والیمینُ لا بقاء الاصل	لا یجوزُ لِاَحدٍ اَنْ یاخذَ مالَ احد بلا سبب شرعی
البیّنةُ حجةٌ متعدیةٌ والاقرار حجةٌ قاصرةٌ	الیقینُ لا یزول بالشک (الاشباہ، اصول کرخی)

العبد الفقیر حسین احمد قاسمی ہردواری (استاذ دارالعلوم دیوبند)
۲۱/۵/ ۱۴۲۳ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

چند بنیادی باتیں

عزیز طلبہ!

سبق شروع کرنے سے پہلے چند ضروری اور بنیادی باتیں آپ کے سامنے بیان کرنا چاہتا ہوں ملاحظہ فرمایئے:
کسی بھی علم کو شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔

۱۔ علم کی تعریف کا جاننا: اور یہ اس لئے ضروری ہے کیونکہ اگر علم کی تعریف اور اس کی حقیقت کو جانے بغیر علم سیکھنا شروع کر دیا تو طلبِ مجہول لازم آئے گا یعنی نہ جانی ہوئی چیز کو طلب کرنا، اور نہ جانی ہوئی چیز کو طلب کرنا فضول اور بے سود ہے۔

۲۔ موضوع کا جاننا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تا کہ خلط مبحث لازم نہ آئے یعنی اگر موضوع کا علم نہ ہوگا تو ایک علم کے مباحث اور مضامین دوسرے علم کے مباحث اور مضامین سے خلط ملط ہو جائیں گے لہٰذا موضوع کا جاننا ضروری ہے تا کہ وہ علم جس کو آپ شروع کر رہے ہیں وہ تمام علوم سے ممتاز اور جدا ہو جائے، اور یہ امتیاز موضوع ہی کے ذریعہ سے ہوگا

۳۔ غرض وغایت کا جاننا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تا کہ طلب عبث لازم نہ آئے یعنی کسی بھی کام کو کرنے سے پہلے اس کی غرض وغایت اور اسکے مقصد کا معلوم ہونا ضروری ہے ورنہ عبث اور بیکار چیز کو طلب کرنا لازم آئے گا۔

۴۔ فن کی تدوین اور واضع کا علم ہونا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تا کہ فن کی تاریخی حیثیت اور مدوِّن کے متعلق واقفیت حاصل ہو جائے۔

۵۔ حالاتِ مصنف کا علم ہونا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تا کہ اس کی قابلیت اور اس کے علمی مقام سے اس کی تصنیف کا علمی مقام معلوم ہو جائے کیونکہ جس حیثیت کا متکلم ہوگا اسی حیثیت کا اس کا کلام ہوگا جیسا کہ مشہور مقولہ ہے **كُلُّ اِناءٍ يُرشَحُ بما فيه** ہر برتن وہی ٹپکا تا ہے جو اس میں ہوتا ہے، مشہور واقعہ ہے کہ ایک دفعہ ایران کے ایک شاعر نے چیلنج کرتے ہوئے ایک مصرعہ بنایا کہ کوئی آدمی اس کا دوسرا مصرعہ بنائے، مصرعہ یہ تھا:

دُرِ ابلق کسے کم دیدہ موجود

چتکبرہ موتی بہت کم دیکھنے میں آیا ہے چنانچہ ہندوستان کی ایک لڑکی نے دوسرا مصرعہ بنا دیا اور وہ مصرعہ یہ ہے:

مگر اشکِ بتانِ سرمہ آلود

یعنی مطلب یہ تھا کہ معشوق کی سرمہ آلود آنکھوں سے نکلا ہوا آنسو چتکبرے موتی سے کم حیثیت نہیں رکھتا، وہ ایرانی شاعر دوسرا مصرعہ سن کر دنگ رہ گیا اور اس نے اس لڑکی کو دیکھنے کی تمنا ظاہر کی مگر لڑکی نے جواب میں لکھا:

در سخن مخفی منم چوں بوئے گل در برگِ گل ہر کہ دیدن میل دارد در سخن بیند مرا

''میں اپنے کلام میں اسی طرح مخفی اور پوشیدہ ہوں جس طرح پھول کی خوشبو پھول کی پتیوں میں مضمر رہتی ہے، جو مجھ کو دیکھنا چاہے وہ میرے کلام میں مجھ کو دیکھ سکتا ہے'' مجھ کو اس شعر سے یہ بات بتلانی ہے کہ صاحب کلام کی عظمت کا پتہ اس کے کلام سے چل جاتا ہے، لہٰذا حالاتِ مصنف کے جاننے سے اس کے علمی مقام اور اُس کی تصنیف کی اہمیت معلوم ہو جائے گی۔

۶۔ متعلقہ علم کے حکم کا جاننا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تا کہ اُس علم کی شرعی حیثیت معلوم ہو جائے کہ اس کا

سیکھنا فرض ہے یا واجب یا مستحب یا حرام۔

۷ علم کے مرتبے کا جاننا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تا کہ طلبہ کے ذہن میں اس علم کی اہمیت اور وقعت پیدا ہو جائے۔

تعریف کی تعریف: ما يُبَيِّنُ به حقيقةُ الشيءِ تعریف اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ کسی شئ کی حقیقت بیان کی جائے۔

موضوع کی تعریف: ما يُبحَثُ فيه عن عوارضه الذاتية علم کے اندر جس چیز کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ چیز اُس علم کا موضوع ہوتی ہے، عوارض ذاتیہ کی تعریف اور اس کی مختلف صورتوں کا بیان صراحۃً اور عوارض غریبہ کا بیان ضمناً آپ حضرات نے شرح تہذیب کے اندر پڑھ لیا ہے۔

غرض وغایت کی تعریف: مَا يَصْدُرُ الفِعْلُ عَنِ الفاعلِ لِاَجْلِهٖ جس مقصد کی بنا پر فاعل سے کوئی فعل صادر ہو تو وہ مقصد صدور فعل کی غرض ہوتا ہے، حصول مقصد سے پہلے اس کو غرض کہیں گے اور بعد الحصول اس کو غایت کہتے ہیں۔

اصول الشاشی چونکہ اصول فقہ کی اہم ترین اور بنیادی کتاب ہے اس لئے اولاً اصول فقہ کی تعریف، اس کا موضوع، اور اس کی غرض وغایت کا جاننا ضروری ہے۔

اصول فقہ کی تعریف: اصول فقہ کی دو تعریفیں کی جاتی ہیں ۱ حد اضافی ۲ حد لقبی۔

حد اضافی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کرنا اور حد لقبی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے مجموعہ کی ایک ساتھ تعریف کرنا۔

حد اضافی: اصول الفقہ میں اصول اصل کی جمع ہے لغت میں اصل کے معنی ما يُسْنَدُ اليهِ تحقُّقُ الغيرِ کے ہیں بالفاظ دیگر ما يَبْتَنِي عليهِ غيرُهُ کے ہیں، یعنی اصل وہ چیز کہلاتی ہے جس پر اس کا غیر موقوف ہو جیسے چھت موقوف ہے دیوار پر، اور دیوار موقوف ہے بنیاد پر، لہٰذا چھت کی اصل دیوار ہے اور دیوار کی اصل بنیاد ہے نیز اصل کے معنی راجح، جڑ، اور اس شئ کے بھی آتے ہیں جو فرع کے مقابلے میں ہو لیکن اصول فقہ میں اصول سے مراد ادلۂ شرعیہ ہیں کیونکہ ادلۂ شرعیہ پر احکام فقہ موقوف ہوتے ہیں، یعنی ادلۂ شرعیہ سے ہی مسائل فقہ مستنبط ہوتے ہیں اور فقہ کے لغوی معنی باب سمع سے سمجھنے کے ہیں، فَقِهَ فِقْهًا سمجھنا اور فَقِهَ فَقْهًا بفتح القاف، اور فَقُهَ فَقَاهَةً (ک) جاننا فقیہ ہونا، اور اصطلاح کے اندر فقہ نام ہے احکام شرعیہ عملیہ کو ان کی تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا، احکام شرعیہ سے مراد مکلف بندے کا فعل ہے مثلاً حرام، حلال، واجب، مکروہ، مستحب، اور فرض وغیرہ، اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ نکل گئے جیسے عالم کا حادث ہونا وغیرہ اور عملیہ کی قید سے احکام اعتقادیہ نکل گئے کیونکہ اعتقادی مسائل کو فقہ نہیں کہتے اور تفصیلی دلائل سے مراد قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہیں لہٰذا اس سے تقلید اور اپنا اپنا قول نکل گیا جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط نہ ہو۔ (قیاس وہی معتبر ہے جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط ہو)

اصول فقہ کی حد لقبی: اصول فقہ نام ہے ایسے قواعد کے جاننے کا جن کے ذریعہ احکام شرعیہ کو ان کی ادلۂ تفصیلیہ سے مستنبط کرنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

اصول فقہ کا موضوع: اصول فقہ کا موضوع ادلّہ اربعہ ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ احکام پر دلالت کریں لہٰذا نہ صرف دلائل ہی موضوع ہیں اور نہ صرف احکام ہی، بلکہ دلائل اور احکام کا مجموعہ موضوع ہے، اور احکام شرعیہ کو ان ہی ادلّہ اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے نکالا جاتا ہے لہٰذا ان کے علاوہ کسی پانچویں دلیل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اصولِ فقہ کی غرض و غایت: احکامِ شرعیہ کو ادلۂ تفصیلیہ سے جاننا اور استخراجِ مسائل کے قواعد کا معلوم کرنا

تدوین اصول فقہ: اصولِ فقہ کے قواعد عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہؓ ہی سے معروف و مشہور ہیں مگر اس دور میں یہ قواعد کسی کتابی شکل میں مدون نہیں تھے البتہ صحابہؓ اور تابعین مجتہدینؒ ان قواعد کی تنقیح وتہذیب میں برابر مشغول تھے حتی کہ آج اس فن کی سیکڑوں کتابیں دستیاب ہیں انہی قواعد میں سے چند چیزیں اولاً خلیفۂ ثانی حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس لکھی تھیں پھر ان قواعد کو کتاب میں منضبط کرنے والے اول حضرات، حضرت امام ابویوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ (تلامذہ حضرت امام ابوحنیفہؒ) ہیں، مگر ان حضرات صاحبینؒ کی تصنیف وتالیف ہم تک نہیں پہنچی، نیز حضرت امام ابوحنیفہؒ نے بھی استنباط مسائل کے وقت ضرور کچھ اصولِ فقہ مرتب فرمائے ہونگے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے بھی اصولِ فقہ میں ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام ''کتاب الرائے'' تھا اور حضرت امام شافعیؒ نے بھی اس علم میں ''الرسالۃ'' کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔

حالاتِ مصنفؒ: یقین کے ساتھ تو تادمِ تحریر مصنف کے نام کا پتہ نہ چل سکا، کیونکہ مصنفؒ اخلاص کے اعلیٰ درجہ پر فائز تھے کہ اپنا نام بھی صفحات کتاب پر تحریر نہیں فرمایا البتہ بعض حضرات علمائے کرام نے آپ کا نام ''اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی'' متوفی ۳۲۵ھ تحریر کیا ہے، ان کی وفات مصر میں واقع ہوئی اور کنیت ''ابوابراہیم'' ہے اس کتاب کا نام صاحب کشف الظنون نے کتاب الخمسین لکھا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ مصنفؒ کی عمر اس کتاب کی تصنیف کے وقت پچاس سال کی تھی اور بعض حضرات نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف صرف پچاس دن میں مکمل ہوگئی تھی، اس مناسبت سے کتاب کا نام ''کتاب الخمسین'' پڑا جیسے بعض دیگر کتاب یک روزی وغیرہ کے نام سے مشہور ہیں، صاحب کشف الظنون نے مصنف کا نام نظام الدین الشاشی تحریر فرمایا ہے اور اس کتاب کے انداز بیان اور علماء وطلباء کے درمیان بے پناہ مقبولیت سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ اپنے زمانہ کے بہت بڑے عالم اور بزرگ تھے۔

اصولِ فقہ کا حکم: اس اہم فن کا تعلم اور اس کے قواعد کی معرفت واجب علی الکفایہ ہے۔

اصولِ فقہ کا مرتبہ: کسی بھی علم کے مرتبہ کا اندازہ اس کے موضوع کے مرتبہ سے کیا جا سکتا ہے یعنی جس حیثیت کا موضوع ہوگا اسی حیثیت کا وہ علم ہوگا چنانچہ اصول فقہ کا موضوع عظیم شیٔ ہے یعنی ادلہ اربعہ (قرآن، سنت، اجماع اور قیاس) لہٰذا یہ علم بھی اہم اور عظیم المرتبت ہے پھر چونکہ فقہ افضل علم ہے لہٰذا اس کے اصول (اصول فقہ) بھی افضل ہوں گے۔

فارسی کا ایک شعر ہے:

علم دین فقہ است تفسیر وحدیث   ہرکہ خواہد جز ازیں گردد خبیث

عربی کا ایک شعر ہے:

إِذَا مَا اعْتَزَّ ذُوْ عِلْمٍ بِعِلْمٍ   فَعِلْمُ الْفِقْهِ اَوْلٰى بِاعْتِزَازٍ

فَكَمْ طِيْبٍ يَفُوْحُ وَ لَا كَمِسْكٍ   وَكَمْ طَيْرٍ يَطِيْرُ وَلَا كَبَازٍ

''جب کوئی ذی علم، علم سے اعزاز حاصل کرے تو اعزاز حاصل کرنے کے لئے علم فقہ زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ کتنی ہی خوشبوئیں مہکتی ہیں مگر کوئی خوشبو مشک کی طرح نہیں ہے، اور کتنے ہی پرندے اڑتے ہیں مگر کوئی پرندہ باز کی طرح نہیں ہوسکتا۔

متقدمین ومتأخرین سے کون مراد ہیں؟ قول اول: متقدمین وہ حضرات کہلاتے ہیں جنہوں نے حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ کا زمانہ پایا ہو اور ان سے فیض حاصل کیا ہو اور جنہوں نے ائمہ ثلاثہ سے فیض حاصل نہیں کیا وہ متأخرین کہلاتے ہیں، قول ثانی: تیسری صدی کے پہلے تک کے علماء کو متقدمین کہتے ہیں اور اس کے بعد کے علماء کو متأخرین، قول ثالث: یہ ہے کہ امام محمدؒ تک کے اصحاب متقدمین ہیں اور ان کے بعد محمد بن محمد بن نصر حافظ الدین بخاریؒ (متوفی ۶۹۳ھ) تک کے علماء متأخرین ہیں۔

سلف و خلف: اصطلاح فقہاء میں حضرت امام اعظمؒ سے امام محمدؒ تک کے حضرات سلف اور امام محمدؒ کے بعد سے عبد العزیز بن احمد شمس الائمہ حلوانی (متوفی ۴۵۴، امام ذہبیؒ کے نزدیک اور سمعان نے ۴۴۸، ۴۴۹ لکھا ہے) تک کے حضرات خلف کہلاتے ہیں۔

ظاهر الرواية: ظاہر الروایۃ کی اصطلاح ائمہ ثلاثہ یا ان میں سے بعض کے اقوال کے لئے استعمال کی جاتی ہے اور ظاہر الروایۃ کے مسائل اور اصول کے مسائل وہ ہیں جو امام محمدؒ کی چھ کتابوں میں مذکور ہیں یعنی مبسوط، زیادات، جامع کبیر، جامع صغیر، سیر کبیر اور سیر صغیر میں، ظاہر الروایۃ بایں وجہ کہا جاتا ہے کہ ان کے مسائل امام محمدؒ سے بطریق تواتر وشہرت منقول ہیں اور جو مسائل، مذکورہ کتابوں میں نہیں ہیں بلکہ وہ دوسری فقہی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات اور رقیات میں گو وہ مسائل، مذکورہ بالا ائمہ ہی سے منقول ہوں تو ان کو مسائل النوادر اور مسائل غیر ظاہر الروایۃ کہتے ہیں اور ان کو غیر ظاہر الروایۃ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مسائل امام محمدؒ سے مشہور روایت کے ساتھ مروی نہیں ہیں۔

ائمه اربعه: ۱ امام اعظم ابوحنیفہؒ: ولادت ۸۰ھ، وفات ۱۵۰ھ (نام نعمان اور ابوحنیفہ کنیت اور امام اعظم لقب ہے) اور باپ کا نام ثابت ہے اور یہ فارسی النسل تھے، امام صاحبؒ متوسط قد، خوش رو، شیریں اور بلند آواز تھے، آپ کی تعلیم و تدریس کی اتنی دھوم مچی کہ کوفہ کے بہت سے مدرسے بند ہوگئے اور آپ کے بعض استاذ بھی آپ کے درس میں شریک ہونے لگے، جیسا کہ دار العلوم دیوبند کی تعلیم کی اتنی دھوم مچ رہی ہے کہ دنیا کے چپہ چپہ سے طلبہ جوق در جوق دار العلوم آرہے ہیں بلکہ دیگر مدارس کے اساتذہ بھی یہاں زانوئے تلمذ طے کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں، امام صاحب عبد الملک بن مروان کے زمانہ خلافت میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے۔

۲ امام شافعیؒ: ولادت ۱۵۰ھ اور وفات ۲۰۴ھ، نام محمد ابن ادریس ہے۔

۳ امام مالک ابن انسؒ ولادت ۹۳ھ وفات ۱۷۹ھ۔

۴ امام احمد ابن محمدؒ ابن حنبل بغدادیؒ ولادت ۱۶۴ھ وفات ۲۴۱ھ۔

ائمه ثلاثه احناف: ۱ امام اعظمؒ ۲ امام ابویوسفؒ ۳ امام محمدؒ۔

صاحبين: ۱ امام ابویوسف یعقوب ابن ابراہیم انصاری کوفیؒ ولادت ۱۱۳ھ وفات ۱۸۲ھ۔

۲ امام ابوعبداللہ محمد بن الحسن شیبانیؒ، ولادت ۱۳۱ھ وفات ۱۸۹ھ اور ان دونوں حضرات کو صاحبین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات امام اعظمؒ کی شاگردی اور ان سے تحصیل علم میں ساتھی ہیں۔

شيخين: حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابویوسفؒ کو شیخین کہتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات امام محمدؒ کے شیخ اور استاذ ہیں، محدثین کی اصطلاح میں شیخین سے مراد امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ ہیں اور سیر میں حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ ہیں۔

طرفين: حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام محمدؒ کو کہتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات دو طرفین ہیں یعنی امام ابوحنیفہؒ طرف اعلیٰ ہیں (استاذ) اور امام محمدؒ طرف ادنیٰ ہیں (شاگرد)

○

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَعْلٰی مَنْزِلَةَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِكَرِیْمِ خِطَابِهٖ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالِمِیْنَ بِمَعَانِیْ كِتَابِهٖ وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِیْنَ مِنْهُمْ بِمَزِیْدِ الْاِصَابَةِ وَثَوَابِهٖ.

ترجمہ

تمام تعریفیں اُس اللہ کے لئے ہیں جس نے بلند فرمایا مؤمنین کے مرتبہ کو اپنے مکرم خطاب کے ذریعے، اور بلند فرمایا اپنی کتاب (قرآن) کے معانی جاننے والوں یعنی علماء کے درجہ کو اور ان علماء میں سے مجتہدین کو مخصوص فرمایا حق تک رسائی کی زیادتی اور اپنے ثواب کی زیادتی کے ساتھ۔

تشریح: مصنفِ کتاب علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب کو بسم اللہ کے بعد الحمد للہ سے شروع فرمایا خیر الکلام یعنی قرآن کا اتباع کرتے ہوئے، کیونکہ قرآن شریف کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور خیر الانام یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی اقتداء کرتے ہوئے، حدیث یہ ہے: **كُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ بِبِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ أَقْطَعُ وَأَبْتَرُ** اور دوسری حدیث ہے: **كُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ بِحَمْدِ اللّٰهِ فَهُوَ اَقْطَعُ وَأَبْتَرُ** دونوں حدیثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر مہتم بالشان کام جو بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع نہ کیا جائے تو وہ ناقص اور بے برکت رہتا ہے مگر دونوں حدیثوں پر بیک وقت عمل کرنا ممتنع ہے، کیونکہ اگر کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا جائے تو الحمد للہ سے شروع کرنا نہ پایا گیا لہٰذا حدیثِ تحمید پر ترکِ عمل لازم آیا، اور اگر کتاب کو الحمد للہ سے شروع کیا جائے تو بسم اللہ سے شروع کرنا نہ پایا گیا، لہٰذا اس صورت میں حدیثِ تسمیہ پر ترکِ عمل لازم آیا، پس دونوں حدیثوں میں تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں ۱ ابتداء حقیقی ۲ ابتداء اضافی ۳ ابتداء عرفی، ابتداء حقیقی کہتے ہیں اس چیز کے ساتھ شروع کرنا جو سب سے مقدم ہو کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو اور ابتداء اضافی کہتے ہیں اس چیز کے ساتھ شروع کرنا جو بنسبت کچھ حصے کے مقدم ہو خواہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور ہو یا نہ ہو، اور ابتداء عرفی کہتے ہیں اس چیز کے ساتھ شروع کرنا جس کو عرف عام میں شروع کرنا سمجھا جاتا ہو یعنی اس چیز کے ساتھ شروع کرنا جو مقصودِ کلام سے مقدم ہو لہٰذا دونوں حدیثوں پر عمل ممکن ہونے کی شکل یہ ہے کہ حدیثِ تسمیہ میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے ظاہر ہے کہ بسم اللہ سب سے مقدم ہے اور حدیثِ تحمید میں ابتداء سے مراد ابتداء اضافی ہے ظاہر ہے کہ الحمد للہ الذی اعلیٰ کتاب کے بیشتر حصہ سے مقدم ہے گو بسم اللہ سے مؤخر ہے یا پھر حدیثِ تسمیہ اور حدیثِ تحمید دونوں میں ابتداء عرفی مراد ہے ظاہر ہے کہ بسم اللہ اور الحمد للہ دونوں مقصودِ کتاب یعنی قواعدِ اصولِ فقہ سے مقدم ہیں، لہٰذا اس تشریح سے دونوں حدیثوں پر عمل ممکن ہونا اور دونوں حدیثوں میں تعارض نہ ہونا واضح ہو گیا اور اعتراض پیش آنے کی وجہ یہ تھی کہ معترض نے دونوں حدیثوں میں ابتداء حقیقی سمجھ لیا تھا جس بناء پر اعتراض ہو گیا تھا، دوسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ حدیثِ تسمیہ میں ابتدا

حقیقی اور حدیثِ تحمید میں ابتداءِ اضافی مراد لینے کی کیا وجہ ہے، اس کا برعکس کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کی غرض ذاتِ خدا کا ذکر ہے اور تحمید کی غرض وصفِ خدا یعنی تعریفِ خدا کا ذکر ہے اور ظاہر ہے کہ ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا خلاصۂ بحث یہ ہے کہ حدیثِ تسمیہ میں ابتداءِ حقیقی مراد ہوگا اور حدیثِ تحمید میں ابتداءِ اضافی، یا دونوں میں ابتداءِ عرفی، نیز بسم اللہ کے الحمد للہ پر مقدم کرنے میں قرآن شریف کی بھی اتباع ہے۔

بکریم خطابہ کے اندر اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے اصل عبارت **بِخطابِہِ الکریم** ہے یعنی اچھا اور مکرم خطاب اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤمنین کو اچھے الفاظ والقاب سے خطاب فرماتے ہیں جیسا کہ اللہ کے قول **یَا اَیُّہَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا** میں مومنین کو صفتِ ایمان سے متصف کر کے خطاب فرمایا گیا ہے ورنہ **یا اَیُّھا النَّاسُ** بھی کہہ سکتے تھے۔ اور یہ خطاب شفقت ومحبت پر دال ہے لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اپنے اچھے خطاب کے ذریعہ مؤمنوں کے مرتبہ کو بلند فرمایا، لہٰذا ہم مسلمانوں کو بھی چاہیے کہ ہم آپس میں ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکاریں چنانچہ قرآن میں ہے **وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ** (پارہ ۲۶) (کسی کو برے القاب سے مت پکارو) جبکہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو ایسے الفاظ سے خطاب نہیں فرمایا بلکہ **یَا اَیُّھَا الکَافِرُوْنَ** جیسے الفاظ سے خطاب فرمایا ہے جو شفقت وکرامت کے بجائے ذلت واہانت پر مشتمل ہے۔

نوٹ: کریم کے پانچ معانی اختیاری مطالعہ کے ذیل میں مذکور ہیں جن میں سے یہاں خیرِ کثیر اور نفعِ کثیر مراد ہے

وَرَفَعَ الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جملہ مؤمنین میں سے ان علماءِ کرام کا مرتبہ بلند وبالا فرمایا جو اس کی کتاب یعنی قرآن کے معانی کو جانتے اور سمجھتے ہیں گویا مصنفؒ کا اشارہ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف ہے **یَرْفَعِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ آمَنُوْا مِنکُمْ وَالَّذِیْنَ اُوْتُوْا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** (پ ۲۸، ع ۲) کہ اس آیت میں علماء کو **الذین آمنوا** کے تحت داخل ہونے کے باوجود علیحدہ سے ذکر کیا اظہارِ شرافت وابرازِ فضیلت کے لئے، گویا تخصیص بعد التعمیم ہے جیسے اللہ کے قول **مَنْ کَانَ عَدُوًّا لِلّٰہِ وَمَلَائِکَتِہٖ وَرُسُلِہٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکَالَ** کے اندر جبرئیل ومیکائل کو اختصاص کے ساتھ بیان کیا **بمعانی کتابہ** کے اندر با برائے تعدیہ ہے اور **العلمین** صیغہ اسم فاعل کے متعلق ہے اور اسی ترکیب کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ با برائے سببیت ہو اور **رَفَعَ** کے متعلق ہو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے علماء کے مرتبہ کو اپنی کتاب (قرآن) کے معانی کو جاننے کے سبب سے بلند فرمایا اور **بِمعانی کتابہ** میں کتاب سے مراد قرآن ہے اور اس پر اقتصار کی وجہ یہ ہے کہ قرآن جامع العلوم ہے قرآن کے علم سے جو شخص واقف ہوگا وہ دیگر علوم کو بھی جانتا ہوگا یا پھر اس طرف اشارہ ہے کہ جو عالم، علمِ قرآن سے خالی ہوگا وہ علماء کی جماعت میں شمار ہی نہ ہوگا اور فقہ وغیرہ تو چونکہ قرآن ہی سے مستنبط ہے اس لئے عالمینِ فقہ اس فضیلت میں ضرور داخل رہیں گے۔ پھر **وَخَصَّ المستنبطین** کہہ کر علماء کرام میں سے حضراتِ مجتہدین کو حق تک رسائی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ مخصوص فرمایا، یعنی حضراتِ مجتہدین عموماً درست اور صحیح مسئلہ مستنبط کرتے ہیں اور خطاء کا وقوع ان سے شاذ ونادر ہے، لہٰذا ثواب بھی

مجتہدین حضرات کو دوہرا ملتا ہے ایک ثواب نفس اجتہاد کا اور دوسرا ثواب اصابت حق یعنی حق تک رسائی اور صحیح مسئلہ مستنبط کرنے کا، اور اگر مجتہد سے استخراج مسئلہ میں غلطی اور چوک بھی ہو جائے تب بھی بوجہ محنت شاقہ ایک اجر ضرور ملتا ہے، برخلاف غیر مجتہد علماء کے کہ ان کو غلط مسئلہ بتلانے کی صورت میں گناہ ملے گا نہ کہ اجر، حدیث میں ہے مَنْ اُفْتِیَ بِغَیْرِ عِلْمٍ فَاِثْمُهٗ عَلٰی مَنْ اَفْتَاهُ یعنی جس شخص کو بلا علم محض نادانی کی بناء پر فتویٰ دیا گیا (پھر وہ شخص اسی غلطی میں مصروف رہا) تو اس مستفتی کا گناہ مفتی پر ہوگا۔

نکتہ: اس سبق میں مصنفؒ نے تین صیغے استعمال کئے ہیں اور ترتیب اس طرح قائم کی ہے کہ عام مومنین کے لئے ایسے صیغہ کا انتخاب کیا جو صرفی اعتبار سے ناقص ہے یعنی اس کے حروف اصلیہ میں ایک حرف، حرف علت ہے اور وہ اعلیٰ ہے جو دراصل اَعْلَوَ تھا اور وجہ انتخاب یہ ہے کہ عام مومنین علماء کے مقابلہ میں بوجہ فقدان علم ناقص ہیں اور علماء کے لئے ایسا صیغہ استعمال کیا جو صحیح ہے یعنی اس کے حروف اصلیہ میں حرف علت وغیرہ نہیں ہے اور وہ رَفَعَ ہے اور اس صیغہ کو علماء کے لئے استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علماء جہل کی بیماری سے صحیح اور پاک ہیں اور مجتہدین کے لئے ایسا صیغہ استعمال کیا جو صرفی اعتبار سے مضاعف ہے یعنی اس کے حروف اصلیہ میں دو حرف ایک جنس کے ہیں اور وہ خصَّ ہے اور مجتہدین کے لئے اس صیغہ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مجتہدین کو بوجہ نفس اجتہاد اور صحت اجتہاد کے مضاعف اور دوگنا اجر ملتا ہے۔

نکتہ: مصنفؒ نے عام مومنین کے مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے لفظ مَنْزِلَة استعمال کیا اور علماء کے مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے لفظ درجۃ استعمال کیا تو اس انتخاب میں علماء کی زیادتی فضیلت اور عام مومنین کی قلت فضیلت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ لفظ منزلۃ نزول سے مشتق ہے اور نزول (ض) کے معنی ہیں اوپر سے نیچے کی طرف اترنا، جبکہ درجہ (ن،ض) کے معنی ہیں سیڑھی پر چڑھنا یعنی علماء علم وعمل کی تحصیل کے ساتھ ترقی کی طرف گامزن ہیں برخلاف عام مومنین کے کہ وہ دفعۃً واحدۃً ایمان سے مشرف ہو کر بلند مرتبہ میں داخل ہو گئے، لیکن علماء کی طرح ان کے اندر ترقی متصور نہیں ہے بلکہ عمر کے گھٹنے اور کم ہونے کے ساتھ ساتھ عبادات کے اندر کمی کے امکانات زیادہ غالب ہیں۔ عزیز طلبہ! یہاں تک عبارت کی وضاحت مکمل ہو چکی ہے، اب اگر آپ کا جی چاہے اور آپ کو فرصت ہو تو اختیاری مطالعہ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

اختیاری مطالعہ

بکریم خطابہ کریم پانچ معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ۱ جو غیر حقدار سائل کو کچھ دے ۲ سائل کو کچھ دے کر احسان نہ جتلائے کمافی قولہ تعالیٰ ولا تبطلوا صدقاتکم بالمَنِّ والاذیٰ (اپنے صدقات وخیرات کو احسان جتلا کر اور تکلیف پہنچا کر برباد مت کرو) ۳ قلیل مطالبہ کی شکل میں کثیر عنایت کرے ۴ بمعنی شریف ۵ خیر کثیر اور نفع کثیر، یہاں یہی آخری معنی مراد ہیں یعنی وہ خطاب جس کا نفع زیادہ ہو۔ کریم کی اضافت خطاب کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کی قبیل

سے ہے ای بخطابه الکریم (مکرم خطاب) اور اضافة الصفة الی الموصوف اور اضافة الموصوف الی الصفة جائز نہیں ہے کیونکہ اضافت میں محض ایک شئ کی دوسری شئ کی طرف نسبت مقصود ہوتی ہے جبکہ موصوف وصفت کے اندر ایک شئ کا دوسری شئ سے اتصاف واثبات ہوتا ہے کما ثبتَ فی علم النحو ، فما الجواب۔

جواب یہ ہے کہ جب صفت کو وصفیت کے معنی سے خالی کرلیا جائے اور اس کو عام مان لیا جائے مثلاً کریم کا تعلق جس طرح خطاب سے ہے اسی طرح کتاب اور دوسری چیزوں سے مان لیا جائے پھر اس کی کسی خاص شئ کی طرف اضافت کی جائے تو یہ اضافت بغرض تخصیص ہوگی اور یہ درست ہے لہٰذا بکریم خطابه میں اَخلاقُ ثیاب (پرانے کپڑے) اور جردُ قطیفةٍ (پرانی چادر) کی طرح اضافت الصفة الی الموصوف ہے، اخلاق خَلَقٌ کی جمع ہے بمعنی بوسیدہ، ثیاب، ثوبٌ کی جمع ہے بمعنی کپڑا، قطیفةٌ بمعنی چادر، جرد بمعنی پرانا (پرانی چادر) بکریم کے اندر باء کے سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں جن میں اقرب الی الفہم یہ ہے کہ اسکو استعانت کیلئے مانا جائے اور المومنین کا صلہ محذوف ہے ای المومنین باللّٰہ ورسولہٖ

نکتہ: ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ بکریم خطابه کے اندر ترکیب توصیفی سے ترکیب اضافی کی طرف کیوں عدول کیا، تو اس کی مختلف وجوہات ہوسکتی ہیں مثلاً کریم کے مقدم کرنے میں ایک وجہ یہ ہے کہ اول نظر میں ہی یہ بات معلوم ہوجائے گی کہ اللہ نے مومنین کو اچھے خطاب سے یاد فرمایا ہے ورنہ نفس خطاب میں تو کفار بھی مومنین کے شریک ہیں اور دوسری وجہ کریم کو مقدم کرنے میں رعایت سجع ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ بکریم خطابه کے اندر ترکیب توصیفی سے ترکیب اضافی کی طرف عدول کرنے میں ایک نیا پن اور جدت ہے اور کلُّ جدیدٍ لذیذٌ مشہور جملہ ہے، ہرنئی چیز لذیذ ہوتی ہے۔

المستنبطین باب استفعال سے اسم فاعل جمع مذکر کا صیغہ ہے مشقت کے ساتھ چشمہ سے پانی نکالنا اور لفظ المجتہدین کے بجائے لفظ المستنبطین اس لئے استعمال کیا کہ استنباط کے معنی میں مشقت کا پہلو ہے اور مستنبطین کرام بھی مشقت اٹھاتے ہیں کہ اولاً اصول اربعہ میں غور کرتے ہیں پھر علت نکال کر احکام نکالتے ہیں پھر اس حکم کو حسب ضرورت غیر منصوص میں منتقل کرتے ہیں۔

النحو واللغة: منزلہ اترنے کی جگہ دوسرا معنی، مرتبہ، دَرَجہ اسم بمعنی مرتبہ مزید مصدر میمی ہے اعلیٰ ورفع وخصّ باہم معطوف ومعطوف علیہ ہیں، اصابة باب افعال کا مصدر بمزید الاصابة میں اضافت بیانیہ ہے، ای خصهم بزیادة اصابة الحق ، لانَّ الخطاءَ منهم نادرٌ والغالب اصابة الحق بخلاف غیر المجتهدین من العلماء فانهم لیسوا کذٰلك وثوابه ای خَصَّهم بزیادة الثواب، والثوابُ جزاءُ الطاعةِ۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَی النَّبِیِّ وَاَصْحَابِهٖ وَالسَّلَامُ عَلٰی اَبِی حَنِیْفَةَ وَاَحْبَابِهٖ.

ترجمہ

اور رحمتِ کاملہ نازل ہو نبی ﷺ اور ان کے صحابہ پر، اور سلام نازل ہو حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دوستوں پر۔

تشریح: مصنفؒ حمد سے فارغ ہوکر حضورؐ اور ان کے اصحاب پر درود بھیج رہے ہیں، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

زباں تا بود در دہاں جائے گیر
ثناءِ محمد بود دل پذیر

عربی کا ایک شعر ہے: ؎ فقد اُعْطِیْتَ مالَمْ یُعْطَ خلقٌ علیك صلوٰةُ ربّكِ بِالسَّلامِ

اور حمد کے بعد درود بھیجنے میں خدا اور محبوبِ خدا دونوں کے قول پر عمل ہو گیا، خدا عز وجل کا قول ہے یَآ ایها الذین آمنوا صَلُّوا علیه وَسَلِّمُوا تسلیمًا ترجمہ اے ایمان والو! تم نبیؐ پر صلوٰۃ وسلام بھیجو اور محبوب خدا کا قول ہے خَصَّنِی اللّٰہُ بکراماتٍ احدٰھَا اذَا ذُکِرَ ذُکِرْتُ معه یعنی اللہ تعالیٰ نے مجھ کو چند کرامات کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے تو میرا بھی ذکر کیا جاتا ہے جیسے اذان اور کلمہ اور تشہد اور دیگر چیزوں میں اللہ کے ذکر کے ساتھ ساتھ سرور کائنات آنحضرت ﷺ کا بھی ذکر ہے، چنانچہ ورَفَعْنا لَكَ ذِکْرَكَ پارہ عم میں اسی جانب اشارہ ہے، شعر ؎

جس دل میں ہے اللہ وہیں رہتے ہیں محمدؐ بھی اللہ جو کہتا ہے وہی کہتے ہیں محمدؐ بھی

گو اللہ کے ذکر کے ساتھ حضور ﷺ کا ذکر تمام جگہوں میں نہ سہی مثلاً بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اور ذبح وغیرہ کے موقعہ پر ذکر اللہ کے ساتھ ذکر الرسول کا التزام نہیں ہے، نیز تمام نعمتوں کا سرچشمہ حضور ﷺ کی ذاتِ اقدس ہے تو حضور ﷺ پر درود بھیجنے میں تکمیلِ حمد بھی ہے اور اپنے محسن یعنی محسنِ انسانیت فخر دو عالم ﷺ کا اداءِ شکر بھی، چنانچہ حدیث ہے مَنْ لَمْ یَشْکُرِ النَّاسَ لَمْ یَشْکُرِ اللّٰہَ ''جو شخص لوگوں کا شکریہ ادا نہیں کرتا تو وہ اللہ کا بھی شکریہ ادا نہیں کرتا''

دوسری بات اس سبق میں یہ عرض کرنی ہے کہ صلوٰۃ کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے مثلاً صلوٰۃُ اللہ کہا جائے تو اس سے رحمت مراد ہوتی ہے اور اگر اس کی نسبت بندوں کی طرف کی جائے مثلاً صلوٰۃُ العباد کہا جائے تو اس سے طلبِ رحمت اور دعا مراد ہوتی ہے اور اگر اس کی نسبت ملائکہ کی طرف کی جائے مثلاً صلوٰۃُ الملائکۃ کہا جائے تو اس سے استغفار مراد ہوتا ہے اور اگر اس کی نسبت وحوش وطیور کی طرف کی جائے تو اس سے تسبیح وتہلیل مراد ہوتی ہے۔

علی النبی علی الرسول نہ کہہ کر علی النبی استعمال کرنے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں ۱ جمہور علماء کے نزدیک چونکہ رسول اور نبی دونوں مترادف الفاظ ہیں اس لئے کسی بھی ایک لفظ کے استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، چنانچہ آمنتُ باللّٰه وملائکتهٖ وکتبهٖ ورسلهٖ میں لفظ رسول استعمال ہوا ہے لہٰذا اگر رسول اور نبی کے مصداق میں فرق ہوتا تو آمنتُ باللّٰهِ کے اندر صرف رسول کے ذکر پر اکتفاء صحیح نہ ہوتا کیونکہ رسول اور نبی سب پر ایمان لانا مقصود ہے نہ کہ محض رسول پر، معلوم ہوا کہ دونوں الفاظ مترادف ہیں لہٰذا دونوں میں سے کسی بھی ایک لفظ کا استعمال کرنا کافی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مصنفؒ نے قرآن شریف کی اتباع کرتے ہوئے لفظ النبی استعمال فرمایا ہے کیونکہ قرآن میں ہے اِنَّ اللّٰهَ وملٰئِکتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ بعض حضرات ان دونوں لفظوں میں فرق بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں دونوں کو علیحدہ علیحدہ مستقلاً استعمال کیا ہے چنانچہ قرآن میں ہے وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قبلكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِیٍّ ظاہر ہے کہ معطوف ومعطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ ان دونوں لفظوں کے مصداق میں فرق ہے چنانچہ بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ نبی

صاحبِ کتاب نہیں ہوتا اور رسول صاحبِ کتاب اور صاحبِ شریعت ہوتا ہے۔

اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ نبی عام ہے کہ اس کا اطلاق صاحبِ کتاب اور غیر صاحبِ کتاب دونوں پر ہوتا ہے اور رسول خاص ہے کہ اس کا اطلاق صاحبِ کتاب پر ہی ہوتا ہے نہ کہ غیر صاحبِ کتاب پر، اس اعتبار سے ان دونوں لفظوں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہوگی نبی عام اور رسول خاص ہوگا لہٰذا مصنفؒ نے عام لفظ یعنی نبی استعمال کیا ہے جس کا اطلاق رسول پر بھی ہوتا ہے یعنی صاحبِ کتاب پیغمبر پر اور رسول کا اطلاق چونکہ ملائکہ پر بھی ہوتا ہے جیسے قرآن شریف میں ہے اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ ذِىْ قُوَّةٍ عِنْدَ ذِى الْعَرْشِ مَكِيْنٍ تو اس تشریح کی بنا پر رسول عام ہوگا کہ انسان اور ملائکہ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور نبی خاص ہوگا کہ اس کا اطلاق صرف بشر پر ہوتا ہے اور بعض لوگ رسول اور نبی میں یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ رسول کے پاس وحی بحالتِ بیداری آتی ہے اور نبی کے پاس بحالتِ نوم، یا پردہ کے پیچھے سے۔

نبی شرع میں اس انسان کو کہتے ہیں جس کو اللہ نے مخلوق کی طرف احکامِ شرع کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو عام ازیں کہ نئی شریعت لیکر آئے یا اپنے سے پہلے پیغمبر کی تائید کرے۔

والسلامُ علی الخ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ صلوٰۃ وسلام کا اطلاق غیرِ انبیاء پر جائز ہے یا نہیں تو بعض علماء مکروہ، بعض حرام، بعض جائز اور بعض ابتداءً ومستقلاً تو ناجائز اور تبعاً جائز کہتے ہیں مثلاً کہا جائے **والصلوٰۃُ والسلامُ علٰی محمدٍ وابی حنیفۃ** تو اس جگہ مصنفؒ کا بلاواسطہ ابتداءً امام ابوحنیفہؒ پر سلام بھیجنا یا تو جواز والے قول کو اختیار کرنے کی بنا پر ہے یا پھر غایت درجہ محبت وعقیدت میں بے ساختہ سلام لکھ دیا گیا، اور عشق ومحبت میں اس طرح کے الفاظ بولے جاتے ہیں کسی نے اللہ کے بارے میں کہا ہے:

ہرچہ دیدم در جہاں غیرے تو نیست
یا توئی یا بوئے تو یا خوئے تو

رہا خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا غیر نبی پر ابتداءً صلاۃ بھیجنا اور یوں کہنا **اللّٰهم صَلِّ علٰی آلِ ابنِ ابی اوفٰی (عبد اللّٰہ بن ابی اوفٰی)** تو وہ حضورؐ کے ساتھ خاص ہے کسی اور کی یہ خصوصیت نہیں ہے کہ وہ بھی غیرِ نبی پر بلاواسطہ ابتداءً صلاۃ بھیجے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ سلف سے اس لفظ کا مطلقاً ہر کسی کے لئے استعمال کر لینا منقول نہیں ہے، (ابن ابی اوفٰی حضورؐ کے پاس صدقہ کا کثیر مال لے کر آئے تھے) حضرت امام ابوحنیفہؒ پر سلام بھیجنے میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ مصنفِ کتابؒ حنفی المسلک ہیں، نیز صحابہ کے بعد امام صاحبؒ کا تذکرہ اس طرف بھی مشیر ہے کہ امام صاحبؒ تابعی ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت انس ابن مالکؓ کو دیکھا ہے نیز حضرت امام ابوحنیفہؒ متبحر اور صاحبِ فضل وکمال شخصیت ہیں، امام شافعیؒ نے ان کی شان میں یہ شعر کہا ہے:

اَعِدْ ذِكْرَ نعمانٍ لَنَا اَنَّ ذِكْرَهٗ هو المسكُ ما كَرَّرْتَهٗ يَتَضَوَّعُ

ترجمہ: نعمان یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ہمارے سامنے بار بار ذکر کیجئے کہ وہ مشک ہیں جتنا ان کا مکرر ذکر کروگے اتنی ہی اس کی خوشبو بھڑکے اور مہکے گی۔

اور احبابِ ابوحنیفہ سے مراد ان کے شیوخ اور تلامذہ اور ہم عصر حضرات ہیں۔

اختیاری مطالعہ

النحو واللغة: النبی پر الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے محمد عربی ﷺ مراد ہیں، مصنفؒ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی یا تو اس لئے تصریح نہیں کی کہ آپؐ کی جلالتِ شان پر تنبیہ کرنا مقصود ہے یا اس لئے کہ لفظ نبی کے اطلاق کے وقت ذہن آپ ہی کی طرف منتقل ہوگا کیونکہ جب کسی لفظ کو مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نبیوں میں فرد کامل آپؐ ہی کی ذات ہے۔

فائدہ: لفظ نبی یا تو نبوت سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی اور رفعت کے ہیں اور نبی بھی چونکہ تمام پر بلند ہوتا ہے اس لئے نبی کو نبی کہتے ہیں یا نَباءٌ سے مشتق ہے جس کے معنی خبر رساں کے ہیں اور چونکہ نبی بھی لوگوں تک احکام شرع کی خبر پہنچاتا ہے اس لئے اس کو نبی کہتے ہیں۔

صلاۃ باب تفعیل کا مصدر ہے اور سلام تسلیم کا مصدر ہے اور اصحاب یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے طاھرٌ کی جمع اطھار یا صَحْب کی جمع ہے جیسے نَھْرٌ کی جمع انھار یا صَحِبٌ کی جمع ہے جیسے نَمِرٌ کی جمع اَنمار یا صحیبٌ کی جمع ہے جیسے شریفٌ کی جمع اشراف۔

اور صحابی وہ شخص کہلاتا ہے جس نے بحالت ایمان حضورؐ کی صحبت حاصل کی ہو اور ایمان ہی کی حالت میں اس کا خاتمہ ہوا ہو اور اصحاب کے اندر آل و ازواج بھی داخل ہیں احباب حبیب کی جمع ہے۔

اصحاب وصحابہ میں فرق: لفظ صحابہ حضور ﷺ کے ساتھیوں کے لئے خاص ہے اور لفظ اصحاب عام ہے کسی کے ساتھیوں کو بھی اصحاب کہہ سکتے ہیں السلامُ الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے بمعنی سلامۃ اللّٰہ۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَسُنَّةُ رَسُوْلِهٖ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَابُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْاَحْكَامِ.

ترجمہ

اور حمد وصلوٰۃ کے بعد میں کہوں گا کہ اصولِ فقہ چار ہیں کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ، اجماعِ امت اور قیاس، پس ان اقسام میں سے ہر ایک کے بارے میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکامِ شرعیہ کے مستنبط کرنے کا طریقہ جان لیا جائے۔

تشریح: حمد وصلوٰۃ سے فارغ ہوکر مصنفؒ بیان کر رہے ہیں کہ اصولِ فقہ یعنی ادلّہ شرعیہ چار ہیں ۱ کتاب اللہ ۲ سنتِ رسول اللہ ۳ اجماعِ امت محمدیہ ۴ قیاس۔

دلیل حصر حکمِ شرعی کا ثبوت وحی سے ہوگا یا غیرِ وحی سے، اگر وحی سے ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں، وحی متلو ہوگی یا

وحی غیر متلو، اگر وحی متلو ہو تو قرآن ہے اور اگر وحی غیر متلو ہو تو حدیث ہے (سنتِ رسول ﷺ) اور اگر حکم شرعی کا ثبوت غیرِ وحی سے ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، اجتہاد سے ہوگا یا غیرِ اجتہاد سے اگر اجتہاد سے ہے تو اب بھی دو حال سے خالی نہیں اجتہادِ جمیع ہوگا یا اجتہادِ بعض اگر اجتہادِ جمیع ہے تو اجماع ہے اور اگر اجتہادِ بعض ہے تو قیاس ہے اور غیرِ اجتہاد سے حکمِ شرعی کا ثابت کرنا (مثلاً تقلید یعنی بلا دلیل قولِ غیر کو قبول کرنا اسی طرح اپنی ذاتی رائے جو مستنبط مِنَ الاصولِ الثلٰثۃ نہ ہو) تو وہ قابلِ حجت نہیں ہوگا بلکہ مردود ہوگا۔

فائدہ: ادلّہ اربعہ کا ثبوت قرآن شریف کی اس آیت سے ہے یَا اَیُّھا الذین آمنوا اَطِیْعُوا اللّٰہ و اَطِیْعُوا الرسولَ و اُولی الامر منکم فاِنْ تنازَعْتُم فی شَیْئٍ فرُدُّوہ اِلَی اللّٰہ و الرسول (سورہ نساء)

اطیعوا اللّٰہ سے قرآن شریف مراد ہے اور **اطیعوا الرسول** سے سنتِ رسول اللہ اور **اولی الامر منکم** سے اجماع اور **فرُدُّوہ الی اللّٰہ والرسول** سے قیاس۔

حصر کی تعریف: **الحصرُ فی اللغة** بند کردن **وفی الاصطلاح الترديدُ فی اَکْثَرَ مِنْ شَیْئٍ واحدٍ**

فائدہ: قرآن کے دلیلِ شرعی ہونے سے مراد صرف پانچ سو آیات ہیں اور حدیث کے دلیلِ شرعی ہونے سے مراد تین ہزار احادیث ہیں اور اجماع کے دلیلِ شرعی ہونے سے مراد امتِ محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع ہے بوجہ اس امت کی شرافت اور اعزاز کے، لہٰذا امم سابقہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا اور قیاس کے دلیلِ شرعی ہونے سے مراد وہ قیاس ہے جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط ہو اسی وجہ سے قیاس مُظہرِ حکم کہلاتا ہے نہ کہ مُثْبِتِ حکم، اور صرف پہلی تین دلیلوں کو اصولِ مطلقہ کہا جاتا ہے نہ کہ قیاس کو نیز قیاس کی طرف اسی وقت رجوع کریں گے جب کوئی حکم قرآن، حدیث اور اجماع میں نہ ملے اور جمہور کے نزدیک قیاس سے ظن کا فائدہ حاصل ہوگا نہ کہ یقین کا، **فلابُدَّ مِنَ الْبَحْثِ الخ** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اقسامِ اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس میں سے ہر ایک کے بارے میں بحث اور کلام کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیّہ کے استنباط اور استخراج کا طریقہ معلوم ہو جائے۔ عزیز طلبہ! یہاں تک عبارت کی تشریح مکمل ہوگئی ہے، اگر آپ کی طبیعت میں بشاشت ہو تو اختیاری مطالعہ کو بھی دیکھ لیا جائے، ان شاءاللہ آپ کے علم میں اضافہ ہی ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

اعتراض وجواب: آپ نے ادلۂ شرعیہ چار بیان کی ہیں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس حالانکہ احکام شرعیہ کا ثبوت تو ان چار کے علاوہ شرائعِ سابقہ، تعاملِ ناس، قولِ صحابی اور استصحابِ حال سے بھی ہوتا ہے لہٰذا ادلۂ شرعیہ آٹھ ہوگئے، فما الجواب۔

جواب: اعتراض میں بیان کردہ مزید چار چیزیں مستقلاً اصول اور دلیل نہیں ہیں بلکہ اصولِ اربعہ میں ہی داخل ہیں کیونکہ شرائعِ سابقہ سے ثابت شدہ حکم شرعی کا تذکرہ اگر قرآن میں ہے تو وہ قرآن کے حکم میں ہے جیسے وَ کَتَبْنَا عَلَیْھِمْ فِیھَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ و العَیْنَ بالعَیْنِ و الاَنْفَ بالاَنْفِ الخ (ترجمہ) ''اور ہم نے ان یہود پر اس تورات میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلہ جان اور آنکھ کے بدلہ آنکھ اور ناک کے بدلہ ناک الخ یعنی اگر کوئی شخص کسی کو ناحق قتل کرے یا زخمی کرے تو وہ

بیان کردہ ضابطہ کے مطابق بدلہ لے لے، یہ حکم یہود کے لئے تورات میں مذکور ہے اور اسلام میں بھی حضور ﷺ نے یہی حکم جاری فرمایا اسی بناء پر جمہور علماء اسلام کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ پچھلی شریعتوں کے وہ احکام جن کو قرآن نے منسوخ نہ کیا ہو وہ ہماری شریعت میں بھی نافذ اور واجب الاتباع ہیں، اور اگر اس کا تذکرہ حدیث میں ہے تو وہ حدیث کے حکم میں ہے اسی طرح تعاملِ ناس اجماع میں داخل ہے جیسے استصناع (آرڈر دیکر کوئی چیز بنوانا) کہ یہ خلاف قیاس تعاملِ ناس کی وجہ سے جائز ہے اگر چہ عوام الناس مجتہدین نہیں ہیں مگر جس عادت اور رواج پر مجتہدین کا انکار نہ ہو تو وہ حجت ہے اور قول صحابی کا تعلق اگر قیاس سے ہے تو وہ قیاس میں داخل ہے اور اگر قول صحابی نبی ﷺ سے مسموع ہو تو وہ حدیث میں داخل ہے اور استصحاب حال قیاس میں داخل ہے کیونکہ استصحاب حال نام ہے حال کو ماضی پر قیاس کرنے کا مثلاً کسی کا شوہر گم ہو گیا مگر لوگوں نے اس کو زندہ دیکھا ہے تو اب بھی اس کو زندہ ہی مانا جائے گا جب تک اس کے مرنے کی صحیح خبر نہ ملے لہٰذا اس کا نکاح بھی علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس کے مال پر اس کی ملکیت بھی باقی رہے گی چنانچہ اس کو مردہ مان کر اس کے مال کو وراثت میں تقسیم نہیں کیا جائے گا، لہٰذا استصحاب حال قیاس میں داخل ہے۔

وبعدُ فاِنَّ اصولَ الفقہِ الخ میں واؤ عاطفہ ہے گویا معنیٰ کے اعتبار سے عطف الجملہ علی الجملہ ہے عبارت اس طرح ہے اَحْمَدُ وَ اُصَلِّي وَاُسَلِّمُ واقولُ بعد الحمدِ والصلوٰۃ والسلام اِنَّ اصولَ الفقہِ کذا اور فاء لانے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں ۱۔ فا جزائیہ ہے اور شرط محذوف ہے تقدیر عبارت ہوگی اِذَا فَرَغْتُ مِنَ الحمدِ والصَّلوٰۃِ فَاَقُوْلُ اِنَّ اصُولَ الفقہِ اربعۃٌ ۲۔ اَمَّا مقدر ہے جس کے جواب میں فاء لائی گئی ہے اور قاعدہ ہے المقدر کالملفوظ، مقدر بمنزلہ ملفوظ کے ہوتا ہے اور بعض حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ وَبَعْدُ کی واؤ ہی اَمَّا شرطیہ کے قائم مقام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ فاء زائدہ ہے جو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ بعدُ یہاں اپنے مابعد کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے ای بَعْدَ الحَمْدِ والصَّلوٰۃِ

نکتہ: اصول الفقہ میں اصول کی اضافت فقہ کی طرف اختصاص کے لئے نہیں ہے کہ یہ اعتراض پیدا ہو کہ مذکورہ اصول یعنی قرآن، حدیث اور اجماع (علاوہ قیاس کے) فقہ کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہیں، بلکہ علم کلام یعنی علم عقائد کے بھی یہی دلائل ہیں، (اور علاوہ قیاس کے اس لئے کہنا پڑا کیونکہ اعتقادیات میں قیاس نہیں چلتا) لہٰذا کبھی اضافت محض تعلق اور نسبت کی بناء پر بھی کردیتے ہیں جیسے یہاں اصول فقہ چار ہونے کو بتلانا ہے نہ کہ اختصاص کو، نور الانوار میں اصول الشرع کہا ہے لہٰذا اب اعتراض ہوگا ہی نہیں کیونکہ شرع کے تحت فقہ اور علمِ کلام دونوں داخل ہیں لہٰذا فقہ کی تخصیص نہ رہی چنانچہ اصول الفقہ بمعنی اصول الشرع ہے۔

نکتہ: قرآن سے مستنبط ہونے والے قیاس کی مثال لواطت کا حرام ہونا ہے قیاس کرتے ہوئے حالتِ حیض میں وطی کے حرام ہونے پر، اور علت مقام کا گندہ ہونا ہے **کما فی قولہ تعالیٰ یسئلونك عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساءَ فی المحیض** اور سنت سے مستنبط ہونے والے قیاس کی مثال گھر میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کا نجس نہ ہونا ہے قیاس کرتے ہوئے بلی کے جھوٹے سے سقوط نجاست پر اور علت کثرت طواف ہے اور اجماع سے مستنبط ہونے والے قیاس کی مثال وطی حرام سے حرمتِ مصاہرت کا ثابت ہونا ہے قیاس کرتے ہوئے وطی حلال کے ذریعہ حرمتِ مصاہرت کے ثبوت پر اور علت جزئیت وبعضیت ہے چنانچہ جس طرح شوہر پر اپنی منکوحہ بیوی کے اصول وفروع حرام ہیں اسی طرح زانی پر مزنیہ عورت کے اصول وفروع حرام ہوں گے۔

لہٰذا جو قیاس مستنبط من القرآن والسنۃ والاجماع نہ ہو تو وہ حجت نہیں ہوگا جیسے قیاس لغوی (امر کلی کو اس کی جزئیات پر منطبق کرنا) مثلاً کلُّ فاعلٍ مرفوعٌ ، کلُّ مفعول منصوبٌ کلُّ مضاف الیه مجرور یہ نحاۃ کے قیاس کردہ کلیات ہیں، لہٰذا قیاس لغوی حجت نہ ہوگا اسی طرح قیاس عقلی (منطقی) بھی حجت نہ ہوگا، یعنی وہ قیاس جو ایسے چند قضایا سے مرکب ہو کہ ان کی ذات کو تسلیم کر لینے کی وجہ سے دوسرا قول بھی تسلیم کرنا پڑے (دوسرے قول سے مراد نتیجہ ہے نیز نتیجہ کو مطلوب اور مدعیٰ بھی کہتے ہیں) مثال العالَم متغير و كلُّ متغيرٍ حادث فالعالمُ حادثٌ اسی طرح قیاس شبہی بھی حجت نہ ہوگا یعنی بربناءِ مشابہت ایک شیٔ کا حکم دوسری شیٔ پر نافذ کرنا جیسے یوں کہیں کہ قعدہ آخرہ فرض نہ ہونا چاہیے کیونکہ وہ مشابہ ہے قعدہ اولیٰ کے اور وہ فرض نہیں ہے لہٰذا قعدہ آخرہ بھی فرض نہیں کما هو مذهب مالكؒ. خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ صرف قیاس شرعی حجت ہے اور قیاس لغوی اور قیاس عقلی و منطقی اور قیاس شبہی حجت نہیں ہیں۔

نکتہ: وحی کی تین صورتیں ہیں ۱ بلا واسطہ کلام الٰہی سننا جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ الاسراء میں سنا کما دل علیه الاخبار ۲ بواسطہ ملک جیسے اکثر انبیاء کے احوال ۳ القاء فی القلب جیسے داؤد علیہ السلام کی وحی یعنی الہام۔

اَلْبَحثُ الاَوَّلُ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی

ترجمہ

پہلی بحث کتاب اللہ کے بیان میں ہے (کتاب اللہ سے مراد یہاں قرآن شریف ہے)

تشریح: قرآن چونکہ مرتبہ اور وجود کے اعتبار سے مقدم ہے اس لئے مصنفؒ نے اس کی بحث کو مقدم کیا، آج کے سبق میں مجھے تین باتیں عرض کرنی ہیں ۱ مصنفؒ نے کتاب اللہ کی تعریف کیوں نہیں کی ۲ کتاب اللہ کی تعریف کیا ہے ۳ فوائدِ قیود۔ مصنفؒ نے قرآن کی تعریف اس لئے بیان نہیں کی کیونکہ تعریف کا مقصد محدود و معرَّف کو دوسری چیزوں سے ممتاز اور ممیز کرنا ہوتا ہے اور قرآن چونکہ ہر کلام سے ممیز و ممتاز ہے بلکہ معروف و مشہور ہے کیونکہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ قرآن اللہ کی کتاب ہے جو ۱۱۴ سورتوں کے مجموعے کا نام ہے جن میں پہلی سورت الحمد شریف اور آخری سورت قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ ہے، اس لئے مصنفؒ نے اس کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، افادہ کے پیش نظر تعریف پیش خدمت ہے، قرآن لغت کے اعتبار سے یا تو قراۃ مصدر کے معنی میں ہے جیسے قرآن میں ہے اِنَّ علینا جمعَه وقرآنَه یا اسم مفعول مقروء کے معنی میں ہے باب فتح سے یعنی وہ شیٔ جو پڑھی جائے یا باب نصر قَرَنَ یَقْرُنُ (ملنا) کا مصدر ہے بمعنی اسم مفعول، مقرونٌ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قرآن کی آیات باہم ایک دوسری سے ملی ہوئی ہیں جیسا کہ لڑی میں موتیوں کو پرو دیا گیا ہو۔

اصطلاحی تعریف: القرآنُ المنزَّلُ على الرسولِ صلى الله عليه وسلم المكتوبُ فِي المصاحِفِ المنقولُ عَنه نقلاً متواتراً بِلا شُبْهَةٍ قرآن وہ کتاب ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں لکھی گئی ہے جو بغیر شبہ کے حضور ﷺ سے منقول ہو کر نقل متواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے۔

نوٹ: قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے فقط الفاظ یا فقط معنی کا نام نہیں، مزید تفصیل اختیاری مطالعہ

کے ضمن میں دیکھئے۔

فوائد قیود: القرآن بمنزلہ جنس کے ہے کہ معنی لغوی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہر پڑھی جانے والی عبارت اور ہر اس عبارت پر ہوسکتا ہے جس کے الفاظ باہم ملے ہوئے ہوں، **المنزلُ** سے جملہ غیر آسمانی کتابیں نکل گئیں کیونکہ غیر آسمانی کتابیں نازل نہیں کی گئی ہیں، اور **علی الرسول** کی قید سے باقی تمام آسمانی کتابیں نکل گئیں مثلاً تورات، انجیل، زبور وغیرہ کیونکہ الرسول میں الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں اور **المکتوب فی المصاحف** میں الف لام جنسی اور عہد خارجی دونوں ہوسکتا ہے لہٰذا اگر **المصاحف** کا الف لام عہد خارجی کا مراد لیں تو مصاحف سے قراء سبعہ ۱ نافع المدنی ۲ عاصم کوفی ۳ حمزہ کوفی ۴ کسائی کوفی ۵ ابن کثیر مکی ۶ ابن عامر شامی ۷ ابوعمرو بصری کے مصاحف مراد ہوں گے، اور اس میں تمام آیات قرأت متواترہ کی ہیں، لہٰذا اس قید سے قرأت مشہورہ وشاذہ تمام نکل گئیں، کیونکہ وہ قرأتیں قراء سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں، لہٰذا اگر کوئی آیت مصاحف میں تو موجود ہو مگر اس کا حکم منسوخ ہو تو وہ بھی قرآن ہے جیسے **وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُم وَیَذَرُوْنَ ازواجًا وصِیَّةً لازواجھم متاعًا اِلَی الحول غیرَ اِخْراج** اس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت ایک سال ہونا بیان کیا ہے نیز المکتوب فی المصاحف کی قید سے وہ آیتیں بھی نکل گئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہوگئی مگر حکم باقی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **الشیخُ والشیخةُ إذا زَنَیَا فَارْجُمُوھما نکالاً من اللّٰہ واللّٰہُ عزیزٌ حکیمٌ** (جب شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو ان دونوں کو رجم کردو الخ) قرأۃ شاذہ کی مثال حضرت ابی ابن کعبؓ کی قرأۃ ہے رمضان کی قضاء میں **فَعِدَّةٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ** متتابعات کی زیادتی کے ساتھ اور قرأۃ مشہورہ کی مثال ابن مسعودؓ کی قرأۃ ہے کفارۂ یمین میں **فصیامُ ثلثةِ ایامٍ متتابعاتٍ** متتابعات کی زیادتی کے ساتھ اور حدِّ سرقہ میں (قرأۃ ابنِ مسعودؓ) **فاقطعوا ایمانھما** ہے اور **المنقولُ عنه** آخر تک کی قید بیانِ واقع کیلئے ہے اور اگر المصاحف میں الف لام جنسی ہو تو اب مصحف عام ہو جائے گا قرأۃِ متواترہ ومشہورہ وشاذہ کو لہٰذا اب قرأۃ مشہورہ وشاذہ **المنقولُ عنه نقلاً متواتراً** میں متواتراً کی قید سے خارج ہوں گی اور **بلاشبہۃٍ** کی قید تاکید بنے گی، کیونکہ متواتر میں شبہ نہیں ہوتا۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ قرأۃ مشہورہ کے ذریعہ متواتر پر زیادتی کی جاسکتی ہے جیسے کفارۂ یمین کے تین روزوں کا ادا کرنا قرأۃ مشہورہ میں پے در پے بیان کیا ہے یعنی متتابعات کی قید کے ساتھ اور قرأۃ متواترہ میں متتابعات کی قید نہیں ہے ملاحظہ ہو **فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام** (پ ۷) تو قرأت مشہورہ کو ترجیح دیتے ہوئے تین روزے پے در پے رکھنے پڑیں گے حضرت امام اعظمؒ کا یہی مسلک ہے۔

فائدہ: قراء سبعہ مذکورہ کے علاوہ مزید تین قراء ابو جعفر المدنی یعقوب الحضرمی خلف بزار بغدادی کی قرأت کے بارے میں اختلاف ہے مگر صحیح مختار مشہور قول متواتر ہونے کا ہے لہٰذا اس اعتبار سے ان دس قاریوں کی قرأت قرأت متواترہ کہلائے گی۔

فائدہ: قرأت متواترہ کے تین ارکان ہیں ۱ اتصال سند کے ساتھ ہم تک پہنچے ۲ مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کی

رسم کے مطابق ہو، مصاحف عثمانیہ متفق علیہ قول کے مطابق پانچ ہیں، ۳ نحوی وجوہ میں سے کسی بھی ایک وجہ کے موافق ہو، تینوں میں سے اگر کسی ایک رکن میں خلل ہوگیا تو قرأت متواترہ نہیں کہلائے گی۔

نکتہ: لفظ قرآن بوجہ علمیت اور الف ونون زائدتان کے غیر منصرف ہونا چاہیے حالانکہ قرآن کریم کے اندر قرآن کو قرآنا کہا گیا ہے اِنَّا اَنزَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا یعنی منصرف پڑھا گیا ہے۔

الجواب: قرآن حضور ﷺ کے زمانہ میں علم نہیں تھا (نور الانوار ص ۷) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اسم جنس ہے اور الف لام کے ساتھ علم ہوگیا ہے۔

نکتہ: قرآن کی تعریف میں المکتوب اور المنقول کی قید قید لازمی نہیں ہے کیونکہ نبی ﷺ کے زمانہ میں بلا ان قیدوں کے بھی قرآن متحقق تھا لہٰذا یہ تعریف ان حضرات کے لئے ہے جنہوں نے نبیؐ کا زمانہ نہیں پایا، اور وحی کا مشاہدہ نہیں کیا بعض حضرات نے قرآن کی تعریف میں اعجاز کی بھی قید ملحوظ رکھی ہے یعنی قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ کوئی بھی اس جیسی ایک سورۃ یا آیت نہیں بنا سکتا چنانچہ فأتوا بسورةٍ مِّنْ مّثلهٖ اور فأتوا بآيةٍ مِنْ مِّثْلِهٖ قرآن کا چیلنج ہے اور بعض حضرات نے والسماءِ ذات البروج کے وزن پر والسماءِ ذات الفروج بنائی اور القارعةُ ما القارعةُ کے وزن پر الفيلُ ما الفيلُ وما اَدْرٰكَ ما الفيلُ خرطومُه طويلٌ وذنبهٗ قصيرٌ بنائی جو محض نادانی پر دال ہے۔

نکتہ: قرآن الفاظ کا نام ہے یا معانی کا یا دونوں کا تو اس سلسلہ میں تین قول ہیں ۱ بعض حضرات کہتے ہیں کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف میں المنزل المكتوب المنقول کا استعمال ہوا ہے، ظاہر ہے کہ نازل کئے جانے والے اور لکھے جانے والے اور نقل کئے جانے والے الفاظ ہی ہوتے ہیں نہ کہ معانی نیز قرآن کے اندر انا انزلناه قرآنا عربيا میں بھی نازل ہونے کا ذکر ہے اور نزول کا تعلق الفاظ سے ہے ۲ قرآن صرف معانی کا نام ہے اور دلیل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے باوجود عربی زبان میں قرأت کی قدرت کے فارسی زبان میں نماز کے اندر قرأۃ قرآن کو جائز رکھا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ قرآن ہونے کے لئے الفاظ عربی ضروری نہیں بلکہ الفاظ کی روح یعنی معنی کا ہونا ضروری ہے ۳ جمہور کے نزدیک قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور مذکورہ دونوں دلیلوں کے ملنے سے خود بخود تیسری دلیل بھی بن گئی یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں سے الفاظ کا بھی قرآن ہونا ثابت ہوگیا اور معنی کا بھی، لہٰذا قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نیز قرآن کی آیت وانه لَفِي زبر الاولين (یہ قرآن سابقہ کتب میں موجود ہے) سے یہ ثابت ہورہا ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے کیونکہ پہلی کتب چونکہ غیر عربی زبان میں تھیں اس لئے قرآن کے ان کے اندر موجود ہونے سے مراد یہی ہوگا کہ ان کتابوں میں قرآن کے معانی تھے لہٰذا قرآن کی آیت وانه لفي زبر الاولين سے معانی کا قرآن ہونا ثابت ہوا اور دیگر آیات مثلاً انا انزلناه قرآنا عربياً سے الفاظ کا قرآن ہونا ثابت ہوا۔ اور فریقین اولین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جس طرح المنزل المنقول المكتوب کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے اسی طرح الفاظ کے واسطہ سے ان تینوں کا تعلق معنی سے بھی ہوتا ہے نیز المکتوب بمعنی المثبت ہے اور ثابت لفظ اور معنی دونوں ہوتے ہیں (نور الانوار) اور دوسرے فریق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فارسی زبان میں قرأت قرآن والے قول سے امام ابوحنیفہؒ نے رجوع کرلیا تھا۔

فَصْلٌ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ: فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ اَوْلِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيْصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَفِي تَخْصِيْصِ النَّوْعِ رَجُلٌ وَفِي تَخْصِيْصِ الْجِنْسِ اِنْسَانٌ.

ترجمہ

یہ فصل خاص اور عام کے بیان میں ہے پس خاص وہ لفظ ہے جو اپنے افراد سے قطع نظر معین معنی یا معین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے تخصیص الفرد میں ہمارا قول **زیدٌ** اور تخصیص النوع میں **رجلٌ** اور تخصیص الجنس میں **انسانٌ**۔

تشریح: مِنْ حَيْثُ الْوَضْعِ الفاظ کی چار قسمیں ہیں، دلیلِ حصر: لفظِ موضوع کے معنی ایک ہوں گے یا ایک سے زائد، اگر ایک معنی ہیں تو وہ معنی مُنفرِد عَنِ الْاَفراد ہوں گے یا مشتمل علی الافراد، اول خاص، اور ثانی عام ہے اور اگر معنی ایک سے زائد ہیں تو قرینہ سے کوئی ایک معنی راجح ہوگا یا نہیں اگر راجح ہے تو مؤول ہے ورنہ مشترک ہے (علماء اصول نے خاص ہی کی بحث میں مطلق ومقید اور امر ونہی کو بھی ذکر کیا ہے) خاص وہ لفظ ہے جس کو افراد سے قطع نظر ایک معین معنی یا معین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو، لہٰذا وہ معین معنی اگر معین شخص یا معین شئ ہے جیسے زید تو اس کو خاص الفرد اور خاص العین کہتے ہیں جو خاص کی تین قسموں میں سے ایک ہے اور اگر وہ معین معنی معین نوع ہے انواع میں سے، جیسے مثلاً رجل ایک معین نوع ہے کہ رجل بول کر دوسری نوع مثلاً امرأۃ یا کوئی تیسری نوع مثلاً فرس مراد نہیں لے سکتے اور رجل کے معنی اور مفہوم بھی ایک ہے، جس بناء پر اس کو خاص کہا گیا ہے یعنی مذکر مرد جس میں رجولیت ومردانیت ہو، لہٰذا اس کو خاص النوع کہتے ہیں جو خاص کی دوسری قسم ہے اگر چہ اس کا مصداق علی سبیل البدلیت کثیر افراد ہیں کیونکہ نوع اصولیین کے نزدیک اس کلی کو کہتے ہیں جو کثیرین متفقین بالاغراض پر بولی جائے لہٰذا رجل کے افراد کثیر ہیں مثلاً: زید، عمرو، بکر، امجد وغیرہ مگر رجل ان سب پر علی سبیل البدلیت یعنی یکے بعد دیگرے صادق آئے گا برخلاف عام کے کہ وہ اپنے افراد پر اجتماعی طریقے سے صادق آتا ہے، جیسے مثلاً رجال کہ یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ پر ایک ساتھ بطور شمولیت صادق آئے گا اور افرادِ رجل (نوع) کی غرضیں بھی متحد ہیں مثلاً امام وپیشوا بننا، حکومت کرنا، حدود وقصاص میں گواہ بننا وغیرہ وغیرہ اسی طرح امرأۃ ایک دوسری نوع ہے جن کے افراد عائشہ، فردوس، فاطمہ وغیرہ ہیں، جن کی غرضیں متحد ہیں یعنی گھر کا نظم ونسق چلانا، بچے جننا شوہر کی آنکھوں کی ٹھنڈک بننا **کما فی قولہ تعالیٰ لِتَسْکُنُوا الیھا** (پ۲۱)

نوٹ: اگر کسی کے پاس دو مرد آئیں تو اس کو **جاءنی رجلان** یا **جاءنی انسانان** کہنا پڑے گا نہ کہ **جاءنی رجلٌ** یا **جاءنی انسانٌ**۔

نوٹ: نوع کی مذکورہ تعریف فقہاء کی اصطلاح میں ہے ورنہ مناطقہ کے یہاں نوع کی دوسری تعریف ہے یعنی نوع وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقائق پر **ماھو** کے جواب میں بولی جائے یعنی مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں اور فقہاء اغراض ومقاصد سے بحث کرتے ہیں، اسی طرح جنس کی تعریف میں مناطقہ کے یہاں کہنا پڑے گا کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر **ماھو** کے جواب میں بولی جائے، الغرض بات یہ چل رہی تھی کہ اگر وہ معین معنی معین نوع ہے تو اس کو خاص النوع کہتے ہیں، اور اگر وہ معین معنی مِنْ جملہ اجناس کے کوئی معین جنس ہے تو اس کو خاص الجنس کہتے ہیں، جو خاص کی تیسری قسم ہے جیسے انسان ایک معین جنس ہے اجناس میں سے، کسی بھی جنس کو لاعلی التعیین انسان نہیں کہہ

سکتے اور اس جنس یعنی انسان کے معنی بھی ایک ہیں یعنی حیوان ناطق چنانچہ معنی کے متعین ہونے اور ایک ہونے کی بناء پر ہی اس کو خاص کہا گیا ہے، اور جنس اصولیین کے نزدیک اس کلی کو کہتے ہیں کہ جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر بولی جائے، جیسے انسان کے افراد مرد و عورت ہیں اور ان کی غرضیں بھی الگ الگ ہیں جیسا کہ ابھی ابھی احقر نے عرض کیا ہے اور انسان اپنے افراد پر علی سبیل البدلیت صادق آئے گا نہ کہ عام کی طرح علی سبیل الشمول، لہٰذا خاص کی تین قسمیں ہوگئیں:

۱۔ خاص الفرد (شخص معیّن) جیسے زید، عمرو وغیرہ

۲۔ خاص النوع (نوع معیّن) جیسے رجل، امرأۃ، فرس وغیرہ

۳۔ خاص الجنس (جنس معیّن) جیسے انسان، حیوان وغیرہ

اور یہ تینوں قسمیں **لِمعنًی معلومٍ** میں آگئیں اور **لِمسمًّی معلومٍ** کی قید تخصیص بعد التعمیم ہے، کیونکہ **مسمّٰی معلوم** یعنی شخص معین میں خصوص زیادہ ہے کہ اس کا کوئی فرد بھی نہیں ہوتا، جیسے زید (ذاتِ خاص) یا یوں کہیے کہ **معنی معلوم** سے مراد مفہومات کلیہ ہیں اور **مُسمّٰی معلوم** سے مراد جزئی ہے، لہٰذا اس تفسیر کے مطابق **خاص النوع** و **خاص الجنس** **معنی معلوم** میں آگئیں اور **خاص الفرد** **مُسمّٰی معلوم** میں آگئی، یا یوں کہیے کہ معنی معلوم سے مراد اعراض ہیں یعنی جو قائم بنفسہ نہ ہوں جیسے علم، جہل، سفیدی، سیاہی وغیرہ اور یہ خاص وصفی کہلائے گا، اور **مسمّٰی معلوم** سے مراد جواہر ہیں یعنی جو قائم بنفسہ ہوں جیسے دار، زید، رجل، انسان وغیرہ لہٰذا اس تفسیر کے مطابق **خاص النوع** اور **خاص الجنس** اور **خاص الفرد** تینوں قسمیں **مسمّٰی معلوم** میں آگئیں، یہ تین تفسیریں ہوئیں جو میں نے عرض کی ہیں۔

فوائدِ قیود لفظ کہنے سے موضوع اور مہمل دونوں داخل ہوگئے تھے تو وضع کی قید سے مہمل نکل گیا اور معلوم سے مراد اگر معلوم المراد ہو تو مشترک نکل گیا کیونکہ اس کی مراد معلوم اور متعین نہیں ہوتی بلکہ مشترک اپنے ہر ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے اور علی الانفراد کی قید سے عام نکل گیا کیونکہ وہ افراد سے قطع نظر ہو کر دلالت نہیں کرتا بلکہ افراد کو شامل ہو کر دلالت کرتا ہے اور اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہو تو اب مشترک معلوم کی قید سے خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے یعنی لفظ سے اس کے معنی ظاہر ہوتے ہیں لہٰذا اب مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہو جائے گا یعنی مشترک اور عام دونوں، کیونکہ علی الانفراد کا اس وقت یہ مطلب ہوگا کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو وہ معنی افراد سے بھی منفرد ہو اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہو یعنی خاص کا صرف ایک معنی ہو لہٰذا مشترک نکل گیا کیونکہ مشترک دو یا چند معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور عام کا نکلنا تو ظاہر ہے کہ عام افراد پر مشتمل ہوتا ہے جبکہ خاص افراد سے منفرد ہوتا ہے۔

مزید وضاحت: خاص معنیٔ واحد پر اطلاق کے لئے وضع کیا جاتا ہے مگر وحدت کا صرف یہ مطلب نہیں کہ خاص اس لفظ کو کہیں گے جو افراد میں سے صرف ایک فرد پر بولا جائے بلکہ وحدت کبھی حقیقیہ ہوگی اور کبھی اعتباریہ، وحدتِ حقیقیہ کا مطلب تو یہی ہے کہ خاص صرف ایک متعین شخص پر بولا جائے جیسے زید، خاص الفرد ہے، اور **وحدتِ**

اعتباریہ کی تین قسمیں ہیں خاص النوع، خاص الجنس، خاص العدد۔

خاص الجنس اور خاص النوع کی تعریف مع مثالوں کے گذر چکی ہے اور خاص العدد کو بھی اگر مصنفؒ ذکر فرما دیتے تو بہت اچھا ہوتا، خاص العدد وہ لفظ ہے جو عدد معین کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے تمام اسماء اعداد مثلاً اثنین، عشرۃ، مائۃ، اَلف وغیرہ کہ یہ معین اعداد پر دال ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے اندر دو اور دو سے زائد اجزاء کو لئے ہوئے ہے۔

عزیز طلبہ! یہ سبق ذرا کچھ مشکل ہے، لیکن اگر آپ نے تھوڑی سی توجہ کے ساتھ اس کو پڑھ لیا تو پھر انشاء اللہ یہ آسان ہو جائے گا۔

شعر
جو ہچکچا کے رہ گیا سو رہ گیا ادھر
جس نے لگائی ایڑ وہ خندق کے پار تھا

اختیاری مطالعہ

نکتہ: ۱ وضع کے بعد معنًی کی قید بے سود ہے کیونکہ وضع کا مطلب ہی لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا ہے لہٰذا علیحدہ سے لمعنًی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔

الجواب: وضع میں تجرید ہے یعنی وضع کو معنی سے خالی کرنے کا تصور کر لیا ہے پھر علیحدہ سے بعد میں معنی کو اس کے لئے ثابت کیا ہے۔

نکتہ: ۲ اسماء اعداد مثلاً ثلٰثۃ، عشرون وغیرہ خاص ہیں کیونکہ ان کے معنی متعین ہیں مثلاً ثلٰثۃ کہ اس کے معنی متعین ہونے کے ساتھ ساتھ واحد بھی ہیں یعنی وہ مجموعہ جو تین آحاد سے مرکب ہو لہٰذا اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ ثلٰثۃ کے معنی تو تین کے ہیں نہ کہ ایک کے تو یہ خاص کیسے بن گیا لہٰذا اسمائے اعداد میں وحدت اعتباریہ ہے جس طرح تخصیصُ النوع اور تخصیصُ الجنس میں وحدتِ اعتباریہ ہوتی ہے، البتہ تخصیصُ الفرد میں وحدتِ حقیقیہ ہے۔

اجزاء اور افراد میں فرق: جُزْ اپنے کل پر محمول نہیں ہوتا اور افراد میں سے ہر فرد اپنی کُلّی پر محمول ہوتا ہے مثلاً زید، عمرو، بکر، وغیرہ انسان کے افراد ہیں لہٰذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید انسان ہے عمرو انسان ہے برخلاف اس کے کہ مثلاً پلاؤ کے اجزاء چاول، مصالحہ، گوشت، وغیرہ ہیں، تو ان کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ مصالحہ پلاؤ ہے یا چاول پلاؤ ہے وغیرہ وغیرہ اسی طرح یہ نہیں کہہ سکتے کہ واحد، عشرون ہے یا اثنان، عشرون ہے یا ثلٰثۃ، عشرون ہے لہٰذا واحد، اثنان، ثلٰثۃ وغیرہ عشرون کے اجزاء ہیں نہ کہ افراد، اور تثنیہ بھی خاص میں داخل ہے۔

سوال: خاص و عام کو ایک ہی فصل میں کیوں جمع کیا؟

جواب: کیونکہ دونوں کا حکم قطعی ہے برخلاف مشترک اور مؤوّل کے کہ ان کا حکم قطعی نہیں ہے نیز خاص اور عام معنیٔ واحد پر دلالت کرنے میں شریک ہیں بس فرق اتنا ہے کہ خاص افراد سے قطع نظر ہو کر دلالت کرتا ہے اور عام افراد کی شمولیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے اور رہ گئی خاص کی عام پر تقدیم، تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاص بمنزلہ مفرد کے ہے اور عام بمنزلہ مرکب کے، اور ظاہر ہے کہ مفرد کا حق مرکب پر مقدم ہونا ہے نیز خاص کا حکم جمہور کے درمیان متفق علیہ ہے اور عام کا حکم جمہور کے

درمیان مختلف فیہ ہے، لہٰذا متفق علیہ کو مختلف فیہ پر مقدم کر دیا۔

فائدہ: خاص کی تعریف میں لفظ اَوْ برائے تقسیم ہے نہ کہ برائے شک۔

فائدہ: مصنفؒ کو الخاصُ والعامُ فی الفصل کہنا چاہیے تھا نہ کہ فصلٌ فی الخاص والعام تا کہ ظرفیت درست ہو جاتی۔

جواب: یہاں اعتباری ظرفیت ہے، نہ کہ حقیقی، جیسے زیدٌ فی النعمة میں لَفْظٌ وُضِعَ میں مصنفؒ نے لفظ کے بجائے نظم کیوں استعمال نہیں کیا، الجواب: یہ تعریف مطلق خاص کی ہے نہ کہ محض کتاب اللہ کے خاص کی کہ ادب کی رعایت ضروری ہو

فائدہ: معنی اور مسمّٰی اور مفہوم اور مدلول سب متحد بالذات ہیں یعنی مَا حَصَلَ فی الذہن کو کہتے ہیں البتہ اعتباری فرق ہے کہ معنی اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ لفظ سے اس کا قصد کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جائے تو اس کو مفہوم کہہ دیتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرے تو اس کو مدلول کہہ دیتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اسم اپنے مسمّٰی کے لئے وضع ہوتا ہے تو اس کو مسمّٰی کہہ دیتے ہیں۔

وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ وَاِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا

ترجمہ

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی جماعت کو شامل ہو، یا تو لفظ کے اعتبار سے، جیسے ہمارا قول مسلمون اور مشرکون اور یا معنی کے اعتبار سے، جیسے ہمارا قول مَنْ اور مَا۔

تشریح: عام وہ لفظ ہے جو افراد کی جماعت کو شامل ہو کسی خاص مقدار میں حصر کیے بغیر، خواہ یہ شمول لفظی ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون اور مشرکون وغیرہ کہ ان میں علامتِ جمع واؤ موجود ہے اور یہ دونوں بیک وقت بہت سے افراد مسلمین و مشرکین کو شامل ہیں، اور خواہ یہ شمول معنیً ہو، جیسے مَنْ اور مَا کہ ان میں بظاہر جمع کی کوئی علامت موجود نہیں ہے البتہ معنی کے اعتبار سے اگر ان سے عموم مراد لیا جائے تو یہ عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اگر خصوص کا ارادہ کیا جائے تو یہ خصوص کے لئے بھی استعمال ہو جاتے ہیں، جیسے قرآن میں ہے اَعْبُدُ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ اس آیت میں مَنْ کا مصداق خاص ذات باری تعالیٰ ہے یعنی اور مَا میں سے مَنْ برائے عقلاء اور مَا برائے غیر عقلاء ہے، اور ان دونوں یعنی مَنْ اور مَا میں سے ہر ایک کا استعمال دوسرے کی جگہ بھی ہو جاتا ہے، جیسے وَلَا اَنْتُم عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ میں مَا سے مراد ذات خداوند تعالیٰ ہے، اور مَنْ اور مَا کی طرح اسم جمع مثلاً قوم اور رہط وغیرہ میں بھی معنی کے اعتبار سے عموم ہے نہ کہ لفظ کے اعتبار سے اور اسم جمع کا اطلاق تین اور اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے۔

فوائدِ قیود: كُلُّ لَفْظٍ بمنزلہ جنس کے ہے اس میں خاص اور مشترک دونوں داخل ہو گئے تو **يَنْتَظِمُ** کہہ کر مشترک نکل گیا کیونکہ وہ اپنے معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ اپنے معانی میں سے ہر ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ سے مراد یہاں لفظ موضوع ہے کیونکہ لفظ کی یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے، اس لئے مہمل اس میں داخل ہی نہیں ہوا کہ اس کو نکالنے کی ضرورت پیش آئے اور **جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ** کہہ کر خاص نکل گیا اس لئے کہ وہ افراد کی جماعت پر دلالت نہیں

کرتا اور نہ ہی افراد کو شامل ہوتا ہے بلکہ ایک معین فرد اور متعین معنی پر دلالت کرتا ہے۔
اسی طرح تثنیہ اور اسماء اعداد بھی نکل گئے کیونکہ ان کے افراد نہیں ہوتے بلکہ اجزاء ہوتے ہیں، مصنفؒ کی عبارت کی توضیح مکمل ہوگئی، اب اگر تھوڑا سا وقت آپ حضرات اختیاری مطالعہ میں صرف کر دیں، تو انشاء اللہ معلومات میں اضافہ ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: مسلمون اور مشرکون اور رجالٌ وغیرہ جمع لفظاً کی مثالیں ہیں اور مَنْ ، مَا ، اِنْسٌ ، جِنٌّ ، قومٌ ، رَھْطٌ جمع معنی کی مثالیں ہیں۔

عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ ۱۔ ہر وہ اسم جس پر الف لام استغراقی داخل ہو، جمع ہو یا مفرد، اسم جمع ہو یا اسم جنس، جیسے اَحَلَّ اللّٰہُ البیعَ وَحَرَّمَ الربوٰا کے اندر البیع اور الربوٰا الفاظ مفردہ پر الف لام استغراقی داخل ہے اسی طرح و المطلقاتُ یتربصن بانفسھن ثلثة قروء میں المطلقات جمع پر الف لام استغراقی داخل ہے جو عام ہونے کی وجہ سے مطلقہ قبل الدخول وبعد الدخول دونوں کو شامل ہے پھر یا اَیُّھَا الَّذِینَ اٰمَنُوْا اذَا نکحتمْ المومنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فمالکم علیھن من عِدَّةٍ الخ سے مطلقہ قبل الدخول کو خارج کیا گیا کہ اس پر کوئی عدت واجب نہیں۔

۲۔ ہر وہ اسم جس پر الف لام جنسی داخل ہو (عند البعض) جیسے الرجلُ خیرٌ من المرأة میں الرجل پر الف لام جنسی داخل ہے۔

۳۔ جمع منکّر (عند البعض) جیسے لو کَان فیھما آلھةٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا کے اندر آلھةٌ۔

۴۔ ہر وہ اسم (جمع ہو یا مفرد) جو معرفہ کی طرف مضاف ہو اور اضافت برائے استغراق ہو، جیسے یوصیکم اللّٰہ فی اولادکم میں اولاد مذکر ومؤنث دونوں کو عام ہے۔

۵۔ اسماء شرط واسماء استفہام جیسے فَمَنْ شَھِدَ مِنکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ کے اندر مَنْ شرطیہ ہر صحیح اور مریض نیز مقیم اور مسافر سب کو عام ہے پھر فمن کانَ منکم مریضًا او علیٰ سفر فعدةٌ مِنْ ایَّام اُخَر سے اس کی تخصیص ہوئی، اور مَنْ یُقرضُ اللّٰہ قرضًا حسنًا کے اندر مَنْ استفہامیہ عام ہے۔

۶۔ اسماء موصولات جبکہ متعین افراد پر دلالت نہ کرے، جیسے الذین یاکلون الربوٰا الخ

۷۔ ایسا نکرہ جس کی صفت عام ہو، جیسے رجلٌ یَاْتِینِی فلہٗ درھمٌ میں رجلٌ۔

۸۔ نکرہ تحت النفی جیسے لارجلَ فی الدار، نکرہ تحت النہی جیسے لا تُصلِّ علیٰ احدٍ منھم، نکرہ فی الاثبات (بعض مواقع میں) جیسے علمتْ نفسٌ ما اَحضَرَتْ اور نکرہ تحت الشرط بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کی مثال بھی عَلِمَتْ نفسٌ مَّا اَحْضَرَتْ ہی بن جائے گی کیونکہ علمتْ نفسٌ تحت الشرط واقع ہے یعنی اذا الشمسُ کوِّرتْ الخ کے تحت لہٰذا لفظ نفسٌ میں عموم مراد ہوگا۔

۹۔ وہ اسم جس کی طرف لفظ کُلٌّ اور جمیع یا ان جیسے الفاظ کی اضافت کی جائے جیسے کُلُّ عَبْدٍ (ہر ہر غلام) اور اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو اس وقت کُلٌّ عموم اجزاء کا فائدہ دیتا ہے جیسے کُلُّ العبد (غلام کے بدن کے تمام اجزاء) اور رہا لفظ

جمیعٌ تو اس کے اندر حکم کا تعلق مضاف الیہ کے مجموعہ سے ہوگا جیسے جمیعُ مَنْ فازَ بالامتحان فلهٗ درهمٌ (لہٰذا دس یا کم وبیش طالب علم اگر امتحان میں کامیاب ہوئے تو ان تمام کو مجموعی اعتبار سے ایک درہم ملے گا نہ کہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ ایک ایک درہم۔

۱۵ وہ اسماء جو جمعیت پر دلالت کریں جیسے قومٌ رهطٌ جماعةٌ جمعٌ جميعٌ معْشرةٌ عامّةٌ وغیرہ۔

النحو واللغة: ینتظم باب افتعال سے مضارع کا واحد مذکر غائب ہے لفظاً ای انتظاما لفظیًّا اور معنًی ای انتظاماً معنویًّا لامحالة، لا لائے نفی جنس محالہ اسم، اور خبر محذوف ہے مثلاً موجودٌ وغیرہ فصلٌ فی الخاص و العام هذا مبتدا محذوف ہے اور فصلٌ خبر اور فی الخاص و العام متعلق کائنٌ کے ہوکر فصلٌ کی صفت، نیز فصلٌ کو مبتدا بنانا اور فی الخاص و العام کو خبر بنانا بھی درست ہے اور مبتدا کا نکرہ ہونا اس وجہ سے صحیح ہے کہ اس سے ایک نئی بات بتلانا مقصود ہے۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِه لَامُحَالَةَ فَاِنْ قَابَلَهٗ خَبَرُ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسُ فَاِنْ اَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُوْنِ تَغْيِيْرٍ فِيْ حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَاِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَايُقَابِلُهٗ مِثَالُه فِيْ قَوْلِه تَعَالٰى يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ فَاِنَّ لَفْظَةَ الثَّلٰثَةِ خَاصٌّ فِيْ تَعْرِيْفِ عَدَدٍ مَعْلُوْمٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِه وَلَوْحُمِلَ الْاَقْرَاءُ عَلَى الْاَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّانِيْثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّهٗ جَمْعُ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِّ لِاَنَّ مَنْ حَمَلَهٗ عَلَى الطُّهْرِ لَايُوْجِبُ ثَلٰثَةَ اَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَيْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَالَّذِىْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ.

ترجمہ

اور کتاب اللہ کے لفظِ خاص کا حکم اس پر قطعی ویقینی طور سے عمل کا واجب ہونا ہے پس اگر خبر واحد یا قیاس خاص کے مقابل ومعارض ہو جائیں تو اگر خاص کے حکم میں تبدیلی (کمی زیادتی) کئے بغیر دونوں پر عمل کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ (یعنی اگر دونوں پر عمل ممکن نہ ہو تو) کتاب اللہ (کے خاص) پر عمل کیا جائے گا اور اس (خبر واحد یا قیاس) کو جو کتاب اللہ کے خاص کے معارض ہو، ترک کر دیا جائے گا، خاص کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول یَتَرَبَّصْنَ بِاَنفسِهِنَّ ثلٰثةَ قروءٍ میں ہے کیونکہ لفظ ثلٰثة متعین عدد (تین) کی معرفت میں خاص ہے، لہٰذا اس پر عمل واجب ہے، اور اگر اَقراء یعنی قروء کو اَطہار پر محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ اسی طرف گئے ہیں، اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض (استعمال کے اعتبار سے) اور کتاب اللہ جمع کو بیان کرنے میں مؤنث لفظ کے ساتھ وارد ہوئی (یعنی ثلٰثة قروء کے اندر قروء صیغۂ جمع کو ثلٰثة مؤنث لفظ کے ساتھ بیان فرمایا ہے) جس نے اس بات پر دلالت کی کہ قروءٌ مذکر کی جمع ہے اور وہ طہر ہے تو (اگر امام شافعیؒ کی اس بات کو تسلیم کرلیا جائے اور اَقراء کو اَطہار پر محمول کرلیا

جائے) اس خاص پر ترکِ عمل لازم آئے گا، اس لئے کہ وہ حضرات (شوافع) جنہوں نے لفظِ قروء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے بلکہ دو طہر اور تیسرے طہر کا بعض حصہ ثابت ہو سکے گا اور وہ (تیسرا طہر) وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

تشریح: مصنفؒ خاص کی تعریف سے فارغ ہو کر اب خاص کا حکم اور اس کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں، خاص کا حکم، کتاب اللہ کے خاص پر قطعی طریقے سے عمل کرنا واجب ہے گویا یہ احتمال غیر کو قطع کر دیتا ہے اور یہ مشائخ عراق اور شیخین کا مذہب ہے اور مشائخ سمرقند اور اصحاب شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خاص سے حکم قطعی ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم ظنی ثابت ہوتا ہے کیونکہ ہر لفظ میں مجاز کا احتمال رہتا ہے اور احتمال کے ساتھ قطعیت ثابت نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس احتمال پر کوئی دلیل نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ورنہ پھر تو شریعت کے تمام احکام مشکوک ہو کر رہ جائیں گے حالانکہ الفاظ کی وضع ہی معانی پر دلالت کرنے کے لئے ہوئی ہے، لہٰذا اگر کتاب اللہ کے خاص اور خبر واحد یا قیاس کا بظاہر معارضہ اور مقابلہ ہو جائے تو اگر تطبیق کی کوئی شکل خاص کے حکم میں تغیر کئے بغیر ممکن ہو یعنی اگر ایسی کوئی صورت ممکن ہو کہ کتاب اللہ کے خاص پر بھی عمل ہو جائے اور حدیث یا قیاس پر بھی عمل ہو جائے تو دونوں میں تطبیق دیدی جائے گی، یعنی دونوں پر عمل کر لیا جائے گا اور اگر تطبیق وجمع کی کوئی شکل نظر نہ آئے تو کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد وقیاس (لغوی وشرعی) کو ترک کر دیا جائے گا، مثال وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ اس آیت میں اُس آزاد عورت کی عدت کا بیان ہے جس کو بعد خلوتِ صحیحہ ایک یا دو طلاق رجعی یا بائنہ دیدی گئی ہو اور اس کو حیض بھی آتا ہو تو اس عورت کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے امام صاحبؒ اس عورت کی عدت تین حیض قرار دیتے ہیں اور امام شافعیؒ تین طہر، اور دونوں حضرات کا مستدل یہی آیتِ مذکورہ ہے، اس آیت کے اندر لفظ قُرُوْء استعمال ہوا ہے جو قُرْءٌ کی جمع ہے جس کے معنی حیض اور طہر دونوں آتے ہیں یعنی یہ لفظ مشترک ہے امام ابوحنیفہؒ اس سے حیض مراد لیتے ہیں اور امام شافعیؒ طہر، چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں لفظ ثلاثۃ عددِ معلوم کی معرفت میں خاص ہے یعنی لفظ ثلٰثۃ معین عدد یعنی دو سے زائد اور چار سے کم کو بتلاتا ہے یعنی تین کو، لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہے اور عمل اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب کہ لفظ قروء سے مراد حیض ہو اور عدت حیض کے ذریعے سے گذاری جائے کیونکہ اگر عدت طہر کے ذریعے سے گذاری جائے اور اَقْراء کو اَطْہار پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے بایں قیاس کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض اور قرآن جمع کو بیان کرنے میں یعنی قروء کو بیان کرنے میں مؤنث لفظ یعنی ثلٰثۃ مؤنث استعمال کرنے کے ساتھ وارد ہوا، ظاہر ہے کہ قرآن شریف کے اندر ثلٰثۃ قروء مذکور ہے اور ثلٰثۃ مؤنث ہے، جس نے اس بات پر دلالت کر دی کہ قروء مذکر کی جمع ہے یعنی قرء بمعنی طہر کی تاکہ ممیز اور تمیز میں مخالفت باقی رہے کیونکہ نحو کا یہی قاعدہ ہے کہ تین سے لیکر دس تک کے ممیز وتمیز میں مخالفت ہوتی ہے لہٰذا جب ثلٰثۃ مؤنث ہے تو اس سے یہی پتہ چلا کہ قروء مذکر ہے اور قروء اسی شکل میں مذکر ہو گا جبکہ اس سے مراد اَطْہار ہو نہ کہ حیض لہٰذا ثابت ہو گیا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدت بذریعہ اَطْہار گذاری جائے

گی نہ کہ بذریعۂ حیض، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر عدت طہر سے گذاری جائے اور ثلٰثۃ قروء میں قروء یعنی اَقْرَاء کو اَطْہار پر محمول کیا جائے تو کتاب اللہ کے خاص پر ترکِ عمل لازم آئے گا کیونکہ جنہوں نے لفظ قروء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہروں کو ثابت نہیں کر سکیں گے بلکہ دو طہر اور تیسرے کا بعض حصہ ثابت ہوگا اور تیسرے سے مراد وہ ہے جس میں طلاق پڑی ہے، مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر عدت طہر کے ذریعے شمار کی جائے، اور طلاقِ شرعی بھی طہر ہی میں دی جائے گی تو جس طہر میں طلاق دی ہے اس کی دو صورتیں ہیں، اس طہر کو عدت میں شمار کیا جائے یا عدت میں شمار نہ کیا جائے لہٰذا اگر اس طہر کو بھی عدت میں شمار کریں جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور اس کے علاوہ بقیہ دو طہر مزید عدت میں شامل کئے جائیں تو اس صورت میں تقریباً اڑھائی طہر ہوتے ہیں یعنی دو طہر مکمل اور تیسرے کا بعض حصہ، کیونکہ جس طہر میں طلاق دی ہے ظاہر ہے کہ اس کا کچھ نہ کچھ حصہ گذر ہی چکا ہوگا مثلاً فرض کرلو کہ نصف طہر گذر چکا ہے اور دو طہر اس کے علاوہ اور گذارے جائیں تو ڈھائی طہر ہو گئے اور اگر اس طہر کے علاوہ جس میں طلاق دی ہے مزید تین طہر عدت میں شمار کئے جائیں تو اب ساڑھے تین طہر ہو گئے ظاہر ہے کہ ثلٰثۃ کے موجب پر دونوں شکلوں میں سے کسی شکل میں بھی عمل نہ ہو پایا لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدت حیض کے ذریعہ سے گذاری جائے گی کیونکہ طہر کے ذریعے عدت گذارنے میں ڈھائی طہر ہوتے ہیں یا ساڑھے تین، حالانکہ آیت میں لفظ ثلٰثۃ خاص ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جب کہ طہر میں طلاق دیکر عدت حیض کے ذریعے سے شمار کی جائے اور حدیث اور قیاس سے بھی عدت حیض ہی کے ذریعے گذارنا ثابت ہے، حدیث یہ ہے جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے روایت کی گئی ہے **طلاقُ الامۃِ ثنتانِ وعدَّتُھا حیضتانِ** باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں، ظاہر ہے کہ آزاد عورت اور باندی کے درمیان عدت گذارنے کے سلسلہ میں تو کوئی فرق نہیں ہے بس فرق صرف اتنا ہے کہ باندی کا حق آزاد عورت کے مقابلہ میں نصف ہے تو قیاس کے اعتبار سے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت بھی ڈیڑھ حیض ہوئی مگر چونکہ طلاق اور حیض میں تجزی نہیں ہے اس لئے بجائے ڈیڑھ کے طلاق اور عدت دونوں چیزیں دو دو عدد کر دی گئیں لہٰذا آزاد عورت اور باندی کے درمیان مقدار میں تو تفاوت ہوگا نہ کہ اصل عدت میں، لہٰذا باندی اور آزاد عورت دونوں کا حیض سے عدت گذارنا ثابت ہو گیا، حنفیہ کی ایک دلیل یہ حدیث ہے، کہ نبی ﷺ نے فرمایا **المستحاضۃُ تدعُ الصلوٰۃ ایامَ اَقْرائِھا اَیْ اَیَّامَ حَیْضِھا** مستحاضہ عورت ایام حیض میں نماز ترک کرے گی، غور فرمائیے کہ حدیث کے اندر اَقْرَاء سے حیض مراد ہے، **وقولہ علیہ السلام لفاطمۃ اذا اتاکِ قرءُكِ فَدَعِی الصلوٰۃَ** یہاں بھی قرء سے مراد حیض ہے (قدوری) اور قیاس کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ عدت حیض کے ذریعے سے ہو کیونکہ یہ عدت براءتِ رحم کا پتہ لگانے کے لئے ہے اور براءتِ رحم کا پتہ حیض سے ہوگا نہ کہ طہر سے۔ (بدائع ص ۲۰۷، ج ۳)

امام شافعیؒ کا مسلک اور دلیل: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عدت طہر کے ذریعہ گذاری جائے گی اور دلیل میں قیاسِ لغوی کو پیش کرتے ہیں کہ نحو کا قاعدہ ہے کہ تین سے لیکر دس تک کا ممیز یعنی عدد تذکیر و تانیث میں تمیز یعنی معدود کے

خلاف ہوتا ہے جیسے سَبعَ لیالٍ وثمانیةَ ایامٍ کے اندر لیالٍ مؤنث ہے تو لفظ سبعَ کو مذکر لایا گیا ہے اور لفظ ایام چونکہ مذکر ہے تو لفظ ثمانیۃ کو مؤنث لایا گیا ہے لہٰذا یہاں ثلاثۃ کو مؤنث استعمال کرنے سے معلوم ہوا کہ قروءٌ مذکر کی جمع ہے یعنی قرءٌ بمعنی طہر کی کیونکہ اگر قروءٌ کو حیض کے معنی میں لیا جائے تو چونکہ حیض مؤنث ہے اس لئے عدد اور معدود یعنی ممیّز اور تمیز دونوں کا مؤنث ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ قاعدۂ نحویہ کے بالکل خلاف ہے، بالفاظِ دیگر قرء اور حیض دونوں مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی مخصوص خون کے ہیں یعنی حیض کے معنی بھی مخصوص خون کے ہیں اور قرءٌ کے دونوں معانی میں سے بھی ایک معنی خون کے ہیں اور ان دونوں میں سے ایک لفظ یعنی حیض مؤنث ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کے مؤنث ہونے سے دوسرے کا بھی مؤنث ہونا لازم آئے گا تاکہ معنیً ترادف کی طرح لفظاً بھی ترادف رہے لہٰذا اس صورت میں ثلٰثۃ اور قروء دونوں کا مؤنث ہونا لازم آیا اور یہ قاعدۂ نحویہ کے خلاف ہے کہ ممیّز و تمیز دونوں مؤنث ہوں بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر تمیز مذکر ہے تو ممیّز کو مؤنث لایا جاتا ہے اور اگر تمیز مؤنث ہے تو ممیّز کو مذکر لایا جاتا ہے اس لئے قروء کو اطہار کے معنی میں لیا جائے تاکہ قاعدہ نحویہ کی رعایت باقی رہے ظاہر ہے جب قروء بمعنی اَطہار ہے تو وہ مذکر ہو گیا اور عدد مؤنث ہے یعنی ثلاثۃ لہٰذا قاعدہ نحویہ سے مطابقت ہو گئی اور عدت طہر کے ذریعہ گزارنا ثابت ہو گیا۔

جواب امام صاحبؒ کی طرف سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس قیاسِ نحویہ کو کتاب اللہ کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص یعنی ثلٰثۃ پر صرف اسی شکل میں عمل ممکن ہے جبکہ عدت حیض کے ذریعہ گذاری جائے، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں قاعدۂ نحویہ کی بھی خلاف ورزی نہیں ہے کیونکہ قروء مذکر ہی ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ دو مترادف الفاظ جن کے معانی متحد ہوں ان دو لفظوں میں سے ایک مذکر ہو اور دوسرا مؤنث، جیسے بُرٌّ اور حنطةٌ کے معنی گیہوں کے ہیں اور ان دونوں میں سے ایک لفظ مذکر ہے یعنی بُرٌّ اور دوسرا لفظ مؤنث ہے یعنی حنطةٌ اسی طرح عینٌ اور ذَھَبٌ بمعنی سونا، عَینٌ مؤنث ہے اور ذھَبٌ مذکر، اسی طرح قرءٌ اور حیضٌ بھی ہوگا کہ دونوں کے معنی مخصوص خون کے ہیں اور حیض مؤنث ہے اور قرءٌ مذکر، اور اسی تذکیر کا اعتبار کرتے ہوئے ثلٰثةٌ کو مؤنث لایا گیا ہے **یقال ثلاثة قروء وثلاث حیض**، لہٰذا قاعدۂ نحویہ کی بھی خلاف ورزی نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ قروءٌ لفظوں کے اعتبار سے مذکر ہے جس بناء پر ثلٰثۃ کو مؤنث لایا گیا ہے۔ (بدائع ص ۳۰۶، ج ۳)

امام شافعیؒ کی دوسری دلیل: امام شافعیؒ کی ایک دلیل یہ ہے کہ قرآن کی آیت **فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَاَحْصُوا العِدَّةَ** میں لِعِدَّتِهِنَّ کے اندر لام برائے توقیت ہے اَیْ بوَقتِ عِدَّتِهِنَّ یعنی عورتوں کو ان کی عدت کے وقت طلاق دو، معلوم ہوا کہ عدت اور طلاق کا وقت ایک ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ طلاقِ مشروع کا وقت طہر ہے نہ کہ حیض، لہٰذا عدت کا وقت بھی طہر ہوگا نہ کہ حیض، الجواب: امام صاحبؒ کے نزدیک **فطلقوھن لعدتھن** میں لام برائے سبب ہے، یعنی عورتوں کو ان کی عدت کی وجہ سے طلاق دو یعنی عدتوں کے دراز ہونے کا خیال رکھتے ہوئے یعنی

ایسے طہر میں طلاق دو، جس میں وطی نہ کی ہو ورنہ استقرارِ حمل ہو کر عدت کے طویل ہونے کا خطرہ ہے۔

فائدہ: غیر ذوی العقول کی جمع واحد مؤنث کے حکم میں ہوتی ہے مگر عدد اور معدود کے قاعدہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا کوئی شخص یہ اعتراض نہ کرے کہ مثلاً قروء جب غیر ذوی العقول کی جمع ہے تو مؤنث کے حکم میں ہوگی لہٰذا عدد کو مذکر لانا چاہیے اور **ثلاث قروءٍ** کہنا چاہیے، طلبۂ عزیز! یہاں تک عبارت کی تشریح مکمل ہو چکی، اب بیدار مغزی کے پیشِ نظر چند اعتراضات اور جوابات اختیاری مطالعہ کے ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں۔

اختیاری مطالعہ

نکتہ: خاص کا حکم قطعی ہے اور قطعی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ۱ قطعی یعنی جس میں غیر کا احتمال نہ ہو نہ احتمالِ قریب اور نہ احتمالِ بعید، نہ ناشی عن الدلیل اور نہ ناشی بغیر الدلیل ۲ قطعی یعنی جس میں غیر کا احتمال نہ ہو وہ احتمال جو ناشی عن الدلیل ہو یہاں یہی معنی مراد ہیں لہٰذا خلاصہ یہ ہوا کہ خاص کا حکم قطعی ہے کہ وہ غیر کا یعنی مجاز کا احتمال نہیں رکھتا یعنی وہ احتمال جو ناشی عن الدلیل ہو، اور وہ احتمال جو ناشی بغیر الدلیل ہو وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے، جیسے نص اور ظاہر کے بیان میں آپ پڑھیں گے کہ ان پر عمل کرنا واجب ہے تخصیص وتاویل (مجاز) کے احتمال کے ساتھ ساتھ، خواہ ظاہر ونص عام ہوں یا خاص، لہٰذا اب یہ اعتراض پیدا نہ ہوگا کہ جب نص وظاہر (جو کبھی عام کے صیغہ کے ساتھ ہوتے ہیں اور کبھی خاص کے صیغہ کے ساتھ) میں احتمال غیر ہے تو وہ ظنی ہو گئے قطعی نہ رہے تو جواب یہی ہے کہ یہ احتمال غیر بلا دلیل ہے جو قطعیت میں مضر نہیں ہے فَانْدَفَعَ الاشکالُ، ترجیح اس مذہب کو ہے کہ حکم ظاہر ونص کا قطعی ہے اور احتمال سے مراد وہ احتمال ہے جو بلا دلیل ہو معلوم ہوا خاص بھی مجاز کا احتمال رکھتا ہے مگر وہ احتمال جو ناشی بغیر الدلیل ہو البتہ خاص بیانِ تقریر وتغییر کا احتمال رکھتا ہے۔ (نور الانوار ص ۸۶/۱۵ متن وحاشیہ)

نکتہ: اعتراض، اگر حالتِ حیض میں کسی نے طلاق دے دی تو بالاتفاق یہ حیض عدت میں شمار نہ ہوگا لہٰذا حنفیہ کے نزدیک بھی عدت تین حیض سے زائد ہو گئی، لہٰذا اے حنفیوں بس تم ہمارے اوپر ہی اعتراض کرتے ہو: ؎

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام ☆ تم قتل بھی کرتے ہو تو چرچا نہیں ہوتا

دفع: یہاں طلاقِ شرعی کی عدت کا بیان ہے یعنی جو بحالتِ طہر ہو لہٰذا یہ طلاق بدعی ہے، نیز مسلمان سے حالت حیض میں طلاق کا وقوع نادر ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ معترض کا اعتراض بجا ہے کہ عدت تین حیض نہ رہی بلکہ زیادہ ہو گئی، تو جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی مجبوراً ہے کیونکہ حیض اول جس میں طلاق پڑی ہے اس کو اگر عدت میں شمار کریں تو وہ ناقص ہے لہٰذا اس کی تکمیل کے لئے کچھ چوتھا حیض ماننا پڑے گا اور حیض واحد میں تجزی نہیں ہے اس لئے چوتھا حیض عدت میں شمار ہوگا اور پہلا حیض کالعدم ہوگا۔

نکتہ: اب اگر کوئی شخص امام شافعیؒ کی طرف سے یہ کہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی لفظ ثلٰثۃ پر عمل ممکن ہے اور اس کی شکل یہ ہے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے اس کو عدت میں شمار کرنے کے ساتھ ساتھ ادنیٰ طہر کو کامل طہر مان لیا جائے مگر معترض کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ امام شافعیؒ ادنیٰ طہر کو کامل طہر نہیں مانتے جیسا کہ امام شافعیؒ تیسرے طہر کے شروع ہونے کے بعد طہر کے تھوڑے سے حصہ کو کامل طہر نہیں مانتے کہ کامل طہر تسلیم کر کے شروع طہر میں ہی دوسرے آدمی سے اس معتدہ کے نکاح کو جائز قرار دیدیا جائے بلکہ امام شافعیؒ تیسرا طہر مکمل ہونے کے بعد عدت پوری ہونے کے قائل ہیں، لہٰذا ادنیٰ طہر کو کامل طہر نہیں کہا

جا سکتا۔

نکتہ: اگر کسی عورت کو کئی ماہ تک حیض نہ آئے تو اب اس کی عدت کس طرح ہوگی؟

جواب حیض کا انتظار کرے اور مکمل تین حیض گذارے کیونکہ مہینے کے ذریعہ عدت یا تو نابالغ لڑکی کی ہے جس کو حیض آنا شروع ہی نہ ہوا ہو یا بوڑھی کی ہے جس کو حیض آنا بند ہوگیا ہے، چنانچہ قرآن میں ہے **وَالّٰئِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ الٰی آخرہٖ** یا پھر ایسی عورت کی عدت مہینوں کے ذریعہ ہوگی جس کو حیض ہی نہ آتا ہو (صغیرہ وآئسہ نہ ہونے کے باوجود) (بدائع الصنائع ص۳۰۴، ج۳) اور عدت وفات چار ماہ دس دن ہیں اور حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور مطلقہ قبل الدخول کی عدت کچھ نہیں۔

نیز آیت مذکورہ **واللائی لم یحضن** سے معلوم ہوا کہ وہ عورت جس کو حیض نہ آتا ہو اس کی عدت مہینوں سے گذاری جائے گی لہٰذا اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جس عورت کو حیض آتا ہو اس کی عدت حیض سے ہوگی نہ کہ طہر سے۔

اعتراض: متن کے اندر **وبعض الثالث** کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے وہ تین طہروں میں سے تیسرا ہے حالانکہ وہ تو پہلا طہر ہے بقیہ دو طہر بعد میں شروع ہوں گے۔

جواب **بعض الثالث** میں **الثالث** کا مطلب یہ ہے کہ یہ طہر جس میں طلاق دی گئی تین میں سے ایک ہے **الثالث** کا لفظ اس بات کا مقتضی نہیں کہ وہ وجود میں بھی مؤخر ہو۔

فائدہ: الحیض فی اللغۃ السیلان وفی الشرع عبارۃٌ عن الدم الذی ینفضہُ رحمُ بالغۃٍ سلیمۃٍ عن الداء والصغر۔

نکتہ: **فان قابلہ خبر الواحد الخ** مقابلہ سے مراد محض صورتاً مقابلہ ہے ورنہ خبر واحد اور قیاس کا قرآن سے مقابلہ مقابلہ نہیں کہلائے گا کیونکہ خبر واحد اور قیاس ظنی چیزیں ہیں اور کتاب اللہ قطعی ہے اور ظنی کا قطعی سے مقابلہ نہیں ہوسکتا، خبر واحد تو اس لئے ظنی ہے کہ اس کے نبیؐ سے اتصال میں شبہ ہے اور قیاس محض رائے کا نام ہے اور رائے میں شبہ ہونا ظاہر ہے اور جس میں شبہ ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے۔

الترکیب: **ولو حُمِلَ الاقراءُ الخ** شرط، **لزم ترک العمل بھٰذا الخاص** جزاء، **دلّ علٰی انّہٗ** شرط محذوف کی جزاء ہے یعنی **اذا ورد الکتاب فی الجمع بلفظ التانیث** کی **والّا یُعملُ ای وان لم یُمکن الجمعُ بینھما۔**

اللغۃ: **قابَلَ** باب مفاعلت سے ماضی کا واحد مذکر غائب **یتربَّصن** باب تفعل سے مضارع کا جمع مؤنث غائب۔

فَیُخَرَّجُ عَلٰی ھٰذَا حُکْمُ الرَّجْعَۃِ فِی الْحَیْضَۃِ الثَّالِثَۃِ وَزَوَالُہٗ وَتَصْحِیْحُ نِکَاحِ الْغَیْرِ وَاِبْطَالُہٗ وَحُکْمِ الْحَبْسِ وَالْاِطْلَاقِ وَالْمَسْکَنِ وَالْاِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِاُخْتِھَا وَاَرْبَعِ سِوَاھَا وَاَحْکَامُ الْمِیْرَاثِ مَعَ کَثْرَۃِ تَعْدَادِھَا۔

ترجمہ

پس اس اختلاف (مذکور) کی بناء پر تیسرے حیض میں رجعت کا حکم متفرع کیا جائے گا (یعنی احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں رجعت کرنا جائز ہے) اور حکمِ رجعت کا زائل اور ممنوع ہونا (شوافع کے نزدیک) اور غیرِ زوج کے

نکاح کا صحیح قرار دینا (شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں) اور اس نکاح کو باطل اور ناجائز قرار دینا (احناف کے نزدیک) اور (عدت کے مکان میں) ٹھہرے رہنے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور رہائی کا حکم (شوافع کے نزدیک) اور سکنٰی اور نفقہ دینے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور خلع کرنے اور طلاق دینے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور شوہر کا اس معتدہ کی بہن سے نکاح کرنے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کا حکم (شوافع کے نزدیک) اور میراث کے احکام ان کی کثیر مقدار وشمار کے ساتھ (اسی اختلاف مذکور پر متفرع ہوتے ہیں)

تشریح: فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الخ اسی اختلاف مذکور کی وجہ سے کہ احناف کے نزدیک عدت حیض سے گذاری جائے گی اور شوافع کے نزدیک طہر سے بہت سے مسائل میں احناف اور شوافع کے مابین اختلاف واقع ہوگا، یعنی جبکہ عورت کو طہر میں طلاق دی ہو اور اب وہ عورت تیسرا طہر مکمل کرنے کے بعد تیسرا حیض گذار رہی ہو تو چونکہ شوافع کے نزدیک تین طہر مکمل ہونے کی وجہ سے اس کی عدت پوری ہوگئی اور حنفیہ کے نزدیک ابھی عدت باقی ہے کیونکہ اس تیسرے حیض کے ختم ہونے پر عدت پوری ہوگی لہٰذا مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف ہوگا۔

۱۔ حکم الرجعة الخ اگر ایک یا دو طلاق رجعی دے رکھی تھی تو شوہر تیسرے حیض میں رجعت کرسکتا ہے حنفیہ کے نزدیک، کیونکہ عورت ابھی عدت میں ہے اور عدت میں رجعت جائز ہے نہ کہ شوافع کے نزدیک کیونکہ شوافع کے نزدیک تیسرا حیض شروع ہوتے ہی تین طہر مکمل ہو گئے اور اس عورت کی عدت ختم ہوگئی اور عدت کے بعد شوہر کو رجعت کا استحقاق نہیں رہتا مصنفؒ کا وزوالہٗ سے یہی بتلانا مقصود ہے کہ شوافع کے نزدیک حق رجعت باطل ہوگیا۔

۲۔ وتصحیحُ نکاح الغیر الخ کوئی شخص اس عورت سے تیسرے حیض میں نکاح کرنا چاہے تو شوافع کے نزدیک نکاح کرنا صحیح ہے کیونکہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے اور حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی اور ظاہر ہے کہ عدت میں کسی دوسرے کا نکاح صحیح نہیں ہوتا۔

۳۔ وحکمُ الحبس والاِطلاقِ حنفیہ کے نزدیک تیسرے حیض میں وہ عورت عدت ہی کے مکان میں رہے گی ابھی اس کی رہائی نہیں ہوگی اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے وہ عدت کے گھر سے نکلنے کی مختار ہوجائے گی جہاں وہ جانا چاہے جاسکتی ہے لہٰذا عورت کا حبس ہمارے نزدیک ہوگا اور اطلاق یعنی اس کی رہائی امام شافعیؒ کے نزدیک۔

۴۔ والمسکنِ والانفاق حنفیہ کے نزدیک تیسرے حیض میں بھی اس کو جائے سکونت (رہنے کے لئے جگہ) اور نفقہ (خرچ) دینا پڑے گا کیونکہ ابھی اس عورت کی عدت باقی ہے اور شوافع کے نزدیک کچھ نہیں دینا پڑے گا کیونکہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے۔

۵۔ والخلعِ والطلاقِ تیسرے حیض میں مطلِّق اس معتدہ سے خلع کرسکتا ہے اور اگر کوئی طلاق باقی ہو تو اس کو بھی دے سکتا ہے حنفیہ کے مذہب کے مطابق، کیونکہ ابھی وہ عورت عدت میں ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ عدت ختم

ہوکر جدائیگی ہوگئی ہے اس لئے وہ اب نہ تو خلع کرسکتا ہے اور نہ ہی کوئی طلاق دے سکتا ہے۔

۶ **وتزوج الزوج الخ** تیسرے حیض میں شوافع کے نزدیک وہ مطلق اس کی بہن سے شادی کرسکتا ہے کیونکہ یہ عورت تو نکاح میں نہیں رہی کہ جمع بین الاختین لازم آئے جس کو قرآن میں حرام قرار دیا گیا ہے، **قال اللہ تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختین** دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا حرام ہے نیز طلاق دینے والا اس عورت کے علاوہ چار عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھ سکتا ہے شوافعؒ کے نزدیک، کیونکہ یہ معتدہ تو اب نکاح میں نہیں رہی کہ پانچ عورتوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا لازم آئے اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ یہ عورت ابھی عدت میں ہے تو وہ مطلق اس معتدہ کے علاوہ چار عورتوں کو مزید نکاح میں جمع نہیں کرسکتا کیونکہ پانچ عورتوں کا جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے، البتہ اس موجودہ عورت کے علاوہ مزید تین عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھ سکتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس معتدہ کے تیسرے حیض گذارنے کے زمانہ میں شوہر اس کی بہن سے شادی نہیں کرسکتا کیونکہ جمع بین الاختین لازم آئے گا اور جمع بین الاختین جائز نہیں ہے۔

۷ **واحکام المیراث الخ** اس عورت کے تیسرے حیض میں رہتے ہوئے اگر طلاق دینے والے کا انتقال ہوجائے تو چونکہ ابھی احناف کے نزدیک عدت باقی ہے تو یہ معتدہ وراثت کی مستحق ہوگی اور وارث کے لئے چونکہ وصیت کرنا جائز نہیں اس لئے اس معتدہ کے حق میں مرنے والا وصیت نہیں کرسکتا حدیث میں ہے **لَا وَصِیَّةَ لِوَارِثٍ** (کہ وارث کے لئے وصیت درست نہیں) اور شوافع کے نزدیک چونکہ عدت ختم ہوگئی ہے اس لئے اس کو وراثت تو نہیں ملے گی البتہ اجنبیہ ہونے کی وجہ سے مُطلِّق مرتے وقت اس کے لئے وصیت کرسکتا ہے اور احکام میراث چونکہ کثیر تعداد میں ہیں بنابریں اس اختلاف پر جملہ احکام مختلف فیہ ثابت ہوں گے مثلاً تیسرے حیض میں اگر طلاق دینے والے کا انتقال ہوگیا تو اب یہ عورت حنفیہ کے نزدیک عدتِ وفات گذارے گی نہ کہ شوافع کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک تین طہر مکمل ہوجانے کی وجہ سے وہ عورت عدت سے باہر ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ ابھی عدت میں ہے اور عدت میں مِنْ وَجْہٍ نکاح باقی رہتا ہے اور جب نکاح باقی ہے تو یہ عورت متوفی عنہا زوجہا کہلائی جس کی عدت چار مہینہ دس دن ہیں، **کما قال اللہ تعالیٰ فی القرآن العظیم والذین یُتَوَفَّوْنَ منکم ویذرون ازواجًا یتربَّصْنَ بِانفُسِهِنَّ اربعةَ اشهرٍ وعشرًا** لہٰذا اب اس عورت کو عدت وفات گذارنی ہوگی، یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ **یتربَّصْنَ** بظاہر خبر ہے اور خبر سے حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت امر سے ہوتا ہے تو اس کا آسان جواب یہ ہے کہ یہ صیغے بظاہر خبر ہیں مگر معنی میں امر کے ہیں، یہی حال **والوالدات یرضعنَ** اور **حتّٰی تنکِحَ زوجًا غیرہٗ** وغیرہ کا بھی ہے کہ یہ صیغے بظاہر خبر ہیں مگر معنی انشاء ہیں۔

النحو واللغة: **یُخَرِّجُ** باب تفعیل سے مضارع کا واحد مذکر غائب **الحبس** باب ضرب کا مصدر بمعنی روکنا **الاطلاق** باب افعال کا مصدر بمعنی چھوڑنا، آزاد کرنا **المسکن** اسم ظرف، (ن) رہنے کی جگہ دینا، **حکم الرجعة** اور اس کے جملہ

معطوفات آپس میں مل کر یُخرِجُ کے فاعل ہیں۔

وَ كَذٰلِكَ قَوْلُه تَعَالٰى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِم فِي اَزْوَاجِهِمْ خاصٌ فِي التَّقْدِيْرِ الشَّرْعِيّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُوْنُ تَقْدِيْرُ الْمَالِ فِيْهِ مَوْكُوْلاً اِلٰى رَأْىِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ ؒ

ترجمہ

اور اسی طرح (سابقہ آیت میں لفظ ثلثۃ کے خاص ہونے کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول **قَدْ علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم** شریعت کی جانب سے مہر کی مقدار کی تعیین میں خاص ہے لہٰذا اس خاص پر اس قیاس کی وجہ سے ترک عمل نہیں کیا جائے گا کہ نکاح عقد مالی ہے تو اس کو (دیگر) عقود مالیہ پر قیاس کیا جائے گا اور اس میں (عقد نکاح میں) مال کی تعیین یعنی مہر کی مقدار کی تعیین زوجین کی رائے کے سپرد ہوگی، جیسا کہ امام شافعیؒ نے اس کو ذکر کیا ہے۔

تشریح: کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں قیاس کے متروک ہونے کی دوسری مثال **قد علمنا ما فرضنا الى آخرہ** ہے اور **و کذلك** کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس سے پہلے **ثلثة قروء** میں لفظ ثلثۃ خاص تھا اسی طرح اس آیت کے اندر لفظ **فرض** اور فرض کی نسبت اللہ کی طرف ہونا خاص ہے اور **فرضنا** کے معنی اصطلاح فقہاء میں **قَدَّرْنَا** (مقرر کرنا) ہیں گویا غلبۂ استعمال کی بناء پر فرض بمعنی تقدیر ہونا حقیقت عرفیہ بن گیا، اور بولتے ہیں **فَرَضَ القَاضِي النفقةَ اى قدّرَ**، لہٰذا اس آیت کے اندر یہ بتلاتا ہے کہ مہر کی مقدار شرعی اللہ کے علم میں مقرر ہے کہ مہر اس سے کم نہیں ہوسکتا چنانچہ اللہ تعالیٰ فرمار ہے ہیں کہ ہم کو معلوم ہے جو ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے بارے میں مقرر کیا ہے یعنی مہر، اور مہر اس لئے مراد لیا کیونکہ مقدار کا مقرر اور متعین ہونا مہر ہی کے اندر ہے کہ اس سے کم نہیں ہوسکتا، یہاں نفقہ وغیرہ مراد نہیں ہے کیونکہ نفقہ کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے، (نفقہ قاضی متعین کرتا ہے یا زوجین، یا بذریعہ جماعت متعین کیا جاتا ہے) لہٰذا اس آیت میں مہر مراد ہے، نہ کہ نفقہ وغیرہ البتہ اس آیت کے ایک جزو **ما ملكتْ ايمانهم** میں نفقہ مراد ہے، الحاصل مہر کی مقدار شرعی اللہ کے علم میں مقرر ہے، مگر مہر کی مقدار شرعی کی تعیین کا پتہ اس آیت سے نہیں چلتا اس لئے یہ آیت مجمل ہے جس کی اقل مقدار کی تعیین کو ہم نے حدیث اور قیاس کے ذریعہ سے پہچانا، (اور اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ آیت میں مہر کی اکثر مقدار کی تقدیر مراد نہیں ہے (التلویح والتوضیح) حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے **لَامَهْرَ دُوْنَ عَشْرَةِ دَرَاهِمَ** اور حضرت عمرو علی وعبد اللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا **لايكونُ المهرُ اَقَلَّ مِنْ عشرةِ دراهِمَ** یعنی مہر دس درہم سے کم نہیں ہوگا اور دس درہم کی مقدار کو ہم نے قیاس سے بھی پہچانا، قیاس یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دس درہم کی چوری کرلے تو اس کا ایک ہاتھ کاٹا جاتا ہے معلوم ہوا کہ ایک عضو کی قیمت کم از کم دس درہم ہیں تو چونکہ مہر بھی ایک عضو (بضع) کے بالمقابل ہوتا ہے، لہٰذا مہر دس درہم سے کم نہ ہوگا چنانچہ اگر نکاح میں قلیل شیٔ کو مہر ٹھہرالیا ہو یا مہر کا تذکرہ ہی نہ کیا ہو یا مہر نہ دینے کی شرط رکھی ہو تب بھی احناف کے نزدیک مہر دس درہم سے

کم نہ ہوگا اور محض اس بات کا اعتبار کر کے اس خاص پر ترک عمل نہیں کیا جائے گا کہ نکاح تو محض ایک عقد مالی ہے چنانچہ اس کو دیگر عقود مالیہ پر قیاس کرلیا جائے اور نکاح میں مہر کی تعیین وتقدیر کو زوجین کی رائے پر موقوف کردیا جائے کہ خواہ زوجین دس درہم مہر طے کریں یا اس سے کم وبیش جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے مگر احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہوگا بلکہ کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر کے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائیگا اور مہر کی مقدار دس درہم سے کم نہ ہوگی۔

مسلک شافعیؒ: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مہر کی مقدار شریعت کی طرف سے متعین نہیں ہے بلکہ جو چیز بھی ثمن بننے کی صلاحیت رکھے وہی مہر بن سکتی ہے اور مہر کی مقدار کی تعیین زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی جس طرح بیع اور اجارہ کہ بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت وکرایہ متعاقدین کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے گویا امام شافعیؒ نے مہر کو عقود مالیہ پر قیاس کیا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے بلکہ بیع اور اجارہ تو محض حق العبد ہیں جبکہ نکاح میں حق اللہ بھی وابستہ ہے اور نکاح میں سنت اور عبادت کی بھی حیثیت ہے اور اس کے لئے کچھ شرعی شرائط بھی ہیں مثلاً ہر مرد کا ہر عورت سے نکاح نہیں ہوسکتا اور نکاح بلا گواہ کے بھی نہیں ہوسکتا وغیرہ وغیرہ لہٰذا کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا اور **قد علمنا مافرضنا** کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں نفقہ اور سکنیٰ کا بیان ہے مہر کا بیان نہیں ہے اور **فرَضنا** بمعنیٰ **اَوْجَبنا** (واجب اور ثابت کرنا) ہے جو اس کے معنی لغوی ہیں اور اس پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے ایک تو یہ کہ **فرَضنَا** کا صلہ علیٰ نہیں آتا، ہاں **اَوْجَبنا** کا صلہ علیٰ آتا ہے اور دوسرے یہ کہ **ما ملکتْ** کا عطف **اَزْواجِهِمْ** پر ہے اور **ما ملکتْ** سے مراد باندیاں ہیں اور ظاہر ہے کہ باندیوں کے لئے مہر واجب نہیں ہے بلکہ نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے تو معطوف علیہ میں بھی نفقہ وسکنیٰ ہی مراد ہوگا گویا آیت کے معنی یہ ہیں **قد علمنا مااَوْجبنا علی المؤمنین فی الأزواج والاماء من النفقة والسکنی** لہٰذا یہ آیت مہر سے متعلق ہے ہی نہیں بلکہ نفقہ وسکنیٰ سے متعلق ہے، حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ **فرضنا** کا صلہ واقعی علیٰ نہیں آتا مگر یہاں ایجاب کے معنی کی تضمین ہے گویا آیت کے معنی یہ ہیں **قد علمنا ما فرضنا ای قدّرنا موجبًا علیهم**۔

تضمین: کسی فعل یا شبہ فعل کے بعد دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنی کو ملحوظ ماننا اس کے صلہ وغیرہ کو ذکر کرنے کے ساتھ (مشکل ترکیبوں کا حل) اور دوسری بات امام شافعیؒ نے یہ فرمائی تھی کہ **مَا مَلَکَتْ** کا عطف **ازواجهم** پر ہے اور **ما ملکتْ** سے مراد باندیاں ہیں اور باندیوں میں مہر نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ **ما ملکتْ** سے پہلے دوسرا **فرَضنا** محذوف ہے جو بمعنیٰ **اَوْجَبنا** ہے اور جملہ کا عطف جملہ پر ہے لہٰذا پہلا **فرَضنا** بمعنیٰ **قدَّرْنا** ہے اور دوسرا **فرَضنا** بمعنیٰ **اَوْجَبنا** ہے عبارت ہوگی **قد علمنا ما فرضنا اَیْ قدَّرْنا علیهم فی ازواجهم وما فرضنا اَیْ اَوْجَبنا علیهم فی ما ملکتْ ایمانُهم** اور اس طرح کے محذوفات قرآن شریف کے اندر دیگر جگہوں میں بھی ہیں جیسے **الم تر اَنَّ اللّٰه یسجدُ لهٗ مَنْ فی السَّمٰوٰتِ ومَنْ فی الارضِ والشمسُ والقمرُ والنجومُ والجبالُ والشجرُ والدوابُّ و کثیرٌ مِنَ الناسِ** کے اندر **کثیرٌ** سے پہلے ایک دوسرا **یَسْجُدُ** محذوف ہے اور پہلے **یَسْجدُ**

سے مراد یَخضَعُ ہے اور دوسرے یَسْجُدُ سے مراد وَضعُ الجبھةِ علَی الارض ہے۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: موجودہ زمانہ کے اعتبار سے دس دراہم کا وزن تیس گرام اور چھ سو اٹھارہ ملی گرام چاندی ہے، اور مہر فاطمی ۵۰۰ درہم ہیں یعنی ۱۳۱ تولہ ۳ ماشہ چاندی یعنی پندرہ سو تیس گرام اور نو سو ملی گرام یعنی گیارہ بارہ ہزار روپیوں کے درمیان۔

نکتہ: حضرت جابرؓ کی حدیث سے کمی کی نفی ہو رہی ہے شرافت محل کی وجہ سے لہٰذا زیادتی مہر کی کوئی حد متعین نہیں ہے البتہ عدم تسمیہ کی شکل میں مہر مثل واجب ہوگا جبکہ وطی ہوئی ہو یا عورت کا قبل الدخول انتقال ہو گیا ہو تفصیل فقہ کی کتابوں میں ہے۔

نکتہ: بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ فَرَضْنَا تو تقدیر اور ایجاب کے معنی میں مشترک ہے لہٰذا یہ خاص نہیں ہے؟

جواب ایک ہی لفظ خاص اور مشترک بن سکتا ہے مگر حیثیت کے فرق کے ساتھ کما ہو المصرح فی التنقیح نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ فَرَضْنَا غلبۂ استعمال کی بناء پر شرعاً تقدیر کے معنی میں حقیقت ہے۔

ترکیب: ما موصولہ مابعدہ صلہ موصول مع صلہ کے علمنا کا مفعول بہ۔

اللغة: اعتبار باب افتعال، قیاس کرنا، غور کرنا قرآن میں ہے فاعتبروا ای قیسوا موکولاً باب ضرب سے صیغہ اسم مفعول، سپرد کرنا فرضنا (ضرب) مقرر کرنا۔

وَفَرَّعَ عَلٰى هٰذَا اَنَّ التَّخَلِّيَ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَاَبَاحَ اِبْطَالَه بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَاشَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وتَفْرِيْقٍ وَاَبَاحَ اِرْسَالَ الثَّلٰثِ جُمْلَةً وَاحِدَةً وجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ.

ترجمہ

اور امام شافعیؒ نے اسی اصل پر (کہ نکاح ان کے نزدیک عقود مالیہ کی طرح ہے) یہ حکم متفرع کیا ہے کہ نفلی عبادت کے لئے اپنے آپ کو فارغ کرنا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے اور امام شافعیؒ نے طلاق کے ذریعہ نکاح باطل کردینے کو جس طرح شوہر چاہے مباح قرار دیا ہے، خواہ تینوں طلاقوں کو (ایک طہر میں) جمع کر کے یا متفرق کر کے (یعنی تین طلاقوں کو تین طہروں میں) اور امام شافعیؒ نے تین طلاقوں کو یکبارگی بھیجنے اور واقع کرنے کو بھی مباح قرار دیا ہے اور امام شافعیؒ نے نکاح کو خلع کے ذریعہ قابل فسخ بنایا ہے۔

تشریح: وفرع علٰی هٰذا الخ ای علٰی انّ النکاحَ عندہٗ کالعقود المالیة [1] امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح چونکہ مثل بیع واجارہ کے ہے کہ اس میں نہ کوئی قربت ہے اور نہ اقامت سنت، تو نفلی عبادت کے لئے تخلی اور خلوت گزینی بہتر ہے نکاح کا مشغلہ اختیار کرنے سے جس طرح سے کہ بیع وشراء کے مقابلہ میں نفلی عبادت بہتر ہے (اگر نکاح نہ کر کے زنا میں ملوث ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک بھی نکاح کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ غلبۂ شہوت کے وقت نکاح کرنا سنت ہے، عند الشافعیؒ)

[2] **وابَاحَ الٰی آخرہٖ** امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح چونکہ عقد مالی کی طرح ہے اور عقد مالی مثلاً بیع کو جس طرح

ممکن ہو فسخ کیا جاسکتا ہے خواہ اقالہ کے ذریعہ یا خیارِ عیب وغیرہ کے ذریعہ تو اسی طرح نکاح کو بھی طلاق کے ذریعہ جس طرح شوہر چاہے باطل کر دے درست ہے مثلاً تین طلاقیں جمع کر کے دی جائیں اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ طہر واحد میں یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دیدی جائیں یا تفریق کر کے کہ ہر ایک طہر میں ایک طلاق دی جائے دونوں شکلیں مباح ہیں۔

۳ **وابَاحَ اِرْسالَ الخ** امام شافعیؒ نے ایک ساتھ تین طلاقیں دینے کو بھی مباح فرمایا ہے مثلاً **انتِ طالقٌ ثلثًا** کہا جائے (**جملةً واحدةً اَیْ دفعةً واحدةً** ،یکبارگی)

۴ **وجعل عقد النکاح الی آخرہٖ** امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ نکاح عقدِ مالی کی طرح ہے اس لئے جس طرح بائع ومشتری کی رضامندی سے بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے جس کو اقالہ کہتے ہیں اسی طرح باہمی رضامندی کے ساتھ شوہر، عورت سے روپیہ لیکر نکاح کو فسخ کر سکتا ہے جس کو خلع کہتے ہیں، لہٰذا امام شافعیؒ نے نکاح کو خلع کے ذریعہ فسخ کرنے کے قابل مانا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر پھر دوبارہ اسی عورت سے نکاح ہو جائے تو شوہر کو از سرِ نو تین طلاقوں کا استحقاق ہوگا، امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق تمام مسائل پورے ہونے کے بعد اب احناف کا مسلک سماعت فرمایئے: احناف فرماتے ہیں کہ نکاح باعثِ ثواب ہے، حدیث میں ہے **النکاحُ مِنْ سنتی وقال فمَنْ رغِبَ عَنْ سنتی فلیس منّی** نیز اہل وعیال والا شخص دو رکعت نماز پڑھے تو اس کو اسّی رکعتوں کے برابر ثواب ملتا ہے جبکہ مجرد یعنی بے اہل وعیال والے شخص کو دو رکعتوں کا ثواب صرف دو رکعتوں ہی کے بقدر ملتا ہے، الغرض نکاح سے بہت سی دینی اور دنیوی مصلحتیں وابستہ ہیں لہٰذا اگر نکاح کو باطل کرنا ہی ہے اور ایک نعمت سے جدا ہونا ہی ہے تو اس کے لئے ایسے طریقہ کو استعمال کیا جائے جس کو شریعت نے پسند کیا ہو اور اس کو مسنون سمجھا ہو، یعنی ایک طہر میں صرف ایک طلاق دی جائے اور وہ طہر ایسا ہو جس میں وطی نہ کی ہو کیونکہ اگر ایسے طہر میں طلاق دی جس میں وطی کی گئی ہو تو استقرارِ حمل کے امکان کی وجہ سے عدت کے طویل ہونے کا امکان ہے اور عدت کا طویل ہونا یہ عورت کے لئے باعثِ مشقت ہے نیز طہر میں طلاقِ واحد دینے سے ایک فائدہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ شوہر کا غصہ اس مدت میں فرو ہو جائے اور مفارقت کا ارادہ ختم ہو جائے جبکہ یہ فائدہ ایک ساتھ تین طلاق دینے کی صورت میں حاصل نہ ہو سکے گا، امام صاحبؒ ایک ساتھ تین طلاق دینے کو بہت بڑا عیب اور شریعت کے بالکل خلاف سمجھتے ہیں، اور بعض صحابہ نے تین طلاق دینے والے شخص کو مستوجبِ قتل سمجھا ہے، نیز حضور ﷺ نے تین طلاق دینے والے شخص کو فرمایا کہ تم اللہ کی کتاب سے کھیل کرتے ہو حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں، اتنے میں ایک شخص اٹھ کر کہنے لگا کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا میں اس کو قتل نہ کر دوں، الغرض طلاقِ ثلثہ دینے پر سرور کائنات تاجدار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہارِ ناراضگی فرمایا ہے اور خلع ہمارے نزدیک طلاق بائنہ کے درجہ میں ہے نہ کہ فسخ نکاح کے درجہ میں، لہٰذا پھر اگر اُسی عورت سے نکاح ہو جائے تو شوہر باقی ماندہ دو طلاقوں کا حقدار ہوگا اور اگر دو طلاق دینے کے بعد خلع کیا ہے تو چونکہ اب طلاقیں تین ہوگئیں اس لئے یہ عورت احناف کے نزدیک

شوہرِ اوّل کے پاس بغیر حلالہ کے نہیں جاسکتی و اَمّا الصحیحُ مِنْ مذهبه فهو اَنَّ الخلعَ طلاقٌ لافسخٌ کذا فی التلویح. عبارت کی تشریح تو مکمل ہوگئی اب اگر فرصت ہو تو ایک طائرانہ نظر اختیاری مطالعہ پر ڈال لیجئے، موضوع روح پرور ہے، ؎ ہے غذائے روح کا ماویٰ وملجا بے گماں اس کے پھولوں کی مہک ہے روح پرور دوستو

اختیاری مطالعه

الترکیب: اَنَّ التخلی الخ پورا جملہ بتاویل مفرد فوَّع کا مفعول ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ ایک ساتھ تین طلاق دینے کو شریعت کے بالکل خلاف سمجھتے ہیں چنانچہ قرآن شریف کے اسلوب اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (پ۲) سے صاف ظاہر ہے کہ زیادہ سے زیادہ دو طلاقوں تک پہنچا جائے، تیسری طلاق کی نوبت آنا مناسب نہیں ہے، اس لئے تیسری طلاق کو حرف اِنْ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے چنانچہ قرآن میں ہے **فَاِنْ طَلَّقَها الی آخره** ورنہ سیدھی تعبیر یہ تھی الطلاقُ ثلٰثٌ اسی لئے امام مالکؒ اور بہت سے فقہاء نے تیسری طلاق کی اجازت ہی نہیں دی اور وہ اس کو طلاق بدعت کہتے ہیں۔

نکته: امام شافعیؒ نے نفلی عبادت کو نکاح سے افضل فرمایا ہے اور قرآن، حدیث، اجماع، قیاس، معقول سے دلیل دی ہے، قرآن سے دلیل اس طرح دی ہے کہ اللہ نے بوجہ ترکِ نکاح حضرت یحییٰ کی تعریف فرمائی ہے **کما قال اللّٰهُ تعالٰی اَنَّ اللّٰهَ یُبَشِّرُكَ بِیَحْیٰی مُصَدِّقًا بِکَلِمَةٍ مِنَ اللّٰهِ وَسَیِّدًا وَّحَصُورًا** (پ۳، ع۱۲) حصور کے معنی اپنے نفس کو لذات (نکاح وغیرہ) سے بہت روکنے والے کے ہیں، حدیث سے دلیل اس طرح دی ہے کہ حدیث میں رجل خفیف کو بہتر فرمایا ہے یعنی الذی لا اهلَ لهٗ ولا ولدَ یعنی رجل خفیف وہ ہے جس کے اہل وعیال نہ ہو اور اجماع سے دلیل اس طرح دی ہے کہ کافر بھی نکاح کا اہل ہے لہٰذا اگر نکاح عبادت ہوتا تو کافر اس کا اہل نہ ہوتا، قیاس سے دلیل اس طرح دیتے ہیں کہ نکاح عقد مالی کے مثل ہے، معقول سے دلیل اس طرح دیتے ہیں کہ نکاح میں قضائے شہوت ہے ہمارے علماء نے بھی قرآن وحدیث وغیرہ سے نکاح کے افضل ہونے کی دلیل بیان کی ہے، قرآن سے دلیل **واَنکِحُوا الایامٰی منکم الخ** (جو تم میں بے نکاح ہوں تم ان کا نکاح کردیا کرو) دوسری آیت ہے **فانکحوا ما طابَ لکم مِنَ النِّساء مثنٰی وثلٰث وربٰعَ** حدیث سے دلیل **النکاحُ مِنْ سنتی** دوسری حدیث ہے **تزوّجوا ولا تُطلِّقوا فاِنَّ الطلاقَ یَهْتَزُّ له عرشُ الرحمٰنِ** اجماع سے دلیل جہاد نفل سے بہتر ہے اور جہاد کے لئے افراد نکاح ہی کے ذریعہ سے حاصل ہوں گے، قیاس سے دلیل نکاح کے ذریعہ اولاد کا وجود ہوگا تو ان پر خرچ کرنا اور ان کو پڑھانا لکھانا احسانات میں سے ہے جو نفل سے بڑھ کر ہے، معقول سے دلیل نکاح کے ذریعہ نفس کی حفاظت ہے۔ (مزید تفصیلات بدائع ص ۲۰۱، ج ۳)

امام شافعیؒ کے استدلالات کے جوابات

قرآن سے استدلال کا جواب کسی شئ پر مدح اس کے علاوہ کے افضل ہونے کے منافی نہیں ہے نیز ممکن ہے کہ ترکِ نکاح حضرت یحییٰؑ کی شریعت میں افضل ہو پھر ہماری شریعت میں ترک نکاح منسوخ ہوکر نکاح افضل ہوگیا ہو، سنت سے استدلال کا جواب حدیث اس شخص پر محمول ہے جو نکاح کے بعد بیوی پر ظلم کا خوف کرتا ہو، اجماع سے استدلال کا جواب کافر کا اہل نکاح میں سے ہونا اس بات کے منافی نہیں کہ نکاح ہمارے لئے عبادت نہ ہو، قیاس سے استدلال کا جواب عقود مالیہ پر قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ نکاح میں حق اللہ بھی وابستہ ہے مثلاً مہر نہ دینے کی شرط پر نکاح ہوا تو مہر دینا ہی پڑے گا شرافتِ محل کی وجہ

سے، البتہ بعد میں عورت معاف کر سکتی ہے، معقول سے استدلال کا جواب نکاح کو قضائے شہوت کہنا غلط ہے کیونکہ نکاح میں اور وطی میں اگر چہ لذت ہے مگر پریشانیاں بھی تو بہت ہیں، کہیں بیوی کے نفقہ کا انتظام کرنا اور کہیں سکنی اور مہر وغیرہ کی دوڑ دھوپ کرنا، لہٰذا نکاح کو قضائے شہوت کا ذریعہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

نکتہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر میں مال کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ قرآن میں ہے **اَنْ تبتغوا باموالکم الخ** اور امام شافعیؒ کے نزدیک مال کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ تعلیم قرآن وغیرہ کو بھی مہر بنایا جا سکتا ہے۔

نکتہ: امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ملنے کے لئے وطی ضروری ہے محض خلوت ہونے سے مہر نہیں ملے گا جبکہ احناف کے نزدیک خلوتِ صحیحہ بمنزلہ وطی کے ہے۔

نکتہ: مہر میں اگر سامان متعین کیا مثلاً کپڑے وغیرہ تو یوم العقد کی قیمت کا اعتبار ہوگا نہ کہ یوم التسلیم کی قیمت کا (بدائع)

نکتہ: امام شافعیؒ کے ایک قول میں خلع سے فسخ نکاح ہو جاتا ہے اور خلع ان کے نزدیک طلاق نہیں (ایک قول کے مطابق) امام شافعیؒ یہ دلیل دیتے ہیں کہ قرآن کی آیت ہے **الطلاقُ مرتان** اس میں دو طلاقوں کا ذکر ہے، پھر اللہ نے **فلا جناحَ علیھما فیما افتدتْ بہ** سے خلع کا ذکر کیا ہے اور پھر اپنے قول **فاِنْ طلَّقَھا فلا تَحِلُّ الخ** سے طلاق کا ذکر کیا تو اگر خلع کو بھی طلاق مانا جائے تو طلاق کا عدد تین سے زائد ہو جائے گا، الجواب: من الاحناف، **الطلاقُ مرَّتانِ** میں دو طلاقوں کا ذکر ہے پھر درمیان میں ایک اور مسئلہ بتلایا کہ بعض ظالم شوہر عورت کو نہ رکھنا ہی چاہے اور نہ طلاق ہی دے تو ان کے لئے خلع کی شکل ہے یعنی طلاق بالمال کی، لہٰذا **فیما افتدتْ** یعنی خلع کا تعلق **الطلاقُ مرّتانِ** سے ہی ہے بس فرق یہ ہے کہ **الطلاقُ مرَّتانِ** میں بلا مال طلاق کا ذکر ہے اور خلع میں مال کے ذریعہ پھر تیسری طلاق کو اللہ نے **فاِنْ طلَّقَھا** سے بیان کیا لہٰذا طلاق کا عدد تین ہی رہا نہ کہ تین سے زائد۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ، خَاصٌّ فِيْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِمَا رُوِىَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ ، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِيْ حِلِّ الْوَطْيِ وَلُزُوْمِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنٰى وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَاقَاتِ الثَّلَاثِ عَلٰى مَاذَهَبَ اِلَيْهِ قُدَمَاءُ اَصْحَابِهٖ بِخِلَافِ مَااخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُوْنَ مِنْهُمْ .

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اس سے پہلی مثال میں لفظ فرضنا کے خاص ہونے کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول **حتّٰی تنکحَ زوجًا غیرَہٗ** عورت کی جانب سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے پس اس خاص پر اس خبر واحد کی وجہ سے عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے، اور اسی اختلاف مذکور (کہ نکاح عورت کی طرف سے پایا جا سکتا ہے احناف کے نزدیک، اور عورت کا بغیر اجازت ولی نکاح کرنا باطل ہے شوافع کے نزدیک) سے اختلاف متفرع اور ظاہر ہوگا، وطی کے حلال ہونے، اور مہر اور نفقہ اور سکنی کے لازم ہونے، اور طلاق کے واقع ہونے اور اس مذہب کے مطابق

جس کی طرف امام شافعیؒ کے اصحاب متقدمین گئے ہیں تین طلاقوں کے بعد (مطلقہ ثلثہ کا اسی مرد سے) نکاح ہونے میں، برخلاف اس مذہب کے جس کو شوافع میں سے متاخرین نے اختیار کیا ہے (یعنی متاخرین شوافع کے نزدیک مطلقہ ثلثہ کا شوہر اول سے بغیر حلالہ کے نکاح صحیح اور درست نہ ہوگا)

تشریح: وکذالک یعنی جس طرح ماقبل میں لفظِ فَرَضْنَا خاص تھا اسی طرح اس آیت کے اندر لفظِ تَنْكِحَ خاص ہے یعنی اس آیت کے اندر تنکح صیغہ واحد مؤنث غائب میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہو رہی ہے چنانچہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی زوجہ کو تیسری طلاق بھی دیدے تو اب اس کے لئے وہ حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ شوہر اول کے علاوہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلے، دیکھئے آیت کے اندر نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے، (چنانچہ فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے) لہٰذا آزاد عورت کی طرف سے وجودِ نکاح میں یہ صیغہ خاص ہے جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ بالغہ لڑکی خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ بلا اذنِ ولی اپنا نکاح ازخود کرسکتی ہے اس کے برخلاف امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ باکرہ اور ثیبہ دونوں میں سے کوئی بھی اپنا نکاح بغیر اجازتِ ولی کے ازخود نہیں کرسکتی بلکہ باکرہ لڑکی خواہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس پر تو ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے لیکن ثیبہ خواہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس کا نکاح اس سے اجازت لیکر ولی ہی منعقد کرے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک محض عورت کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، اور امام شافعیؒ خبر واحد سے استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ سے مروی ہے **ایُّما امرأةٍ نكحتْ نفسَها بغيرِ إذْنِ وليِّها فنكاحُها باطِلٌ باطِلٌ باطِلٌ** کہ جو عورت بغیر اپنے ولی کی اجازت کے خود اپنا نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے (یہ آیت حلالہ کا حکم بتلا رہی ہے) نیز ایک دوسری حدیث ہے **لانِكاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ** کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوگا۔

فیصلہ: یہاں تطبیق کی کوئی شکل نظر نہیں آتی یعنی یہاں ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کہ کتاب اللہ کے خاص پر بھی عمل ہوجائے اور حدیث پر بھی عمل ہوجائے، لہٰذا اس خبر واحد (ایما امرأةٍ الخ) کی وجہ سے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کرنا ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا کہ بالغہ لڑکی بلا اذنِ ولی اپنا نکاح ازخود کرسکتی ہے نیز قرآن شریف کی دیگر آیات میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے، ارشاد باری ہے **فلا تَعْضُلوهُنَّ اَنْ يَنْكِحْنَ ازواجَهُنَّ** کہ جب عورتوں کی عدت مکمل ہوجائے تو تم ان عورتوں کو دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہ روکو، اسی طرح ایک اور آیت ہے **اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا** اس میں بھی اپنے آپ کو ہبہ کرنے کی نسبت عورت کی طرف ہے نیز حدیث سے بھی ثابت ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے حضرت ابن عباس سے مروی ہے **اَلْاَيِّمُ اَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا** کہ بیوہ عورت اپنے نفس کی ولی سے زیادہ حقدار ہے، لفظ اَیِّم کے معنی یہ ہیں **الاَيِّمُ مَنْ لازوجَ لَهُ بِكْرًا كانَتْ او ثَيِّبًا** (ہدایہ ص ۲۹۴، ج ۱) اور یہ بات عقل میں بھی آتی ہے کہ عورت جب عاقلہ بالغہ ہے اور وہ اپنے مال میں تصرف کرنے کی حقدار ہے تو اپنے نفس پر بھی تصرف کی حقدار ہوگی

(ہدایۃ وشرح وقایہ) رہی وہ حدیث جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے یعنی اَیُما امرأۃٍ الخ تو اس حدیث کی راوی حضرت عائشہ صدیقہؓ ہیں جبکہ ان کا عمل خود اس حدیث کے خلاف ہے کہ انہوں نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمٰن بن ابی بکر کا نکاح ان کی غیر موجودگی میں کر دیا تھا معلوم ہوا کہ یہ حدیث مرجوح ہے یا منسوخ ہے یا پھر اس حدیث میں باندی مراد ہے نہ کہ آزاد عورت اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی دوسری حدیث لانکاحَ الاَّ بولیٍ کمال کی نفی پر محمول ہے یا غیر کفو میں نکاح پر محمول ہے اور تنکحَ ظاہری اعتبار سے صغیرہ و بالغہ مطلقاً سب عورتوں کو شامل ہے حالانکہ یہاں مراد بالغہ لیا گیا ہے کہ وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے نہ کہ صغیرہ۔

جواب سیاق کلام (فَاِنْ طلَّقَھا الخ) کی وجہ سے تنکحَ کی ضمیر بالغہ ہی کی طرف راجع ہے کیونکہ تنکحَ امر کے معنی میں ہے اور امر بالغہ ہی کو ہوتا ہے نہ کہ صغیرہ کو، دوسری بات یہ ہے کہ نکاح نام ہے متعاقدین کے کلام کا اور کلام پایا جاتا ہے لفظ اور معنی دونوں سے اور معنی پایا جاتا ہے اختیارِ صحیح اور عقلِ کامل کے ذریعہ جبکہ نابالغہ کامل عقل نہیں رکھتی لہٰذا وہ تنکحَ کی مخاطب بھی نہیں ہے اسی وجہ سے نابالغ کے تصرف کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہوتا بلکہ وہ غیر مکلّف ہوتا ہے اور اس کی بات کو صرف صورۃً کلام کہا جا سکتا ہے معنًی نہیں۔

ویتفرعُ مِنہُ اَیْ مِنَ الخلافِ المذکورِ مِنْ اَنَّ النکاحَ ینعقدُ بعبارۃِ النساء عندنا دون عندہ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ بلا اذن ولی محض عورتوں کے کلام سے شوافع کے نزدیک نکاح صحیح نہیں ہوتا اور حنفیہ کے نزدیک بلا اذنِ ولی محض عورت کے کلام سے نکاح صحیح ہو جاتا ہے لہٰذا اس اختلاف کی بنیاد پر مندرجہ ذیل مسائل میں حنفیہ اور شوافع کے مابین اختلاف واقع ہوگا۔

۱ وطی کا حلال ہونا اور مہر، نفقہ اور سکنیٰ کا لازم ہونا اور طلاق کا واقع ہونا حنفیہ کے نزدیک تو صحیح ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک جب بالغہ لڑکی کا بغیر اپنے ولی کی اجازت کے از خود نکاح کرنا درست ہو گیا تو نکاح کے بعد شوہر کے لئے وطی کرنا بھی حلال ہے اور شوہر پر نفقہ اور سکنیٰ وغیرہ بھی لازم ہے لیکن شوافع کے نزدیک مذکورہ تمام امور صحیح نہیں ہیں کیونکہ جب نکاح بلا اذنِ ولی صحیح ہی نہیں ہوا تو شوہر کے لئے نہ وطی کرنا حلال ہے اور نہ مہر اور نہ نفقہ اور نہ سکنیٰ لازم ہے اور نہ طلاق دینے سے طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب نکاح ہی منعقد نہ ہوا تو طلاق واقع ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے۔

۲ **والنکاحُ بعد الطلقات الثلث الخ** زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی اس بیوی کو تین طلاق دیدے جس نے بلا اذنِ ولی از خود نکاح کر لیا تھا تو کیا جدید نکاح کے لئے حلالہ کرنا پڑے گا؟

جواب تین طلاقوں کے بعد عورت کا پھر اسی شوہر سے نکاح ہونے کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کے اصحابِ قدماء فرماتے ہیں کہ حلالہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نہ ہی نکاح ہوا تھا اور نہ ہی طلاق پڑی، اور جب طلاق پڑی ہی نہیں تو حلالہ کیوں کر ضروری ہوگا اور اب جو نکاح ہو رہا ہے یہ نکاح ایسا ہے جیسا کہ ابتداءً نکاح ہو رہا ہے اور حنفیہ کے نزدیک بلا ولی کی اجازت کے نکاح چونکہ صحیح ہو گیا تھا اور پھر تین طلاقیں دینا بھی صحیح ہوا، لہٰذا شوہرِ اول کے ساتھ نکاح کرنے کے

لئے حلالہ ضروری ہوگا اور شوافع متاخرین فرماتے ہیں کہ احتیاطاً حلالہ کرنا پڑے گا کیونکہ ممکن ہے کہ نکاح منعقد ہو کر طلاق ثلثہ واقع ہوگئیں ہوں، نیز حلت وحرمت کے موقع پر حرمت کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا بغیر حلالہ کے نکاح کرنا حرام ہوگا۔ عزیز طلبہ! عبارت کی تشریح تو مکمل ہوگئی ہے، مگر اس اختیاری مطالعہ کو پڑھ لینا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔

اختیاری مطالعہ (اس اختیاری مطالعہ میں چار نکتے قابل حفظ ہیں)

فائدہ: نابالغ لڑکے یا لڑکی کا ولی اس کا باپ ہے وہ نہ ہو تو دادا یا پردادا اگر یہ سب نہ ہوں تو پھر حقیقی بھائی پھر سوتیلا بھائی پھر بھتیجے اگر یہ نہ ہوں تو پھر حقیقی چچا پھر سوتیلا چچا باقی ولیوں کی ترتیب فقہ کی کتب میں ملاحظہ فرمائیں۔

اختلاف رَوَی الحسنُ عن ابی حنیفةؒ ینعقدُ نکاحُ البالغة بغیر اذن ولیها فی الکفو لا فی غیرہٖ وقال محمد ینعقد موقوفاً ثم رجع وقال ابویوسفؒ لاینعقد الاّ بولی ثم رجع وقال ینعقد مطلقا

نکتہ: حدیث کے اندر باطلؒ کو تین مرتبہ فرمانا مجاز کا وہم دفع کرنے کے لئے ہے تاکہ کوئی شخص نکاح باطل سے مراد نکاح کامل کی نفی نہ سمجھ بیٹھے، معلوم ہوا کہ بلا اجازت ولی نکاح باطل ہے (الجواب) تکرار کبھی عتاب کے موقع پر بھی ہوتا ہے (فصول الحواشی)

نکتہ: تنکح میں تو آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے جبکہ باندی کا نکاح بلا اذن مولیٰ صحیح نہیں ہوتا (فما الجواب)

جواب ہونا تو یہی چاہیے کہ جب باندی عاقلہ اور بالغہ ہے تو اس کا نکاح بھی بلا اذن مولیٰ صحیح ہو مگر چونکہ باندی میں حقِ مولیٰ متعلق ہے اس لئے اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

نکتہ: تنکح تو واحد مؤنث غائب اور واحد مذکر حاضر میں مشترک ہے تو یہاں واحد مؤنث غائب کی تخصیص کیسے کی؟

جواب سیاقِ کلام کی وجہ سے واحد مؤنث غائب کی تخصیص کی گئی ہے یعنی **فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ الیٰ آخرہٖ** کی وجہ سے، کیونکہ آیات میں غور کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تنکح کا فاعل یہاں مؤنث ہے نہ کہ مذکر۔

نکتہ: **حتی تنکح الخ** حلالہ کے بارے میں حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ حلالہ کے لئے محض دوسرے آدمی سے نکاح کر لینا کافی ہے کیونکہ آیت میں نکاح ہی کا لفظ ہے نیز عورت دوسرے شوہر سے نکاح ہی کر سکتی ہے نہ کہ وطی کیونکہ وطی تو شوہر کرتا ہے عورت تو فقط موطوءہ ہوتی ہے یعنی محل وطی، اگرچہ نکاح عقد اور وطی دونوں میں مستعمل ہے، ہمارے نزدیک **حَتّٰی تَنْکِحَ** میں مراد وطی ہے کیونکہ نکاح کے معنی لغت میں ضم کے ہیں اور ضم حقیقۃً جماع میں ہی ہوتا ہے نیز عقد تو **زوجاً غیرہٗ** میں لفظ زوج سے مستفاد ہو ہی رہا ہے اور نکاح کی نسبت عورت کی طرف ضم کے معنی کے اعتبار سے ہے نہ کہ وطی کے اگرچہ عورت کی طرف وطی کی نسبت کر کے اس کو واطئہ کہا جا سکتا ہے جس طرح کہ اس کو موطوءہ کہا جاتا ہے کیونکہ زنا کرنے والی کو زانیہ کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ وہ مزنیہ ہوتی ہے، لہٰذا اس کو واطئہ کہا جا سکتا ہے نیز اگر آیت میں نکاح کے معنی عقد کے ہی ہوں تو بھی جماع مضمر مانا جائے گا امرأۃ رفاعہ کی بناء پر، جس کا قصہ مشہور ہے نیز حلالہ میں جماع کا ضروری ہونا قرین قیاس بھی ہے کیونکہ حلالہ شوہر اول کے لئے سزا ہے کہ اس نے تین طلاقیں دی ہیں اور سزا اسی وقت بنے گی جبکہ اس کی عورت سے دوسرا کوئی وطی کرے کہ آدمی کی طبیعت اس کو گوارہ نہیں کرتی محض نکاح میں تو کوئی سزا نہیں ہے۔

نکتہ: حلالہ میں انزال شرط نہیں ہے اور حلالہ بالغ، مراہق (قریب البلوغ)، مجنوں، آزاد، غلام، مدبر، مکاتب سب کر سکتے ہیں مگر مراہق کی عمر دس سال سے کم نہ ہونی چاہیے اور مراہق بعد البلوغ طلاق دے سکتا ہے، اس سے پہلے نہیں۔

فائدہ: اگر حلالہ کرنیوالا نرودھ استعمال کر کے جماع کر لے تو اگر جماع کی لذت اور بدن کی حرارت محسوس ہو تو درست ہے
الترکیب: ایما امرأة الخ ما زائدہ امرأة نکحت الخ موصوف اپنی صفت سے مل کر ای کا مضاف الیہ پھر مبتدا متضمن معنی شرط فنکاحها مبتدا باطل الخ خبر، پھر خبر مبتدا اول کی جو متضمن بمعنی الجزا ہے۔

وَاَمَّا الْعَامُّ فَنَوْعَانِ عَامٌّ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌّ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْئٌ فَالْعَامُّ الَّذِیْ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْئٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِیْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ لَا مُحَالَةَ .

ترجمہ

اور بہر حال عام پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور دوسرا وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو، پس وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو تو وہ خاص کے درجہ میں ہے اس پر یقینی طور سے عمل لازم ہونے کے حق میں۔

تشریح: عام کی تعریف تو ماقبل میں آپ حضرات پڑھ چکے ہیں کہ عام ہر وہ لفظ ہے کہ جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو، کسی متعین عدد میں حصر کئے بغیر، اب یہاں سے مصنفؒ عام کی تقسیم شروع کر رہے ہیں چنانچہ عام کی دو قسمیں ہیں ۱ عامٌ خُصَّ عنه البعضُ یعنی وہ عام جس کے افراد میں سے بعض کو مخصوص کر لیا گیا ہو ۲ عامٌ لم يُخَصَّ عنه شيئٌ یعنی وہ عام جس کے افراد میں سے بعض کو مخصوص نہ کیا گیا ہو۔

عام غیر مخصوص عنہ البعض کا حکم: اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص عنہ البعض مفید یقین ہونے اور اس پر قطعی طور سے عمل لازم ہونے میں خاص کی طرح ہے یعنی جس طرح خاص اپنے معنی کو یقینی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے اسی طرح عام غیر مخصوص عنہ البعض بھی اپنے معنی کو یقین کے ساتھ شامل ہوتا ہے اور اس پر بھی عمل کرنا لازم ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے جیسا کہ مشہور ہے ما مِنْ عامٍ الا وقَدْ خُصَّ عنه البعضُ اور احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا حکم قطعی نہیں ہوسکتا ہے اس لئے عام غیر مخصوص عنہ البعض خبر واحد اور قیاس کی طرح ظنی ہے نہ کہ یقینی، اور اس پر عمل بھی ظنی طور سے ہی واجب ہوگا نہ کہ قطعی اور یقینی طریقے سے، لہٰذا خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص درست ہے البتہ اگر کسی دلیل سے یہ احتمال زائل ہو جائے تو پھر عام میں قطعیت پیدا ہو جائے گی جیسے انّ اللّٰہ بکل شیئٍ علیمٌ احناف جواب دیتے ہیں کہ ایسا احتمال جو بلا دلیل ہو وہ مفید یقین ہونے سے مانع نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس احتمال کا اعتبار کر لیا جائے تو پھر تو ہر حکم شرعی محض احتمالِ تخصیص کی بناء پر غیر یقینی بن جائے گا اور کوئی بھی صیغۂ عام اپنے افراد کو یقین کے ساتھ شامل نہ ہو سکے گا گویا یہ ایک مذاق سا ہو جائے گا اور لفظ کو معنی کے لئے وضع کرنا بے فائدہ رہے گا حالانکہ لفظ کو تو اس لئے وضع کیا جاتا ہے تاکہ وہ یقین کے ساتھ اپنے معنی پر دلالت کرے لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ عام غیر مخصوص منہ البعض لزوم عمل میں قطعی طریقے سے خاص کی طرح ہے، اور امام شافعیؒ کا پیش کردہ کلیہ (یعنی مَامِنْ عامٍ اِلاّ وَقد خُصَّ عَنْهُ البَعضُ) ہمارے نزدیک غیر معتبر اور ممنوع ہے۔

ترکیب: عامٌ خُصَّ سے پہلے احدھما مبتداء محذوف ہے اسی طرح وعامٌ لم یُخَصَّ سے پہلے وثانیھما مبتداء محذوف ہے۔

وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اِذَا قُطِعَ یَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا ھَلَكَ الْمَسْرُوْقُ عِنْدَهٗ لَایَجِبُ عَلَیْهِ الضَّمَانُ لِاَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِیْعِ مَا اکْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَاِنَّ کَلِمَةَ مَاعَامَّةٌ یَتَنَاوَلُ جَمِیْعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ وَبِتَقْدِیْرِ اِیْجَابِ الضَّمَانِ یَکُوْنُ الْجَزَاءُ ھُوَ الْمَجْمُوْعُ وَلَا یُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِالْقِیَاسِ عَلَی الْغَصَبِ.

ترجمہ

اور اسی (اصل اور ضابطہ کہ عام غیر خُصَّ عنہ البعض پر قطعی طور سے عمل لازم ہے) پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس چرایا ہوا مال ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ قطعِ ید ان تمام جرموں کی سزا ہے جس کا چور نے کسب وارتکاب کیا ہے کیونکہ کلمۂ ما عام ہے جو ان تمام جرائم کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے، اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں جزاء (بجائے ایک کے) مجموعہ ہو جائے گی (یعنی قطعِ ید اور ضمان) اور غصب پر قیاس کر کے اس کلمۂ ما کے عموم پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: وعلٰی ھٰذا الخ اَیْ اَنَّ العامَ یلزمُ العملَ بہ قطعاً یعنی اس اصل پر کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے اوپر چونکہ قطعی طور سے عمل کرنا واجب ہے اس لئے ہم حنفیہ کہتے ہیں کہ جب دس درہم یا اس سے زائد مال چرانے پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اس کے پاس سے مالِ مسروق کے ہلاک ہونے کے بعد (مالِ مسروق خواہ ہاتھ کٹنے کے بعد ہلاک ہوا ہو یا ہاتھ کٹنے سے پہلے) یا سارق نے قصداً مالِ مسروق کو ہلاک کر دیا ہو تو ان تمام صورتوں میں چور پر مالِ مسروق کا ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ قرآن شریف کی آیت السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا ایدِیَھما جزاءً بِمَا کَسَبَا کے اندر ما عام ہے جو ان تمام جرموں کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے ہوں یعنی تمام جرموں کی سزا جن کا چور نے کسب وارتکاب کیا ہے قطعِ ید ہے لہٰذا اگر قطعِ ید کے ساتھ ساتھ چور پر ضمان کو بھی واجب اور مقرر کر دیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ سرقہ کو غصب پر قیاس کر کے یہی فرماتے ہیں تو سزا مجموعہ ہو جائے گی کہ بعض سزا چوری کی، اور بعض دوسرے جرم کی مثلاً مالِ مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کی، حالانکہ قرآن نے کل سزا قطعِ ید بیان کی ہے لہٰذا سرقہ کو غصب پر قیاس کر کے کلمۂ ما کے عموم پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا اور سارق پر قطعِ ید کے بعد ضمان لازم نہ ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ قرآن میں لفظ جزاء فرمایا گیا ہے اور جَزَیٰ بمعنی کَفٰی آتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قطعِ ید کافی سزاء ہے مزید سزا کی ضرورت نہیں ہے۔ (نور الانوار)

امام صاحبؒ سے حسن ابن زیادؒ نے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر چور نے مالِ مسروق کو چرا کر ہلاک کر دیا تو چونکہ اس شکل میں چوری سے ایک زائد شئ کا وجود ہوا (ہلاک کرنا) تو اس پر قطعِ ید کے ساتھ ساتھ ضمان بھی

واجب ہوگا لہٰذا قطعِ ید تو چوری کے عوض میں ہوگا اور ضمان مالِ مسروق کو ہلاک کرنے کے عوض میں ہوگا۔

نوٹ: اگر چور کے پاس مالِ مسروق موجود ہو، ہلاک نہ ہوا ہو یا مالِ مسروق کو اس نے فروخت کردیا ہو یا ہبہ کردیا ہو اور وہ سامان مشتری یا موہوب لہٗ کے پاس موجود ہو تو ان تمام صورتوں میں مشتری اور موہوب لہٗ سے وہ سامان لیکر اصل مالک کو واپس کردیا جائے گا کیونکہ مال موجود ہوتے ہوئے مالک کی ملکیت اس سامان میں بالاتفاق برقرار ہے اور اگر مشتری یا قابض کے پاس وہ مال موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہوگیا ہو تو اب ضمان نہیں لیا جائے گا (بدائع الصنائع)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قطع ید کے ساتھ ساتھ چور سے ضمان بھی لیا جائے گا خواہ مال مسروق ہلاک ہوگیا ہو یا اس نے قصداً ہلاک کردیا ہو غصب پر قیاس کرتے ہوئے یعنی اگر غاصب شئ مغصوب کو مالک کے پاس سپرد کرنے سے عاجز ہوجائے تو اس کو ضمان دینا پڑتا ہے یعنی مالِ مغصوب کی قیمت دینی پڑتی ہے تو اسی طرح چور سے بھی مال مسروق کے ہلاک ہونے کے بعد ضمان لیا جائے گا کیونکہ جس طرح غصب کے اندر غاصب نے حق غیر پر تعدی اور زیادتی کی ہے اسی طرح چور نے بھی مالِ غیر پر تعدی کی ہے احناف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس کتاب اللہ کے مقابلہ میں ہے اس لئے اس کو ترک کردیا جائے گا اور چور پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

اختیاری مطالعه

نکته: جزاءً بما کسبا میں ما کو مصدر یہ بھی کہا جاسکتا ہے عبارت ہوگی جزاءً بکسبهما لہٰذا اب یہ قاعدہ جاری ہوگا کہ جب مضاف غیر معہود ہوتا ہے تو استغراق کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا چور کی جمیع مکسوبات، سرقہ، ہلاکت، استہلاک کی سزا قطع ید ہے۔

نکته: غاصب کی سزا حاکم کی صوابدید پر موقوف ہے اور اگر وہ مسلح بدمعاش ہو تو اس کی سزا یہ ہے کہ چھرا اس کے پیٹ میں گھسا دیا جائے۔

نکته: سرقہ میں ہاتھ اس وقت کاٹا جائے جبکہ کم از کم دس درہم کی چوری کی ہو اور ہاتھ کو پہنچے سے کاٹا جائے گا نیز مجنون اور بچہ کا قطع ید نہ ہوگا، اور اگر کسی شبہ کی وجہ سے چور کا قطع ید نہ ہوسکے تو پھر اس پر ضمان واجب ہوگا جزاءً بما کسبا میں ما اسم موصول بھی ہوسکتا ہے اور اس وقت اس کی طرف لوٹنے والی ضمیر محذوف ہوگی یعنی ہٗ ضمیر۔

فائده: سارق کا اولاً داہنا ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر چوری کرے تو بایاں پیر، پھر بھی اگر چوری کرے تو اس کو قید میں بند کردیا جائے گا جب تک کہ وہ توبہ نہ کرلے یا پھر جب تک وہ مر نہ جائے۔

وَالدَّلِیْلُ عَلٰی اَنَّ کَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ مَا ذَکَرَہٗ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ الْمَوْلٰی لِجَارِیَتِہٖ اِنْ کَانَ مَا فِیْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّۃٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِیَۃً لَاتَعْتِقُ.

ترجمه

اور اس بات پر دلیل کہ کلمۂ ما عام ہے وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ

اگر ہو وہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے لڑکا، تو تو آزاد ہے پس اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دیئے تو وہ آزاد نہیں ہوگی

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمۂ ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمدؒ کا ذکر کردہ قول بھی ہے چنانچہ لفظ ما جس طرح اصطلاح فقہاء میں عام ہے اسی طرح لغت کے اعتبار سے بھی عام ہے اس پر مصنفؒ امام محمدؒ کے قول سے دلیل پیش کرتے ہیں اور امام محمدؒ فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ امام اللغۃ بھی ہیں یعنی جس طرح ان کا قول فقہ میں معتبر اور حجت ہوتا ہے اسی طرح لغت میں بھی ان کا قول حجت ہوتا ہے چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے اِنْ کان ما فی بطنك غلاماً فانتِ حُرَّۃٌ اگر ہو جو کچھ حمل تیرے پیٹ میں ہے لڑکا، تو تو آزاد ہے، اس میں لفظ ما عام ہے لہٰذا باندی اسی شکل میں آزاد ہوگی جب کہ کل حمل لڑکا ہی ہو لہٰذا اگر اس باندی نے اس حمل سے لڑکا اور لڑکی دونوں جنیں تو باندی آزاد نہ ہوگی کیونکہ لفظ ما عموم کے لئے ہے اور عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ کل اولاد جو باندی نے جنی ہے لڑکے ہی ہوں اور اگر صرف ایک لڑکا جنا تو تب بھی وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ اپنے اجزاء کے اعتبار سے عام ہے یعنی کل حمل باعتبار اجزاء کے لڑکا ہی ہے جو لفظ ما کے عموم میں داخل ہے۔

ترکیب: الدلیلُ علی الخ مبتدا ما ذکرہ الخ خبر۔

وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِیْ قَوْلِهٖ تعالٰی فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فَاِنَّهٗ عَامٌّ فِیْ جَمِیْعِ مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ وَمِنْ ضَرُوْرَتِهٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰی قِرَاءَةِ الفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِی الْخَبَرِ اَنَّهٗ قَالَ لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الکِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلٰی وَجْهٍ لَا یَتَغَیَّرُ بِهٖ حُکْمُ الْکِتَابِ بِاَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰی نَفْیِ الکَمَالِ حَتّٰی یَکُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرَاْةِ فَرْضًا بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَقِرَاْةُ الفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُکْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ

اور اسی کے مثل ہم اللہ تعالیٰ کے قول فاقرءُ وا ما تیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰن میں کہتے ہیں، پس یقیناً قولِ باری تعالیٰ تمام قرآن کے بارے میں عام ہے جو بھی نمازی کے لئے آسان ہو اور اس عموم کی ضرورت میں سے سورۂ فاتحہ کی قرأت پر نماز کے جواز کا موقوف نہ ہونا ہے (یعنی نماز کا وجود اور جواز سورہ فاتحہ پر موقوف نہیں ہے) اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الکِتَابِ کہ سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی، چنانچہ ہم نے ان دونوں پر یعنی قرآن کے عام اور حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم (مطلق قرأت) متغیر نہ ہو، بایں طور کہ ہم خبر واحد کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یہاں تک کہ مطلق قرأت کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورہ فاتحہ کی قرأت خبر واحد کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ کے قول بمثلہ کی دو طرح تشریح کی جاسکتی ہے ۱ بِمِثْلِهٖ اَیْ بِمِثْلِ مَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْعَامَ الَّذِیْ لَمْ یَخُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِ فِیْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ وَتَرْكِ مَا یُقَابِلُهٗ یعنی ماقبل میں

جیسا کہ گذر چکا کہ عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے اور مثال سے اس کو واضح بھی کر دیا ہے لہٰذا اسی طرح قرآن کی اس آیت کے بارے میں بھی ہم کہتے ہیں کہ اس کے اندر لفظِ ما عام ہے اور اس پر عمل کرنا قطعی ہے۔

۲ وبمثلہ ای بمِثلِ مَا مَرَّ اَیْ اَنَّ کلمةَ ما کانَ عامًّا فی المثال السابق ھٰکذا فی المثال الآتی مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ماقبل آیت بما کسبا میں ما عام تھا اسی طرح فاقرءُوا ما تیسَّرَ مِنَ القُرآن کے اندر بھی لفظ ما عام ہے جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں مطلق قرأت فرض ہے جو بھی آسان ہو، سورہ فاتحہ ہو یا کوئی اور سورت یعنی کم از کم ایک بڑی آیت یا چھوٹی چھوٹی تین آیتیں۔ لہٰذا اس عموم کی ضرورت میں سے یہ بات ہے کہ نماز کا جواز سورہ فاتحہ کی قرأت پر موقوف نہ ہو بلکہ نمازی کو قرآن شریف میں سے جہاں سے بھی پڑھنا آسان ہو وہیں سے پڑھ لے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کا متعین طریقے سے پڑھنا ہر رکعت میں فرض ہے، لہٰذا سورۃ فاتحہ یا اس سے کسی حرف کو ترک کرنے سے نماز جائز نہیں ہوگی اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ فاتحہ اور سورۃ دونوں فرض ہیں اور دونوں حضرات حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حدیث یہ ہے لاصلوٰةَ اِلَّا بفاتحةِ الکتاب کہ بغیر سورۃ فاتحہ کے نماز نہیں ہوگی وَرُوِیَ لَاصَلوٰةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الکتاب وسورةٍ معھَا اَوْ قَالَ وشَیْءٍ معھَا (بدائع) ''روایت کیا گیا ہے کہ سورۃ فاتحہ اور سورۃ کے بغیر نماز نہیں ہوگی یا یہ کہا کہ سورۃ فاتحہ اور اس کے ساتھ کچھ اور ملانے کے بغیر نماز نہیں ہوگی'' اور فاتحہ اور سورت کی قرأت اس لئے بھی فرض ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں فاتحہ اور سورت کی قرأت پر مواظبت فرماتے تھے جو فرضیت کی دلیل ہے، حنفیہ جواب میں فرماتے ہیں کہ فاتحہ، یا فاتحہ اور سورت دونوں کی قرأت کو فرض قرار دینا اِطلاق قرآن کا نسخ کرنا ہے اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ خبر متواتر کے ذریعہ بھی جائز نہیں ہے تو خبر واحد کے ذریعہ کیسے جائز ہوگا لہٰذا ہم قرآن کے عموم اور حدیث پر اس طریقے سے عمل کریں گے کہ جس سے کتاب اللہ کا حکمِ عام (فاقرؤا الخ) متغیر نہ ہو اور اس کی شکل یہ ہے کہ ہم حدیث کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ لاصلوٰة اِلَّا بفاتحةِ الکتابِ ، لَاصلوٰةَ کاملةً اِلَّا بفاتحة الکتابِ کے معنی میں ہے یہاں تک کہ مطلق قرأت (سورہ فاتحہ ہو یا کوئی اور سورت) کتاب اللہ کے حکم یعنی فاقرؤا ماتیسر کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورۃ فاتحہ کی قرأت حدیث کے حکم یعنی لاصلوٰة اِلَّا بفاتحة الکتاب کی وجہ سے واجب ہوگی، لہٰذا اگر کسی شخص نے کسی رکعت میں سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی یا صرف سورۃ فاتحہ پڑھی دوسری سورت نہیں ملائی تو ترکِ واجب کی بناء پر سجدہ سہو کرنا پڑے گا۔ اور رہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سورۃ فاتحہ اور سورۃ دونوں کی قرأت پر مواظبت فرمانا تو وہ فرضیت کی دلیل نہیں ہوسکتی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو واجب پر بھی مواظبت فرماتے تھے۔ **فائدہ:** جن روایات میں فاتحہ خلف الامام کا ذکر ہے ان میں کسی میں بھی صاف الفاظ کے ساتھ یہ مروی نہیں ہے کہ تم امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ لیا کرو، بلکہ مطلق اور مجمل الفاظ ہیں جن کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ قرأت صرف منفرد اور امام کے لئے لازم ہے نہ کہ مقتدی کے لئے، نیز قرأت خلف الامام کی روایات، قرآن کی آیت وإذا قرئ القرآنُ فاستمعُوا له وانصتُوا سے پہلے کی ہیں، لہٰذا وہ منسوخ

ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ قرأت کرنے والے مقتدی کے منہ میں پتھر ڈالدو تا کہ وہ منہ کو ہلا ہی نہ سکے، اور حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے تو اس کے منہ میں انگارہ ڈالنا بہتر ہے۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: بعض حضرات نے **لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب** کو خبر مشہور کہا ہے، خبر واحد نہیں جیسا کہ امام بخاریؒ نے جزء القرأۃ میں ارشاد فرمایا ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ اس روایت کو خبر مشہور کہنا جائز نہیں ہے اور بالفرض اگر اس کو خبر مشہور مان بھی لیا جائے تو کتاب اللہ کی تخصیص کے لئے خبر مشہور کا محکم ہونا ضروری ہے، نہ کہ محتمل، اور یہاں یہ قوی احتمال ہے کہ **لا صلوٰۃ الخ** میں نفی کو حقیقت کے بجائے کمال کی نفی پر محمول کیا جائے، لہٰذا یہ حدیث محتمل ہے، محکم نہیں ہے، پس ثابت ہو گیا کہ اس جیسی حدیث سے قرآن کی تخصیص صحیح نہ ہوگی۔

فائدہ: فرض نمازوں کی صرف پہلی دو رکعتوں میں اور وتر اور سنت اور نفل کی ہر رکعت میں قرأت فرض ہے اور سورہ فاتحہ فرض نمازوں کی پہلی دو رکعتوں میں اور باقی نمازوں کی سب رکعتوں میں ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے اسی طرح سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی سورت ملانا فرض کی پہلی دو رکعتوں میں اور باقی سب نمازوں کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ آیت **فاقرؤا ما تیسر الی آخرہ** کے اندر تو ایک آیت سے کم کی قرأت نہ ہونے کی تخصیص ہے اور جب تخصیص ہوئی تو اس کا حکم ظنی ہونا چاہیے لہٰذا جب یہ ظنی ہو گیا تو اب اس سے مطلق قرأت کی فرضیت بھی ثابت نہیں ہو سکے گی۔

جواب: یہ ہے کہ عرف میں ایک آیت سے کم پر قرأت کے نام کا اطلاق ہی نہیں ہوتا لہٰذا علیحدہ سے کوئی تخصیص نہیں ہوئی کہ آیت مذکورہ کا حکم ظنی قرار دیا جائے نیز ایک آیت سے کم کی قرأت کو تو عرف عام میں قرأت کے ارادہ کے بغیر ہی پڑھ دیتے ہیں، جیسے بسم اللہ، الحمد للہ، سبحان اللہ معلوم ہوا کہ قرأت اسی وقت قرأت کہلائے گی جب کہ کم از کم ایک آیت ہو (بدائع) اسی طرح اگر جنبی اور حائضہ بلا ارادۂ قرأت ایک آیت سے کم کی قرأت کرے تو کوئی حرج نہیں ہوگا بلکہ کبھی کبھار تو بلا ارادہ پوری آیت ہی پڑھ دی جاتی ہے جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کاموں کے شروع کرتے وقت پڑھ دیتے ہیں لیکن قرأت کے قصد سے ایک آیت سے کم کی قرأت بھی جنبی اور حائضہ کے لئے پڑھنا حرام ہے۔ (بدائع ص ۲۹۷، ج ۱)

نکتہ: آیتِ مذکورہ میں فرمایا کہ جو آسان ہو نماز میں اسی کی قرأت کر لو حالانکہ بعض حافظ ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر پورا قرآن یا اکثر قرآن پڑھنا آسان ہوتا ہے تو کیا وہ نماز میں پورا قرآن یا اکثر قرآن پڑھیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرأت کے سلسلہ میں چونکہ لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے اقل مقدار کا اعتبار کیا جائے گا کہ کم از کم بڑی ایک آیت پڑھنی ضروری ہے جو بھی آسان ہو اور چھوٹی تین آیتیں، اور دوسری بات یہ ہے کہ **مِنَ القرآن** میں اگر **مِن** تبعیضیہ مان لیں تو بعض قرأت مراد ہوگی نہ کہ تمام جو آسان ہو۔

ترکیب: **ماتیسر من القرآن** میں **ما** موصوفہ ہے **تَیَسَّرَ** باب تفعل سے ماضی کا صیغہ واحد مذکر غائب ہے **مِنْ** بیانیہ یا تبعیضیہ، عبارت ہوگی **فاقرؤا کُلَّ آیۃٍ تَیَسَّرَ**۔

نکتہ: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ **فاقرؤا ماتیسر الخ** تو تہجد کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور تہجد کی فرضیت منسوخ ہو گئی لہٰذا جو تہجد کا جز ہے یعنی قرأت تو وہ بھی منسوخ ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ **فاقرؤا الخ** کے عموم الفاظ کا اعتبار ہوگا نہ کہ خصوصِ واقعہ کا

وَقُلْنَا كَذٰلِكَ فِي قَوْلِهٖ تَعَالىٰ وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنَّهٗ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَآءَ فِي الْخَبَرِ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ تَعَالىٰ فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِءٍ مُّسْلِمٍ فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهٗ لَوْثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِيْنَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ.

ترجمہ

اوراسی طرح ہم نے اللہ تعالیٰ کے قول وَلا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ میں کہا کہ یہ قول اس جانور کے (کھانے کو) حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ جس پر قصداً بسم اللہ ترک کردی گئی ہواور حدیث میں آیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے متروک التسمیہ عامداً کے متعلق معلوم کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کو کھاؤ، کیونکہ ہر مسلمان آدمی کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام موجود ہے پس آیت اور خبر کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر ترکِ تسمیہ عامداً سے جانور کے کھانے کی حلت ثابت ہوجائے تو ترک تسمیہ ناسیاً سے جانور کے کھانے کی حلت یقیناً ثابت ہوگی پس اِس وقت کتاب اللہ کا حکم (بالکلیہ) مرتفع اور ختم ہوجائے گا لہٰذا خبر کو ترک کردیا جائے گا۔

تشریح: وَقُلْنَا كَذٰلِكَ الخ اَیْ قُلْنَا مِثْلَ مَا قُلْنَا مِنْ قَبْلُ اِنَّ الْعَامَّ الَّذِیْ لَمْ یُخَصَّ مِنْهُ شَیْئٌ قطعیٌّ فلا یُعارِضہ ما ھُوَ ظنیٌّ یعنی مصنفؒ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم نے ماقبل میں عام غیرمخصوص منہ البعض کے متعلق بیان کیا ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی ہے اور ظنی شیٔ اس کے معارض نہیں ہوسکتی اور اس کی چند مثالیں بھی بیان کی جاچکی ہیں تو اسی طرح ہم قرآن کی اس آیت وَلا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ وانہ لفسق کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ اس کے اندر لفظ ما عام ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس جانور پر ذبح کرتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو تو اس جانور کا کھانا حلال نہیں ہے، اب بسم اللہ نہ پڑھنے کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ قصداً بسم اللہ چھوڑ دی ہو، اور آیت کے عموم میں بظاہر دونوں شکلیں داخل ہیں یعنی بسم اللہ کو قصداً ترک کردیا ہو یا سہواً بسم اللہ ترک ہوگئی ہو تو اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے اور ان کا استدلال اس آیت کے عموم سے ہے یعنی آیت کے الفاظ اس بات کے مقتضی ہیں کہ ترکِ تسمیہ قصداً ہو یا سہواً، بہر دو صورت اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے، مگر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت متروک التسمیہ سہواً کو شامل نہیں ہے اور اس کا پتہ دو وجہوں سے چلا ۱؎ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ترک تسمیہ عند الذبح کو فسق فرمایا ہے (وانہ لفسق) حالانکہ ترکِ تسمیہ سہواً فسق نہیں کہلاتا کیونکہ سہو اور بھول بندہ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اللہ کی طرف سے ہوتی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ اگر روزہ کی حالت میں بھول چوک سے کوئی شخص کچھ کھالے یا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح یہاں بھی ہے کہ ذبح کرتے وقت بھول سے بسم اللہ چھوٹ گئی ہو تو معاف ہے نیز بھول چوک اور نسیان پر مواخذہ نہیں ہوتا، حدیث میں ہے رُفِعَ عَنْ اُمَّتِی الخطأُ والنسیانُ لہٰذا معلوم ہوا کہ ترکِ تسمیہ سہواً اس آیت میں

داخل نہیں ہے ۲ دوسری بات یہ ہے کہ ناسی یعنی بسم اللہ بھول جانے والا بمنزلہ ذاکر کے ہے اور ذکر کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی دل سے گویا اس نے دل میں اللہ کا ذکر کرلیا۔ (بدائع) لہٰذا آیت کے تحت ایک فرد باقی رہا کہ اس جانور کا کھانا حلال نہیں جس پر قصداً بسم اللہ ترک کردی ہو اسی مفہوم کو مصنف کتاب نے **انَّهُ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا** سے بیان کیا ہے اس کے برخلاف امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بسم اللہ کو قصداً ترک کیا ہو یا سہواً، بہر دوصورت اس ذبیحہ کا کھانا حلال ہے کیونکہ حدیث نبوی ہے **اِنَّهُ علیه السلام سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا الخ** اس سے ایسے ذبیحہ کا حلال ہونا معلوم ہو رہا ہے جس پر بسم اللہ کو قصداً ترک کردیا گیا ہو کیونکہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متروک التسمیہ عامداً کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کھاؤ اس لئے کہ اللہ کا نام ہر قلبِ مؤمن میں ہے، اور دوسری حدیث ہے **المومنُ يَذْبَحُ علٰی اسم الله تعالٰی سمّٰی او لم يُسمِّ** یعنی مومن آدمی اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آیت اور حدیث میں تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر متروکُ التسمیہ عمداً کو حلال مان لیں تو متروکُ التسمیہ سہواً کا حلال ہونا بدرجہ اولیٰ ہے جیسا کہ اس کو احناف وشوافع بالاتفاق حلال کہتے بھی ہیں تو قرآن کے عام کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رہا بلکہ اس وقت کتاب اللہ کی اس آیت کا حکم بالکل مرتفع اور ختم ہوجائے گا گویا **و لا تاكلوا** میں نفی ہے ہی نہیں، اور اس تعارض میں تطبیق کی کوئی شکل بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ بیک وقت آیت کلام اللہ اور حدیث رسول اللہ پر عمل ممکن نہیں ہے، لہٰذا قرآن کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا کیونکہ یہ عام غیر مخصوص منہ البعض ہے جو قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور ظنی کے مقابلہ میں قطعی کو ترجیح دی جاتی ہے نیز امام شافعیؒ کی مستدل احادیث ضعیف ہیں خود امام شافعیؒ ایسی حدیث سے استدلال کرنے کو روا نہیں سمجھتے، اور بعض احادیث حالتِ نسیان پر محمول ہیں جیسے المومن یذبح علی اسم اللہ سمّٰی اور لم یُسمّ اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ایک حدیث بھی ہے جس کے راوی راشد بن سعید ہیں، **ذبيحةُ المسلم حلالٌ سَمّٰى او لم يُسَمِّ ما لم يتعمَّدْ** اور اجماع بھی دلیل ہے کہ تمام صحابہ متروک التسمیہ عمداً کے حرام ہونے پر متفق تھے، بس اس سبق کی توضیح تو مکمل ہوگئی الحمد للہ، اب اگر آپ چاہیں تو چلتے چلتے اختیاری مطالعہ پر بھی نظر ڈالتے چلیں۔

اختیاری مطالعه ——— (اعتراض تو کیا مگر پھر بھی بات نہ بنی)

نکته: امام صاحب پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ اعتراض کہ تم نے ترک تسمیہ سہواً کی تخصیص حدیث **رُفِعَ عن امتی الخطأُ والنسیانُ** سے کردی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے تخصیص کی ہی نہیں بلکہ ترک تسمیہ سہواً بمنزلہ **ذاکر بقلبه** کے ہے، دوسری بات یہ ہے کہ لم یذکر اسم اللہ مطلق ہے اور مطلق فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے جیسا کہ مشہور ہے المطلق ینصرف الی الفرد الکامل، اور فرد کامل ترک تسمیہ قصداً ہے نہ کہ سہواً کیونکہ سہواً تسمیہ چھوڑنے والا صرف صورۃً چھوڑنے والا ہے نہ کہ حقیقتاً، اور تیسری بات یہ ہے کہ اگر بطریق تسلیم تخصیص مان بھی لیں تو تخصیص اس وقت تک ہوگی جب تک کہ عام کے تحت کم از کم ایک فرد باقی رہے لہٰذا اگر متروک التسمیہ سہواً کی طرح متروک التسمیہ عمداً بھی حلال ہوجائے تو عام کے تحت ایک بھی فرد باقی نہیں رہے گا، اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت مذکورہ کا تعلق تو ذبح کے علاوہ دیگر مطعومات ومشروبات سے ہے اور حدیث کا تعلق

ذبح سے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت کفار مکہ کے سوال کرنے کے نتیجہ میں نازل ہوئی ہے، وہ لوگ کہتے تھے کہ تم اللہ کی عبادت کا ڈھونگ رچاتے ہو اور اللہ کے مارے ہوئے جانور کو کھاتے نہیں ہو تو اس پر یہ آیت مع سابقہ آیت **فکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسمُ اللّٰہ علیہ** کے نازل ہوئی کہ اس جانور کو کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور نہ کھاؤ اس ذبیحہ کو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو یعنی یا تو سرے سے بسم اللہ پڑھی ہی نہ ہو کہ وہ جانور اپنی طبعی موت مرا ہو یا ایسا جانور جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور یونہی ذبح کر لیا گیا ہو، معلوم ہوا کہ آیت جانور کے کھانے سے متعلق ہے نہ کہ مطلق کھانے سے متعلق۔

نکتہ: اگر کسی جانور پر اللہ کے نام کے ساتھ ساتھ غیر اللہ کا بھی نام لیا گیا ہو تو اس کا کھانا بھی حلال نہیں ہوگا، اسی طرح وہ جانور جو غیر اللہ کے لئے مشہور ہو گیا ہو اس پر چاہے اللہ کا نام بھی لیا ہو اس کا کھانا درست نہیں ہے جیسے بکرا شیخ سدو کا یا گاؤ سید احمد کبیری کی یا مرغا زین خان کا۔

فائدہ: بوقت ذبح چار رگیں کاٹی جاتی ہیں ۱ حلقوم یعنی سانس کی رگ ۲ مری یعنی غذاء کی رگ ۳، ۴ ودجان یعنی وہ دو رگیں جو حلقوم اور مری کے پہلو میں گردن کے حصہ میں حلق کی طرف ہوتی ہیں۔ (درمختار)

نکتہ: تسمیہ کسی بھی زبان میں کر سکتے ہیں نیز تسمیہ ذابح کی جانب سے ہونا چاہیے نہ کہ کسی دوسرے کی طرف سے۔

فائدہ: اہل شرک اور مجوسی اور بت پرست اور مرتد کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا البتہ سمجھدار بچہ اور نشہ والا شخص اگر ذبح پر قادر ہو تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا، اسی طرح یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ بھی کھایا جائے گا، جبکہ انہوں نے کفر و شرک کو اختیار نہ کر لیا ہو۔

ترکیب: وقلنا کذلك الخ ای قلنا قولاً مثل ذلك القول .لوثبت الحل الخ، لو اگرچہ شرط و جزاء کے انتفاء کے لئے آتا ہے مگر یہاں ثبوت جزاء کے لئے ہے یوجب عن متروك التسمية عامدًا میں عامدًا حال ہے اور ذوالحال التارك ہے جو لفظ المتروك سے مفہوم ہوا ہے۔

اللغة: لاتاكلوا باب نصر سے نہی حاضر، التسمیہ باب تفعیل کا مصدر، عامدًا باب ضرب سے صیغہ اسم فاعل، ناسیًا باب سمع سے صیغہ اسم فاعل کُلُو امر حاضر یُمکن باب افعال سے مضارع معروف یرتفع باب افتعال سے مضارع معروف۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاُمَّهٰتُكُم الّٰتِي اَرْضَعْنَكُمْ يَقْتَضِي بِعُمُوْمِهٖ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تَحْرُمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْاِمْلَاجَةُ وَلَا الْاِمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ .

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی مثالِ سابق کی طرح مندرجہ ذیل مثال بھی ہے کہ) اللہ تعالیٰ کا قول **وامهاتكم الّٰتي ارضعنكم** اپنے عموم کی وجہ سے مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کے (دودھ پینے والے کے ساتھ) نکاح کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث میں آیا ہے **لاتحرم المصّةُ الخ** یعنی ایک دفعہ چوسنا یا دو دفعہ چوسنا حرمت کو ثابت نہیں کرتا ہے اور نہ ایک دفعہ بچہ کے منہ میں پستان دینا اور نہ دو دفعہ

دینا (یعنی حرمت کو ثابت نہیں کرتا) پس قولِ باری تعالیٰ اور خبر کے درمیان توفیق و تطبیق ممکن نہیں ہے لہٰذا خبر کو ترک کردیا جائے گا۔

تشریح: وكذلك الخ اى مثل ما تركنا الخبر بمقابلة العام الذى لم يُخَصَّ منه البعضُ یعنی حسب سابق کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کرنے کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو، اس آیت کے اندر لفظ اَرْضَعْنَ عام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم پر تمہاری وہ مائیں بھی حرام ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے یعنی ان سے نکاح کرنا حرام ہے قلیل دودھ پلایا ہو یا کثیر لہٰذا لفظ اَرْضَعْنَ اپنے عموم کی وجہ سے مرضعہ کے نکاح کے حرام ہونے کا تقاضہ کرتا ہے (رضیع کے ساتھ) نیز حدیث میں ہے قليل الرّضاع و كثيرهٗ سواءٌ یعنی تھوڑا دودھ پلانا اور زیادہ دودھ پلانا دونوں برابر ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے (بدائع ص ۴۰۴، ج ۳) اس کے برخلاف ایک حدیث ہے لاتحرم المصّة ولا المصّتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان یعنی ایک مرتبہ بچہ کا مرضعہ کی پستان کو چوسنا یا دو مرتبہ چوسنا یا دودھ پلانے والی کا اپنی پستان کو بچہ کے منہ میں ایک دفعہ داخل کرنا یا دو دفعہ داخل کرنا حرمت رضاعت کو ثابت نہیں کرتا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے کہ ایک یا دو مرتبہ بچہ کے پستان چوسنے سے یا ایک دو مرتبہ دودھ پلانے والی کا اپنے پستان کو بچے کے منہ میں داخل کرنے سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ حرمتِ رضاعت پانچ گھونٹ دودھ پینے سے ثابت ہوگی مگر قرآن و حدیث میں تطبیق کی کوئی شکل نظر نہیں آتی لہٰذا خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا اور قرآن کے عموم کو باقی رکھا جائے گا نیز حدیث مذکور لاتحرم المصّة الخ کی اسناد میں طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اس میں اضطراب ہے لہٰذا یہ حدیث یا تو کتاب اللہ کی وجہ سے مردود ہے یا منسوخ ہے (ہدایہ بحوالہ قدوری ۱۶۸)

نوٹ: المصة بمعنی چوسنا یہ رضیع کا فعل ہے یعنی دودھ پینے والے بچہ کا اور الاملاجة بمعنی پستان کو بچہ کے منہ میں داخل کرنا یہ مرضعہ کا فعل ہے یعنی دودھ پلانے والی کا۔

تنبیہ: اتنی بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ حرمتِ رضاعت بچپن کی عمر یعنی دو سال تک کی عمر میں دودھ پینے سے ثابت ہوگی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اِنّما الرضاعةُ مِن المجاعةِ یعنی رضاعت سے جو حرمت ثابت ہوگی وہ اسی زمانہ کے دودھ پینے سے ثابت ہوگی جس زمانہ میں دودھ سے ہی بچے کا نشو و نما ہوتا ہے یعنی جو دودھ مجاعة یعنی بھوک کو دفع کرے لہٰذا بچے کے علاوہ کبیر شخص کی بھوک چونکہ محض دودھ سے دفع نہیں ہوتی بلکہ غذا، کھانا اور خوراک سے دفع ہوتی ہے اس لئے دو سال کی عمر کے بعد کا دودھ پینا حرمت کو ثابت نہیں کرے گا اور مدت رضاعت کا دو سال ہونا صاحبینؒ کے نزدیک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔

نوٹ: لا تحرم المصّةُ ولا المصّتان الخ کی ایک دوسری توجیہ اور پانچ گھونٹ سے حرمت رضاعت ثابت ہونے کے متعلق امام شافعیؒ کا استدلال اگر دیکھنا چاہو تو اس کو اختیاری مطالعہ میں دیکھ لو نیز اس اختیاری مطالعہ سے

آپ کو ایسی ایسی باتیں معلوم ہوں گی جو آپ کے دل میں گھوم رہی ہیں اور جن کو ظاہر کرنے پر آپ کا دل بے تاب ہے۔

اختیاری مطالعه (کسی طالب علم کو دودھ اتر آئے تو؟ یا شوہر بیوی کا دودھ پی لے تو؟)

فائدہ: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت کم از کم پانچ گھونٹ دودھ پینے سے ثابت ہوگی اور استدلال حدیث عائشہؓ سے ہے **عن عائشةؓ انها قالتْ كان فيما أُنزِلَ مِنَ القُرآنِ عشرُ رضعاتٍ معلوماتٍ يحرمنَ ثم نسخن بخمس معلوماتٍ فتُوفّيَ رسول الله عليه وسلم** یعنی قرآن میں حرمت رضاعت کے لئے دس رضعات ہونا نازل ہوا (دس مرتبہ دودھ پینا) پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات باقی رہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا، ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہوگئی ہے، اور اب صرف مطلق دودھ پینے سے حرمت رضاعت کا ثابت ہونا باقی رہا، آیتوں کا نسخ اس طرح بھی ہوتا ہے کہ وہ آیت سبھی کے ذہنوں سے بھلا دی جائے حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن سے بھی اور صفحات کتاب سے بھی بالکل غائب کردی جائے اور **لا تحرم المصة و لا المصتان الخ** کی ایک توجیہ یہ ہے کہ حدیث میں یہ شکل مراد ہے کہ بچہ پستان کو ایک دو مرتبہ چوسے اور پستان سے دودھ نہ نکلے اسی طرح عورت اپنی پستان کو بچہ کے منہ میں ایک دو مرتبہ ڈالے اور دودھ نہ نکلے تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، ظاہر ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پستان سے فوراً دودھ نہیں نکلتا بلکہ دو چار مرتبہ پستان کو چوسنے اور منہ سے دبانے کے بعد دودھ نکلتا ہے۔

مدت رضاعت دو سال ہے چنانچہ ایک دفعہ ایک دیہاتی کی عورت نے بچہ جنا اور وہ مر گیا چنانچہ عورت کی پستان ورم زدہ ہوگئی تو دیہاتی دودھ چوستا تھا اور کلی کر دیتا تھا ایک دفعہ ایک گھونٹ حلق میں چلا گیا تو اس نے ابو موسیٰ اشعری سے مسئلہ معلوم کیا، انہوں نے فرمایا کہ بیوی حرام ہوگئی اس دیہاتی نے پھر یہی مسئلہ عبداللہ ابن مسعود سے معلوم کیا تو انہوں نے فرمایا کہ حرام نہیں ہوئی کیونکہ حرمت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو گوشت پیدا کرے اور اس دودھ سے نشو ونما بھی ہو، اور یہ خاصیت صرف اس دودھ میں ہے جو دو سال تک کی عمر میں پیا جائے لہٰذا تمہارا اپنی بیوی کا دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی، معلوم ہوا کہ اسی دودھ سے حرمت ثابت ہوگی جو صرف دو سال کی عمر میں پیا جائے نہ کہ اس کے بعد دودھ پینے سے۔

مسئلہ: اگر مرد کے دودھ نکل آئے تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر دودھ پینے کا شک ہو تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر کنواری لڑکی کی پستان میں دودھ اتر آئے تو اس سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔

فائدہ: اگر کوئی معترض یہ اعتراض کرے کہ آیت **و امهاتكم التى ارضعنكم** کا عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہونا لازم آرہا ہے نہ کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کی قبیل سے کیونکہ اس میں یہ تخصیص ہے کہ حرمت رضاعت مدت رضاعت ہی میں ددھ پینے سے ثابت ہوگی نہ کہ اس کے بعد، لہٰذا جب یہ آیت عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہے تو یہ ظنی ہوگئی اور جب یہ ظنی ہے تو خبر واحد **لاتحرم المصة الخ** سے اس میں مزید تخصیص ہو جانی چاہیے اور وہ یہ کہ ایک یا دو گھونٹ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہو۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ مدت رضاعت میں دودھ پینے سے حرمت ثابت ہونے کی قید کو ہم نے خود قرآن کی آیت **و امهاتكم التى ارضعنكم** میں لفظ امہات سے سمجھا ہے کہ امہات بمعنی اصول ہیں (یعنی لغۃً اس کے معنی اصل کے ہیں) لہٰذا جب مائیں یعنی دودھ پلانے والیاں اصول ہیں تو دودھ پینے والے

بچے ان کی فروع اوران کے اجزاء ہو گئے اور جزئیت اور بعضیت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ مرضعہ کے دودھ سے بچہ کا گوشت پوست اور ہڈیوں میں نشو ونما پیدا ہو اور ہڈیوں اور گوشت میں نشو ونما اسی دودھ سے پیدا ہوتا ہے جبکہ بچہ اس دودھ کا بالکلیہ محتاج ہو اوراس کی تمام تر غذا دودھ ہی ہو جیسا کہ حدیث اِنَّما الرضاعةُ مِن المجاعةِ کی احقر نے چند سطور قبل تشریح کی ہے لہٰذا مدت رضاعت ہی وہ مدت ہے جس میں محض دودھ سے ہی بچہ کا نشو ونما ہوتا ہے برخلاف کبیر کے کہ کبیر شخص کے گوشت و پوست کا مدار غذا اور خوراک پر ہوتا ہے لہٰذا مدت رضاعت کے بعد دودھ پینا اس آیت کے تحت داخل ہی نہیں ہے تو بس ثابت ہو گیا کہ اس آیت میں کوئی تخصیص بھی نہیں ہے لہٰذا یہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہے اور اس کا حکم قطعی ہے چنانچہ خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور آیت کو اپنے عموم پر برقرار رکھا جائے گا۔

اللغة: ارضعن باب افعال سے ماضی کا جمع مؤنث غائب المرضعة باب افعال سے اسم فاعل مؤنث المصة مَصَّ مصًّا (ن، س) چوسنا الاملاجة باب افعال دودھ پلانا۔

وَاَمَّا الْعَامُّ الَّذِیْ خُصَّ عَنه الْبَعْضُ فَحُکْمُه اَنَّهٗ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ فِی الْبَاقِیْ مَعَ الْاِحْتِمَالِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِیْلُ عَلٰی تَخْصِیْصِ الْبَاقِی یَجُوْزُ تَخْصِیْصُهٗ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِیَاسِ اِلٰی اَنْ یَبْقَی الثَّلٰثُ وبَعْدَ ذٰلِكَ لایَجُوْزُ تخصیصُهٗ فَیَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ وَاِنَّمَا جَازَ ذٰلك لِاَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِیْ اَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ اَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُوْلاً یَثْبُتُ الْاِحْتِمَالُ فِیْ کُلِّ فَرْدٍ مُعَیَّنٍ فَجَازَ اَنْ یَّکُوْنَ بَاقِیًا تَحْتَ حُکْمِ الْعَامِّ وَجَازَ اَنْ یَّکُوْنَ دَاخِلاً تَحْتَ دَلِیْلِ الْخُصُوْصِ فَاسْتَوَی الطَّرْفَانِ فِی حَقِّ الْمُعَیَّنِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِیْلُ الشَّرْعِیُّ عَلٰی اَنَّهٗ مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِیْلِ الْخُصُوْصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِیْصِهٖ وَاِنْ کَانَ الْمُخَصِّصُ اَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُوْمًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْلُوْلاً بِعِلَّةٍ مَوْجُوْدَةٍ فِی هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَیَّنِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِیْلُ الشَّرْعِیُّ عَلٰی وُجُوْدِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِیْ غَیْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَیَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِیْصِهٖ فیُعْمَلُ بِهٖ مَعَ وُجُوْدِ الْاِحْتِمَالِ

ترجمہ

اور بہر حال وہ عام کہ جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس عام پر باقی افراد میں عمل کرنا واجب ہے احتمال تخصیص کے ساتھ (یعنی جن افراد میں تخصیص نہیں ہوئی ان پر احتمالِ تخصیص کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے) پس جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے تو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ باقی کی (یعنی باقی افراد میں سے کسی فرد کی) تخصیص اس حد تک جائز ہوگی کہ (عام کے تحت) تین افراد باقی رہ جائیں اور اس تخصیص کے بعد عام کی تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس (عام مخصوص منہ البعض جس میں تخصیص ہوتے ہوتے تین افراد باقی بچے ہیں) پر عمل کرنا واجب ہوگا اور یہ تخصیص (یعنی ابتداءً دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص ہونے کے بعد اب خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ تخصیص) جائز ہے اس لئے کہ جس مخصص (تخصیص کرنے والی دلیل) نے عام کے من جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے تو اگر بعض

مجہول افراد کو نکالا ہے تو ہر ہر فرد معین میں احتمالِ تخصیص ثابت ہوگا (جس کی تشریح یہ ہے) پس جائز ہے کہ وہ فرد، حکم عام کے تحت باقی ہو (یعنی اس فرد کی تخصیص نہ ہوئی ہو) اور (یہ بھی) جائز ہے کہ وہ فرد، دلیلِ خصوص (مخصص) کے تحت داخل ہو (یعنی اس فرد کی تخصیص ہوگئی ہو) پس ہر فرد معین کے بارے میں دونوں طرفیں (۱ عام کے تحت باقی رہنا ۲ دلیل خصوص کے تحت داخل ہونا) برابر ہوگئیں، پس جب اس بات پر دلیلِ شرعی قائم ہو جائے کہ وہ فرد (جو بھی فرد) ان افراد کے مجموعہ سے ہے جو دلیلِ خصوص کے تحت داخل ہیں تو اس فرد کی تخصیص کی جانب راجح ہو جائے گی (یعنی یہ فرد، حکم عام کے تحت باقی نہ رہ کر دلیلِ خصوص کے تحت داخل ہو جائے گا) اور اگر مخصص نے عام کے جملہ افراد سے بعض معلوم افراد کو نکالا ہے تو ممکن ہے کہ وہ معلوم فرد کسی ایسی علت کے ساتھ معلول ہو جو اس فرد معین میں موجود ہو پس جب اس فرد معین کے علاوہ کسی فرد میں اس علت کے پائے جانے پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو اس (فرد) کی تخصیص کی جانب راجح ہو جائے گی (یعنی یہ فرد جس میں علت موجود ہے عام کے حکم سے نکل کر دلیل خصوص کے تحت داخل ہو جائے گا) پس عام پر یعنی اس کے تحت باقی افراد پر احتمالِ تخصیص کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔

تشریح: مجھے اس سبق میں تین باتیں عرض کرنی ہیں ۱ اس عبارت میں چونکہ عام خُصَّ عنہ البعضُ کا بیان ہے اس لئے پہلی بات تو یہ ہے کہ تخصیص کن شرائط کے ساتھ ہوگی ۲ عام خص عنہ البعض کے حکم کے بارے میں چار اقوال ہیں ۳ تخصیص کس حد تک صحیح ہے۔

پہلی بات: تخصیص کی شرائط، عام کے افراد میں سے بعض افراد کو جس دلیل کے ذریعہ خاص کریں گے اس دلیل کو مخصِص کہتے ہیں اور تخصیص کی تعریف یہ ہے **قصرُ العام علی بعض مسمیاتہ بکلامٍ مستقلٍ موصولٍ** یعنی عام کو اس کے بعض افراد پر کلام مستقل مقترن کے ذریعہ محصور کرنا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مخصص کی شرط یہ ہے کہ مخصِص الفاظ و کلام ہو لہٰذا بغیر عبارت لائے محض عقل وعادت یا حس کی بناء پر بعض افراد کو عام سے علیحدہ کرنے کو تخصیص نہیں کہیں گے جیسے **اللّٰہ خالق کل شیئ** کے اندر شیٔ سے مراد ماسوی اللہ ہے نہ کہ خود واجب الوجود اور یہ تعیین باعتبار عقل کے ہے کیونکہ اللہ کو اس حکم تخلیق سے علیحدہ کرنے کے لئے کوئی کلام نہیں لایا گیا اس لئے اس کو تخصیص نہیں کہیں گے، اسی طرح حس اور مشاہدہ سے بعض افراد کی علیحدگی کو تخصیص نہیں کہیں گے جیسے بلقیس کے متعلق **واُوتِیَتْ مِنْ کل شیئ** تو یہاں واقعۃً ہر شیٔ مراد نہیں ہے یا عادت کی مثال جیسے کوئی کہے **لا آکل رأسًا** تو متعارف سری مراد ہوتی ہے لہٰذا اس کو تخصیص نہیں کہیں گے۔ (التلویح والتوضیح ص ۱۱۹) نیز مخصص کلام مستقل ہو غیر مستقل نہ ہو مثلاً غایت، شرط، استثناء، صفت اور بدل البعض وغیرہ کے ذریعہ بعض افراد عام کا قصر نہ کیا گیا ہو، غایت کے ذریعہ جیسے **ثم اتموا الصیام الی اللیل**۔ شرط کے ذریعہ جیسے **ولکم نصفُ ما ترک ازواجکم اِنْ لم یکن لھن ولدٌ الخ** شرط نے آکر شوہر کے لئے نصف ترکہ ملنے کو اس صورت کے ساتھ خاص کر دیا جبکہ میت بیوی نے کوئی لڑکا نہ چھوڑا ہو (شرط بغیر جزاء کے کلام مستقل نہیں ہوتا یا جیسے **انت طالقٌ ان دخلتِ الدار**) استثناء کے ذریعہ جیسے **جاء نی القوم الاّ زیدًا**، صفت کے

ذریعہ جیسے فی الابلِ السائمۃِ زکوٰۃٌ، اور بدل البعض کے ذریعہ جیسے جاء نی القومُ بعضھم اور تیسری شرط یہ ہے کہ مُخصِّص عام کے ساتھ مقترن ہو یعنی عام کے تکلم کے بعد متصلاً مخصص آجانا چاہیے دونوں کے زمانے میں بُعد اور فصل نہ ہو جیسے فَمَنْ شھِدَ منکُمُ الشَّھرَ فَلْیَصُمْہُ ومَنْ کانَ مرِیضًا اَوْ علٰی سَفرٍ فعِدَّۃٌ مِنْ ایَّامٍ اُخَرَ میں مخصِص یعنی ومن کان مریضًا عام سے مقارن ہے یعنی فمن شھد منکم الخ میں لفظ مَن عام ہے ہر شخص کو شامل ہے خواہ وہ صحیح ہو یا مریض ہو یا مسافر ہو ہر ایک کو روزہ رکھنے کا حکم ہے پھر مابعد آیت سے مسافر اور مریض کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دیدی گئی، اور اگر عام اور مخصص کے درمیان بُعد زمانی ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ نسخ جزئی کہیں گے جیسے والمطلقات یتربصن بانفسھن الخ کے اندر المطلقات عام ہے مطلقہ قبل الدخول ہو یا بعد الدخول اس کو بظاہر عدت گذارنے کا حکم ہے پھر یا ایُّھا الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن مِنْ قبل اَنْ تَمَسُّوھن فما لکم علیھن مِنْ عِدَّۃٍ کے ذریعہ مطلقہ قبل الدخول کو حکم عام سے خارج کر دیا گیا کہ اس پر کوئی عدت نہیں ہے۔

نوٹ: اگر عام سے بعض افراد کو دلیل غیر مستقل یا دلیل غیر لفظی کے ذریعہ خارج کیا گیا ہو یا عام اور مخصص میں بُعد زمانی ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے اور نہ ہی یہ عام قطعیت سے خارج ہوگا، بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ **مخصص کا** عام سے مقارن ہونا اول مرتبہ شرط ہے اور یہ قید اس کی ماہیت میں داخل نہیں ہے لہٰذا دوسری مرتبہ تخصیص تخصیص ہی کہلائے گی خواہ صفت وشرط وغیرہ ہی کے ذریعہ ہو (نور الانوار) امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے **قَصْرُ العام علیٰ بعض المسمیات مطلقاً**، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کے لئے کلام مستقل مقترن کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ تخصیص کلام کے ذریعہ ہو یا غیر کلام کے ذریعہ ہو اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل اور کلام عام سے مقترن ہو یا مفصول اور جدا ہو سب درست ہے۔

دوسری بات: عام مخصوص عنہ البعض کے حکم میں چار مذاہب اور مصنفؒ کی عبارت کی تشریح ۱ جمہور علماء فرماتے ہیں کہ عام مخصوص عنہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے، مصنفؒ اس مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض پر باقی افراد میں احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ احتمالی شیٔ ظنی ہوتی ہے لہٰذا جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل مہیا ہو جائے تو ان افراد کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں پھر اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی اور عام کے تحت باقی ماندہ افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی عام کے اندر پہلی دفعہ تو دلیل قطعی (آیت قرآن یا حدیث مشہور یا اجماع) کے ذریعہ تخصیص ہوگی پھر بقیہ افراد میں بھی احتمال تخصیص باقی رہے گا لہٰذا وہ ظنی بن گیا اور چونکہ خبر واحد اور قیاس بھی ظنی ہیں اس لئے ظنی کے ذریعہ ظنی کی تخصیص درست ہے اور بقیہ افراد میں تخصیص کی دلیل و انما جاز ذٰلك سے بیان کر رہے ہیں کہ مخصص یعنی آیت یا حدیث مشہور یا اجماع نے جن بعض افراد کو مخصوص کیا ہے ان کی دو صورتیں ہیں اور دونوں

صورتوں میں احتمال ہے لہٰذا جب دونوں صورتوں میں احتمال موجود ہے تو چونکہ احتمالی شئ ظنی ہوتی ہے لہٰذا عام بھی ظنی بن گیا اور جب عام ظنی ہو گیا تو اب خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے اور وہ دو صورتیں یہ ہیں کہ مخصص نے جن بعض افراد کو مخصوص کیا ہے، وہ افراد مخصوصہ مجہول ہوں گے یا معلوم، اگر مجہول ہیں یعنی وہ افراد کہ جن کو خاص کیا گیا ہے وہ نامعلوم ہیں تو ہر ہر فرد میں یہ احتمال ہے کہ وہ خاص کئے ہوئے افراد میں داخل ہے یا عام کے تحت داخل ہے لہٰذا ہر ہر فرد میں دونوں جہتیں برابر ہیں، لہٰذا ہر ہر فرد میں احتمال ثابت ہو گیا مثلاً قول امیر اقتلوا الشرکین میں المشرکین تمام افراد مشرکین کو عام ہے پھر و لاتقتلوا بعضھم نے آکر بعض غیر متعین افراد کو قتل کے حکم سے خارج کر دیا مگر وہ بعض ہیں کون؟ تو وہ متعین نہیں ہیں، بلکہ مجہول ہیں لہٰذا ہر ہر فرد مشرک میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اقتلوا المشرکین کے تحت داخل ہو اور قتل کیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ و لاتقتلوا بعضھم کے تحت داخل ہو اور اس کو قتل نہ کیا جائے لہٰذا فَاِذَا قَامَ الدَّلِیْل الشرعِیُّ علٰی اَنَّهُ الخ سے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ جب عام کے کسی فرد کے بارے میں یہ دلیل (خواہ دلیل ظنی ہی ہو جیسے حدیث حنطۃ) قائم ہو جائے کہ وہ فرد دلیل خصوص کے تحت داخل ہے تو وہ عام سے نکل جائے گا اور اس کی تخصیص کر دی جائے گی جیسے احل اللّٰہ البیعَ وحرّمَ الرِّبٰوا کے اندر البیع معرف باللام (بالف لام جنسی) ہونے کی وجہ سے عام ہے جس کی حلت کو بیان کیا ہے خواہ دونوں عوض برابر سرابر ہوں یا کم وبیش (مثلاً ایک طرف ایک کلو گیہوں ہو اور دوسری طرف سوا کلو) پھر اس عموم سے وحرّم الربٰوا کہہ کر ربٰوا کو خاص کر لیا گیا اور ربٰوا کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں مگر مطلق زیادتی مراد نہیں ہے کیونکہ بیع میں بھی تو نفع اور زیادتئ مال ہی مقصود ہوتی ہے تو ربوا کا مفہوم مجہول ہے کہ اس سے کون سی زیادتی مراد ہے جو حرام ہے تو حدیث الحنطة بالحنطة والذھب بالذھب والفضّة بالفضة والشعیر بالشعیر والملح بالملح والتمر بالتمر یداً بیدٍ الخ کے اندر چھ چیزوں کے ذریعہ تفسیر کر کے واضح کر دیا کہ ان چیزوں کی بیع میں کمی وبیشی ربوا ہوگی مگر ان اشیاء ستہ کے علاوہ کا حکم تو معلوم نہ ہو سکا اس لئے ائمہ حضرات کو علتِ ربوا بیان کرنی پڑی، چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اشیاءِ مکیلہ وموزونہ کی بیع کو اس کے ہم جنس کے ساتھ برابر سرابر اور نقد یعنی ہاتھوں ہاتھ بیچنا اور خریدنا جائز ہوگا نہ کمی وزیادتی کے ساتھ اور نہ ادھار البتہ اگر اشیاء مکیلہ وموزونہ کو خلاف جنس کے ساتھ بیچا تو کمی وزیادتی تو جائز ہے مگر ہاتھ در ہاتھ معاملہ کرنا ضروری ہوگا، (والتفصیل فی کتب الفقہ) اور اگر مخصص نے بعض افراد متعینہ کو خاص کیا ہے تو ممکن ہے کہ اس تخصیص کی کوئی علت ہوگی چنانچہ دیگر افراد کے اندر بھی اس علت کے پائے جانے کا احتمال ہے (گویا احتمال ثابت ہو گیا) لہٰذا جب دیگر افراد کے اندر اس علت کے وجود پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو تخصیص کی جہت راجح ہو جائے گی یعنی وہ افراد عام کے حکم سے نکل کر دلیل خصوص کے تحت داخل ہو جائیں گے، جیسے اقتلوا المشرکین میں المشرکین عام ہے پھر ولا تقتلوا اھل الذمة کہہ کر ذمیوں کو خاص کر لیا گیا جن کے عدم قتل کی علت لڑائی نہ کرنا ہے تو جہاں جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی وہیں وہیں تخصیص ہو جائے گی لہٰذا بوڑھے، بچے، عورتیں، اپاہج وغیرہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ

نہ لڑنا ان کے اندر بھی موجود ہے، لہٰذا تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی بچ گئے ہوں ان پر احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔

الغرض پہلا مذہب جمہور حنفیہ کا ہے کہ عام مخصوص عنہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور دلیل گذر چکی کہ اس عام کی دو صورتیں ہیں اور ہر صورت میں احتمال موجود ہے اور احتمالی شیٔ ظنی ہوتی ہے مگر یہ بات یاد رہے کہ اس عام پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ حجت بھی ہے کیونکہ صحابہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہے، دوسرا مذہب شیخ ابوالحسن کرخی اور عیسیٰ ابن ابان کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عام مخصوص عنہ البعض حجت نہیں رہتا نہ یقین کا فائدہ دے گا اور نہ ظن کا بلکہ اس میں توقف کیا جائے گا اور نہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور نہ اس سے استدلال کرنا صحیح ہے، تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص عنہ البعض اسی طرح قطعی رہتا ہے جس طرح وہ قبل التخصیص قطعی تھا مخصوص (یعنی جن کی تخصیص کردی گئی) معلوم ہو یا مجہول، چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر خاص کردہ افراد معلوم ہوں تو عام باقی افراد میں قطعی ہوگا اور اگر خاص کردہ افراد مجہول ہوں تو عام کسی حالت میں قابل حجت نہیں رہے گا نہ قطعی طور سے اور نہ ظنی۔

تیسری بات: تخصیص کتنے افراد کے باقی رہنے تک صحیح ہے تو اس سلسلے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ اگر عام جمع کا صیغہ ہو اور نکرہ ہو اور معنی میں بھی اس کے جمعیت ہو یا پھر اسم جمع ہو کہ معنی میں تو جمعیت ہے مگر اس کا کوئی مفرد لفظی نہ ہو جیسے **قومٌ** اور **رھطٌ** تو اس کی تخصیص عام کے تحت تین افراد کے باقی رہنے تک صحیح ہو سکتی ہے اور اگر وہ عام ایسا صیغہ ہے کہ نہ لفظاً جمع ہے اور نہ معنًی بلکہ جمع کے معنی اس سے مراد لینا چاہیں تو لے سکتے ہوں جیسے **من** اور **ما**، تو عام کے تحت ایک فرد کے باقی رہنے تک تخصیص ہو سکتی ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام کے تحت ایک بھی فرد باقی نہ رہے کیونکہ اگر عام کے حکم کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رہے گا تو عام کا تکلم بے سود ہونا لازم آئے گا، لہٰذا عام کے تحت ایک فرد ضرور باقی رہنا چاہیے، یہی حکم اسم جنس معرف باللام اور جمع معرف باللام کا ہے جیسے **المرأة، النساء، المسلمون، المشرکون** اور نکرہ تحت النفی چونکہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہے۔ عزیز طلبہ! اس سبق میں بعض طلبہ کو کچھ اعتراضات الجھاتے ہیں، ان شاء اللہ وہ اعتراضات اختیاری مطالعہ کو پڑھنے سے حل ہو جائیں گے۔

اختیاری مطالعه

فائده: بعض طلبہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جب **قوم** و **رھطٌ** وغیرہ میں کہ جو معنیً جمع ہیں تین افراد کے باقی رہنے تک تخصیص ہوتی ہے تو من اور ما بھی تو معنیً جمع ہیں اس میں بھی تین افراد کے باقی رہنے تک تخصیص ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ **قومٌ** تو اسم جمع ہے یعنی اس کے معنی میں جمعیت لازمی ہے، صرف ایک فرد کے لئے لفظ قوم کا استعمال درست نہیں ہے برخلاف لفظ من اور ما کے کہ معنی کے اعتبار سے ان کو عموم کے لئے استعمال کر لیتے ہیں، جیسا کہ ماقبل میں مصنف نے اس کو عام معنیً کی مثال میں پیش کیا ہے مگر ان کے معنی میں عموم لازم نہیں ہے، لہٰذا اس کو عموم کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو عموم کے لئے استعمال کر سکتے ہیں اور اگر خصوص کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو خصوص کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں، عام کے لئے جمع کا ہونا ضروری نہیں ہے لہٰذا من اور ما عام معنیً ہیں جمع اور اسم جمع نہیں ہیں

برخلاف لفظ قوم کے کہ وہ اسم جمع ہے لہٰذا جب قوم اور من و ما میں فرق ہوگیا تو اب اعتراض مذکور واقع نہ ہوگا۔

فائدہ: فنادتہ الملائکۃ میں الملائکۃ سے صرف حضرت جبرئیل مراد ہیں اور یہ مجاز ہے یعنی جمع بول کر واحد مراد لینا مجاز ہے نہ کہ تخصیص، دیکھئے مشکل ترکیبوں کا حل۔

الترکیب: العام الذی الخ مبتداء ہے اور فحکمه انه الخ خبر مع الاحتمال الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے ای مع احتمال التخصیص یجوزُ تخصیصُه ای تخصیص الفرد الباقی وبعد ذٰلك ای بعد ذٰلك التخصیص فیجب العمل به اَیْ بالعام الذی خص عنهُ البعض ہے به ای بالثلث وانما جاز ذٰلك ای تخصیص العام۔ **اللغة**: خُصَّ باب نصر سے ماضی مجہول مصدر خصًّا وخصوصاً ہے المخصِّص باب تفعیل سے صیغہ اسم فاعل استوىٰ باب افتعال سے ماضی ترجَّحَ باب تفعل سے ماضی واحد مذکر غائب۔

فَصْلٌ فِی الْمُطْلَقِ وَالْمُقَیَّدِ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰی اَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ کِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِذَا اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِاِطْلَاقِهٖ فَالزِّیَادَةُ عَلَیْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ لَا یَجُوْزُ مِثَالُه فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ فَالْمَامُوْرُ بِهٖ هُوَ الْغَسْلُ عَلَی الْاِطْلَاقِ فَلَا یُزَادُ عَلَیْهِ شَرْطُ النِّیَّةِ وَالتَّرْتِیْبِ وَالْمُوَالَاةِ وَالتَّسْمِیَةِ بِالْخَبَرِ وَلٰکِنْ یُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰی وَجْهٍ لَا یَتَغَیَّرُ بِهٖ حُکْمُ الْکِتَابِ فَیُقَالُ الْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَالنِّیَّةُ سنَّةٌ بِحُکْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ

یہ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں ہے ہمارے اصحاب (احناف) اس جانب گئے ہیں (یعنی ان کا مسلک یہ ہے) کہ کتاب اللہ کا مطلق جب اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر (کتاب اللہ کے مطلق پر) خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی جائز نہ ہوگی اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول فاغسلوا وجوھکم میں ہے پس مامور بہ مطلق غسل ہے (یعنی بلالحاظِ قیود ات نیت ترتیب وغیرہ) لہٰذا اس پر خبرِ واحد کے ذریعہ نیت اور ترتیب اور موالات اور تسمیہ کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن خبر واحد کے ساتھ اس طور پر عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ مطلق غسل کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کی وجہ سے سنت ہے۔

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ مطلق اور مقید دونوں کو بیان کر رہے ہیں اور دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تقیید اطلاق کو عارض آتی ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان تقابل ہے اور دو چیزوں میں تقابل ہونا بھی ایک مناسبت اور علاقہ ہے۔

مطلق ومقید کی تعریف: مطلق وہ لفظ ہے جو ذات پر بالالحاظِ اوصاف دلالت کرے یعنی اس کے ساتھ صفت، شرط، زمان اور عدد کا اقتران نہ ہو (تسہیل الاصول) اور مقید وہ لفظ ہے جو ذات مع الوصف پر دلالت کرے جیسے شعر:

او باغباں کے لڑکے کب سے ہوا ہے باغی
ایک سیب ہم نے مانگا کچا دیا نہ داغی

اس میں سیب مطلق ہے اور کچا اور داغی سیب مقید ہے، مطلق ہمارے نزدیک بمنزلہ خاص کے ہے اور قطعی ہے لہٰذا خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کے اطلاق کو ختم نہیں کیا جائے گا کیونکہ مطلق کو مقید کرنا بمنزلہ نسخ کے ہے اور خبرِ واحد اور قیاس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں ہے کیونکہ ناسخ منسوخ سے اعلیٰ اور قوی ہونا چاہیے یا کم از کم مساوی ہو حالانکہ خبر واحد اور قیاس کتاب اللہ سے نہ اقویٰ ہیں اور نہ اس کے مساوی ہے بلکہ کمزور اور ضعیف ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق بمنزلہ عام کے ہے اور ظنی ہے لہٰذا ان کے نزدیک خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ اس کی تقیید جائز ہے۔

ذهب اصحابنا الخ ہمارے اصحاب احناف کا یہ کہنا ہے کہ جب تک مطلق کے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے عمل ممکن ہوگا تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس پر زیادتی نہیں کی جائے گی، مثال کے طور پر **فاغسلوا وجوهكم** کے اندر وضو کا تذکرہ ہے اور اس میں اوصاف وشرائط کا لحاظ کئے بغیر مطلقاً اعضاء ثلٰثہ کو دھونے اور سر پر مسح کرنے کا حکم ہے اور حنفیہ کا یہی مسلک ہے برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ وضوء میں نیت اور ترتیب کو فرض قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث **انما الاعمال بالنیّات** سے نیت ثابت ہو رہی ہے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے نیز وضو ایک عبادت ہے اور عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی اور ترتیب کے ثبوت کے لئے حضرت امام شافعیؒ حدیث پیش کرتے ہیں، حدیث یہ ہے **لایقبل اللّٰه صلٰوة امرءٍ حتّٰی یضع الطهورَ فی مواضعهٖ فیغسل وجهه ثم یدیه** (ترجمہ) ''اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز کو قبول نہیں فرماتے، یہاں تک کہ وہ پاکی کو اس کی جگہ میں رکھے پس پہلے اپنا چہرہ دھوئے پھر ہاتھ دھوئے'' دیکھئے اس حدیث سے ترتیب ثابت ہو رہی ہے کہ غسل ید کو ثُمَّ حرف عطف کے ذریعہ بیان کیا ہے اور ثُمَّ ترتیب کے لئے آتا ہے معلوم ہوا کہ پہلے منہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا، پھر مسح کرنا اور پھر دونوں پیر دھونے ضروری ہوں گے اور امام مالکؒ وضو میں پے درپے ہونے کو ضروری قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں **اِنهٗ صلی اللّٰه علیه وسلم اَمَرَ رَجُلاً صلّٰی وفی قدمهٖ لُمعَةٌ بِاِعادةِ الوضوء والصلوٰة** (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو اور نماز دونوں کے لوٹانے کا حکم فرمایا جس کے پیر میں کچھ چمک تھی) نیز حضورؐ پے درپے وضوء فرمانے پر مواظبت فرماتے تھے جو دلیل وجوب ہے اور داؤد ظاہری وضو میں بسم اللہ کو ضروری اور شرط قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں حدیث یہ ہے **لا وضوءَ لِمن لم یذکر اسمَ اللّٰه علیه** حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ سب اخبار آحاد ہیں ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی لہٰذا مطلق غسل اور مسح فرض ہے نہ کہ نیت اور ترتیب وغیرہ کیونکہ آیت میں ان دونوں کو مطلق بیان کیا ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں ہے، نیز مسح اور غسل صیغۂ خاص ہیں جن کے معنی متعین ہیں یعنی غسل کے معنی ہیں پانی بہانا اور مسح کے معنی ہیں پانی پہنچانا، یعنی سر پر تر ہاتھ پھیرنا، لہٰذا صحتِ وضو کے لئے دو چیزیں کافی ہیں یعنی اعضاء ثلٰثہ منہ، ہاتھ، پیر کا دھونا اور سر کا مسح کرنا (تسہیل الاصول) اور احادیث شریفہ سے جو باتیں ثابت ہو رہی ہیں وہ سب سنت ہیں جن پر عمل کرنے سے ثواب میں زیادتی ہوگی اور یہ احادیث اس درجہ اور مرتبہ کی نہیں ہیں کہ جن سے وجوب ثابت ہو جیسا کہ **لاصلوٰة الا بفاتحة الکتاب**

سے وجوب ثابت تھا الحاصل مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مطلق غسل کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگا اور نیت، ترتیب وغیرہ حدیث کے حکم کی وجہ سے سنت ہوں گی اور ائمہ کرام کی مستدل احادیث کے جوابات اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

نوٹ: لُمعۃ جسم کا وہ حصہ جو وضو یا غسل میں خشک رہ جائے۔

اختیاری مطالعہ

حنفیہ فرماتے ہیں کہ **انما الاعمال بالنیات** کے اندر مضاف محذوف ہے عبارت ہوگی **اِنَّما ثواب الاعمال بالنیات** لہٰذا اگر بلا نیت وضو کرلیا تو ثواب مرتب نہ ہوگا لیکن مفتاح صلوٰۃ ہونے کے لئے یہ وضو صحیح ہے نیت پر اعمال کی درستگی اور صحت موقوف نہیں ہوتی ورنہ پھر تو کپڑے اور جگہ وغیرہ کی پاکی کے لئے بھی نیت کرنی ضروری ہوگی، نیز وضو کا حکم برائے حصول طہارت ہے جو **ولکن یُرید لِیُطَهِّرکم** سے معلوم ہوا اور طہارت نیت پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے **وانزلنا من السماء ماءً طهورًا** اور ہم نے آسمان سے ماء طہور نازل فرمایا، لہٰذا معلوم ہوا کہ پانی بلا نیت کے مطہر ہے چنانچہ نیت کی شرط بڑھانے سے لازم آتا ہے کہ وہ پانی بغیر نیت کے مطہر نہ ہو، **طهور** طاہر بنفسہ مطہر لغیرہ کو کہتے ہیں، نیز وضو ہے بھی عبادت غیر مقصودہ لہٰذا اس میں نیت کی قید نہیں بڑھائی جائے گی۔

نکتہ: تسمیہ داؤد ظاہری کے نزدیک فرض ہے **جواب** وضو سے مراد طہارت ہے اور ترک تسمیہ اس میں مخل نہیں ہے نیز حدیث **لا وضوءَ لمن یذکر اسم اللّٰه علیه** کے مندرجہ ذیل حدیث معارض نہیں ہے **مَنْ توضَّأ و ذکرَ اسمَ اللّٰهِ علیه کان طهورًا لِجمیع بدنه ومَنْ توضَّأ ولم یَذْکُرِ اسم اللّٰه کان طهورًا لِما اصابَ الماءُ من بدنه** (ترجمہ) ''جس شخص نے وضو کیا اور بسم اللہ پڑھ کر وضو کیا تو یہ اس کے تمام بدن کی طہارت ہے اور جس شخص نے بغیر بسم اللہ پڑھے وضو کیا تو یہ صرف اعضاء وضو کی طہارت ہے'' اس حدیث میں طہارت عن الذنوب مراد ہے، لہٰذا بلا تسمیہ وضو کرنے سے اعضاء وضو پاک ہوجائیں گے، گو ثواب کم ہو لہٰذا یہ بات معلوم ہوگئی کہ بغیر بسم اللہ پڑھے وضو کرنا صحت صلوٰۃ کے لئے کافی ہے، اور احناف کے نزدیک تسمیہ عند الوضو ایک قول کے مطابق مستحب ہے، اور اکثر حضرات کا قول سنت ہونے کا ہے، اور شوافع کے یہاں تسمیہ سنت ہے، لہٰذا **لا وضوء لمن یذکر اسم اللّٰه** اور **لاوضوء لمن لم یسم** میں فضیلت کی نفی ہے۔ (ہدایہ ص ۶) قاضی ابوبکر باقلانی نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ **لا وضوء الخ** اور **لا صلوٰۃ الخ** جیسا انداز ذات کی نفی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی صحت کی نفی کے لئے اور کبھی کمال کی نفی کے لئے لہٰذا **اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال**.

نکتہ: **لاوضوء لمن لَم یذکر اسم اللّٰه علیه** کے اندر کمال کی نفی مراد لیکر تسمیہ کو واجب کیوں قرار نہیں دیا گیا جس طرح کہ **لَا صَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الکِتَابِ** کے اندر کمال کی نفی مراد لیکر فاتحہ کو واجب قرار دیا گیا ہے، **جواب** فاتحہ نماز کے لئے شرط ہے جو اصل ہے برخلاف ان آحاد کے کہ یہ تابع یعنی وضوء کیلئے شرط ہونے کو بتلا رہی ہیں اور اصل کے تابع اور تابع کے تابع میں فرق ظاہر ہے لہٰذا **لاوضوء الخ** میں فضیلت کی نفی مراد ہوگی نہ کہ کمال کی نفی۔

نکتہ: امام شافعیؒ کی مستدل حدیث **لایقبل اللّٰه صلوٰۃ الخ** اس حدیث کو بعض نے ضعیف اور بعض نے غیر صحیح کہا ہے (نور الانوار ص ۱۶، حاشیہ ۱۸، بدائع ص ۱۰۰) اور امام شافعیؒ کے خلاف ایک دلیل یہ ہے کہ **یاَیُّها الَّذِینَ آمنُوٓا اِذا**

فتمتم الخ کے اندر واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس میں ترتیب کا لحاظ ضروری نہیں ہے جیسے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ کے اندر واؤ مطلق جمع کے لئے ہے۔ (بدائع ج ا، ص ۱۰۰) نیز حضورؐ ایک دفعہ وضو کرتے وقت سر کا مسح بھول گئے تھے وضو سے فارغ ہونے کے بعد یاد آیا تو فراغت کے بعد سر کا مسح کیا لہٰذا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ ﷺ وضو کا اعادہ فرماتے صرف مسح پر اکتفانہ فرماتے، امام مالکؒ کے نزدیک موالات فرض ہے یعنی ایک عضو خشک نہ ہونے پائے کہ دوسرا دھولیں اور دلیل میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مواظبت فرماتے تھے، جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مواظبت فرمانا فرض ہونے کی دلیل نہیں ہے ورنہ پھر تو مضمضہ اور استنشاق بھی فرض ہونے چاہئیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے جیسے رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے جبکہ نبیؐ نے اس پر بھی مواظبت فرمائی ہے، ہاں اگر مواظبت اس طرح ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ترک پر نکیر فرمائی ہو تو یہ وجوب کی دلیل ہے (نور الانوار ص ۶) اور حدیث مذکور جس میں اعادۂ وضو کا ذکر ہے تو وہ تعلیماً ہے۔

عام اور مطلق کے مابین فرق ۱۔ عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے اور مطلق بعض غیر معین افراد کو علی سبیل البدلیت شامل ہوتا ہے البتہ مطلق کے معنی ہوتے متعین ہی ہیں ۲۔ عام تشخص سے خالی ہوتا ہے جبکہ مطلق صفت کی قید سے خالی ہوتا ہے جیسے لفظ رِقاب عام ہے تمام افراد کو شامل ہے بلا کسی تشخص کے، اور لفظ رقبہ کسی غیر معین ایک فرد کو شامل ہے اور صفت کی قید سے خالی ہے یعنی رقبہ مومنہ ہو یا غیر مومنہ ۳۔ عام کے افراد بھی ہوتے ہیں جبکہ مطلق صرف ایک پر بھی صادق آسکتا ہے۔

النحو: بخبر الواحد والقیاس متعلق مقدم لایجوز کے مثالہ مبتدا ہے اور فی قولہ متعلق موجودٌ کے ہو کر خبر شرط النیة لایزاد کا نائب فاعل ہے والترتیب والموالات والتسمیة کا عطف النیة پر ہے وجہ موصوف مابعدہٗ صفت **اجراء**: فاغسلوا میں غسل کا حکم ہے اور غسل مطلق ہونے کے ساتھ ساتھ باعتبار وضع خاص وعام مشترک ومؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں اور ایک ہیں اور خاص کی تین قسموں خاص الفرد، خاص النوع، خاص الجنس میں سے خاص الفرد ہے۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ اِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزِّنَا فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيْبُ مَشْرُوْعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی ماقبل کی آیت میں غسل کو مطلق باقی رکھنے کی مثال کی طرح یہ مثال بھی ہے) اللہ تعالیٰ کے قول الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحدٍ منهما الخ میں ہم نے کہا کہ کتاب اللہ (کی اس آیت) نے سو کوڑے مارنے کو زنا کی حد قرار دیا ہے لہٰذا اس پر بطور حد کے نبیؐ کے قول البکرُ بالبکرِ جلدُ ماۃٍ وتغریبُ عامٍ کی وجہ سے

تغریب یعنی ایک سال کے لئے شہر بدر کرنے کی زیادتی نہیں کی جائے گی، بلکہ خبرِ مذکور پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس سو کوڑے مارنا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے حدِ شرعی ہوگا اور ایک سال کی جلاوطنی (شہر بدر کرنا) حدیث کے حکم کی وجہ سے سیاسۃً ومصلحۃً مشروع ہوگی۔

تشریح: **و کذلك الخ** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ماقبل کے اندر کتاب اللہ کے عام یعنی غسل کو مطلق باقی رکھا گیا ہے اور حدیث کی وجہ سے اس کے اوپر نیت، ترتیب، تسمیہ وغیرہ کی زیادتی نہیں کی گئی اسی طرح کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اِطلاق پر باقی رکھنے کی دوسری مثال اللہ کے قول **الزانية و الزاني فاجلدو الخ** میں ہے، اس آیت میں **الزانية و الزاني** کے اندر الف لام عہد کا ہے یعنی غیر شادی شدہ مرد وعورت اگر زنا کریں گے تو ان کی سزا احناف کے نزدیک فقط سو کوڑے مارنا ہے، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کے نزدیک سو کوڑے مارنے کے بعد ان کو ایک سال کے لئے شہر بدر بھی کیا جائے گا حدیث مذکور فی المتن کی بناء پر، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ غیر شادی شدہ مرد وعورت کے زناء کی سزا ایک سو کوڑے مارنا اور ایک سال کیلئے جلاوطن کرنا ہے (**اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ الخ ای عقوبةُ زنا البكرِ بالبكرِ الخ**) احناف دو طرح سے استدلال کرتے ہیں ۱ قرآن میں غیر شادی شدہ مرد وعورت کے زنا کرنے کی سزا صرف سو کوڑے مارنا بیان کیا ہے لہٰذا بطور حد ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ہے اور زیادتی علی الکتاب نسخ ہے جو خبر واحد سے جائز نہیں ہے ۲ اللہ تعالیٰ نے زنا کی جزاء سو کوڑے بیان کئے ہیں اور جزاء مشتق من الاجتزاء بمعنی اِکتفاء ہے یعنی سو کوڑے مکمل سزا ہے لہٰذا اگر ایک سال کا شہر بدر کرنا بھی حد میں داخل کر دیا جائے تو حد مجموعہ بن جائے گی اور یہ نص کے بالکل خلاف ہے لہٰذا حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ جلد مائۃ حد شرعی ہوگا کتاب اللہ کے حکم سے اور تغریب عام یعنی ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا حدیث پر عمل کرتے ہوئے حاکم وقت کی صوابدید اور سیاست پر موقوف ہوگا کہ اگر حاکم وقت مصلحت سمجھے تو شہر بدر کرے ورنہ نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو شہر بدر کیا تھا پھر وہ روم میں جا کر ہرقل بادشاہ سے مل کر نصرانی بن گیا تھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا اب اس کے بعد میں کسی کو شہر بدر نہیں کروں گا **اِنَّهٗ نَفٰی رجلاً فلحِقَ بِالرُّومِ فقَالَ لَا انْفِي رَجُلاً بَعْدَهَا ابدًا** معلوم ہوا کہ اگر ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا حد شرعی ہوتا تو حضرت عمرؓ کو اس حد کو ساقط کرنے کا قطعاً اختیار نہ ہوتا کیونکہ حد کو ساقط کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا لہٰذا شہر بدر کرنا مصلحتِ قاضی پر موقوف ہے اگر مصلحت ہو تو شہر بدر کیا جا سکتا ہے ورنہ نہیں اور اس کے لئے زنا کا صدور ہی ضروری نہیں غیر زنا کی سزا میں بھی شہر بدر کیا جا سکتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہیت نامی مخنث کو مصلحۃً مدینہ شہر سے نکلوا دیا تھا لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ شہر بدر کرنا حد میں داخل نہیں ہے بلکہ مصلحت قاضی پر موقوف ہے۔ **نوٹ:** مخنث ہیت نامی شخص کو شہر بدر کرانے کا یہ واقعہ اصول الشاشی کی عربی شرح میں ہے مگر حدیث کی کتابوں میں اتنا مکتوب ہے کہ اس کو حضورؐ نے اپنی بیویوں کے حرم میں جانے کی اجازت دی تھی کہ وہ **مِنْ غیر اولی الاربة** میں سے تھا، پھر اس کی ایک ایسی بات سنی جس سے معلوم ہوا کہ اس کو عورتوں کی شناخت ہے تو

آپؐ نے بیویوں کو اس سے پردہ کرنے کا حکم دیا۔ **نوٹ:** شادی شدہ مرد وعورت کے زنا کرنے کی سزاء اختیاری مطالعہ کے ضمن میں ملاحظہ ہو۔

اختیاری مطالعه

فائدہ: شادی شدہ مرد وعورت کے زنا کرنے کی سزا قول باری تعالیٰ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما میں مذکور ہے (اس آیت کی تلاوت منسوخ ہے مگر حکم باقی ہے) سزا یہ ہے کہ دونوں کو رجم (سنگسار) کر کے ہلاک کر دیا جائے گا اور اگر زانی وزانیہ میں سے ایک شادی شدہ ہے اور دوسرا غیر شادی شدہ ہے تو شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگائے جائیں گے گویا رجم کے لئے محصن ہونا ضروری ہے، چنانچہ حضرت ماعز اسلمیؓ کو بوجہ محصن ہونے کے رجم کیا گیا تھا اور احصان کی سات شرطیں ہیں ۱ عقل ۲ بلوغ ۳ حریت ۴ اسلام ۵ نکاح صحیح ۶ زوجین کا مذکورہ صفات سے متصف ہونا ۷ جملہ صفات مذکورہ پائے جانے کے بعد دخول کا مؤخر ہونا چنانچہ اگر دخول مقدم ہو گیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جب تک دوسرا دخول نہ پایا جائے لہٰذا بچہ، مجنون، عبد، کافر محصن نہ ہوں گے، اور نہ نکاح فاسد سے محصن ہوں گے اور نہ محض نکاح سے بلا دخول کے اور نہ ہی زوجین کے مذکورہ جملہ صفات سے متصف نہ ہونے کی شکل میں، لہٰذا اگر عاقل بالغ حر مسلم نے اپنی زوجہ صبیہ یا مجنونہ یا باندی سے جماع کیا پھر وہ بالغہ ہو گئی یا جنون سے افاقہ ہو گیا یا وہ آزاد ہو گئی تو وہ محصن نہ ہوگا لہٰذا اگر اس نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو رجم نہ ہوگا (بدائع ص ۴۹۳، ج ۵)

نکتہ: مسلمان کا خون تین صورتوں میں درست ہے ۱ ایمان لانے کے بعد کفر کرنا ۲ محصن ہونے کے بعد زنا کرنا ۳ ناحق کسی کو قتل کرنا۔

ترکیب: الزانیة میں الف لام اسم موصول کے معنی میں ہے ای المرأة التی زنت والرجل الذی زنٰی الخ مبتدا اور خبر کی ترکیب ہوگی الزانیة والزانی مبتدا ہے اور فاجلدوا ای مقولٌ فی حقهما فاجلدو اخبر ہے۔

نکتہ: الزانیة والزانی میں مؤنث کو مذکر پر اس لئے مقدم کیا کہ اس میں شہوت زیادہ ہوتی ہے اور زنا کا مدار بھی شہوت پر ہی ہے برخلاف سرقہ کے کہ قرآن کی آیت السارق والسارقۃ الخ میں صیغہ مذکر کو مقدم کیا کیونکہ چوری کا مدار جرأت و بہادری پر ہے اور جرأت و بہادری عورت کی بہ نسبت مردوں میں زیادہ ہوتی ہے

اجراء: جَلْدُ مأةٍ مطلق ہونے کے ساتھ باعتبار وضع خاص، عام، مشترک ومؤول میں سے خاص الفرد ہے۔

وَ كَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ مُطْلَقٌ فِي مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوْءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ يَكُوْنَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالْوُضُوْءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوْءِ الْوَاجِبِ بِالدَّمِ

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی ماقبل میں بیان کردہ آیت قرآنی الزانیةُ والزانی الخ میں مأة جلدة کے مطلق ہونے کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ طواف کعبہ کے مسمّیٰ ومفہوم میں مطلق ہے لہٰذا اس پر حدیث کی وجہ

سے وضو کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو، بایں طور کہ کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہوگا اور حدیث کے حکم کی وجہ سے وضو واجب ہوگا چنانچہ واجب وضو کے ترک سے لازم آنے والے نقصان کی تلافی دم دیکر کی جائے گی۔

تشریح: احناف فرماتے ہیں کہ جس طرح اس سے پہلی آیت میں ماۃ جلدۃ کا حکم مطلق تھا اسی طرح قرآن کی اس آیت وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ میں بھی طوافِ زیارت کو مطلق بیان فرمایا ہے، وضو کے ساتھ ہو یا بلا وضو کے، یعنی قرآن کی اس آیت میں طواف کو وضو کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے بلکہ یہ آیت طواف بالبیت کے مسمیٰ ومفہوم میں مطلق ہے امام شافعیؒ حدیث اَلطَّواف بالبیتِ صلوٰۃٌ (بیت اللہ کا طوف بمنزلہ نماز کے ہے) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں طواف کو نماز فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز میں وضو ضروری ہے، لہٰذا یہ حدیث اس بات کی مقتضی ہے کہ طواف میں وضو ضروری ہو جس طرح نماز میں وضو ضروری ہے، دوسری حدیث ہے اِنَّهُ قَالَ الطَّوافُ صلوٰۃٌ اِلاَّ اَنَّ اللّٰهَ تعالٰی اَبَاحَ فِيهِ الكلامَ یعنی طواف نماز ہے مگر اللہ نے طواف میں گفتگو کو مباح رکھا ہے، اس حدیث کا بھی یہی مقتضیٰ ہے کہ طواف میں وضو ضروری ہو، احناف فرماتے ہیں کہ خبر واحد سے طواف میں وضو کی قید بڑھا کر کتاب اللہ پر زیادتی نہیں کی جاسکتی کیونکہ کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی کرنا بمنزلہ اس کو منسوخ کرنے کے ہے، لہٰذا مطلق طواف (طواف زیارت) فرض ہے باوضو ہو یا بے وضو، اور رہی حدیث الطوافُ بالبیتِ صلوٰۃٌ تو اتنا تو ظاہر ہی ہے کہ حدیث مذکور میں نماز سے مراد حقیقی نماز نہیں ہے کیونکہ نماز میں تو قرأت اور تعدیل ارکان بھی فرض ہیں حالانکہ طواف میں قرأت اور تعدیل کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا لہٰذا یہی کہیں گے کہ حدیث میں تشبیہ مقصود ہے یعنی الطوافُ بالبیتِ صلوٰۃٌ بمعنی الطواف بالبیتِ کالصلوٰۃِ ہے اور تشبیہ یا تو ثواب میں ہے یا پھر تشبیہ فرضیت میں ہے جبکہ طوافِ زیارت ہو یا یوں کہا جائے کہ طواف نماز کے مشابہ ہے بذات خود نماز نہیں ہے لہٰذا اس اعتبار سے کہ وہ نماز نہیں تو اس کے لئے طہارت بھی فرض نہیں، اور اس اعتبار سے کہ وہ نماز کے مشابہ ہے تو طہارت اس کے لئے واجب ہے، عملاً بالدلیلین بالقدر الممکن (بدائع)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حدیث پر اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا جس نے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو لہٰذا کتاب اللہ کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہوگا اور حدیث کی وجہ سے وضو کو واجب قرار دیا جائے گا لہٰذا اگر کوئی اس واجب (وضو) کو ترک کردے تو چونکہ وہ مطلق طواف بجالایا اس لئے فرض تو ذمہ سے ساقط ہو جائے گا مگر ترکِ واجب سے لازم آنے والے نقصان کی تلافی دم دیکر کی جائے گی یعنی اگر کسی نے بلا وضو طواف کیا اور پھر طواف کا اعادہ کئے بغیر وہ اپنے اہل کی طرف لوٹ آیا تو اس کو بکری ذبح کرنی ہوگی یعنی بکری ذبح کر کے اس کو صدقہ کردے۔ (بدائع ص ۳۰۹، ج ۲)

اختیاری مطالعہ

وَلْيَطَّوَّفُوْا الخ طواف میں کتنے چکر لگائے جائیں اور ابتداء کہاں سے ہو تو اس سلسلہ میں یہ آیت مجمل ہے اور خبر واحد اس کا

بیان بن سکتی ہے فرمایا انه صلی الله علیه وسلم طاف سبعة اشواطٍ وابتدأ من الحجر ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات چکر لگائے اور حجر اسود سے ابتداء کی'' خبر واحد ہر اُس چیز کا بیان بن سکتی ہے جس کا آیتِ قرآن احتمال رکھتی ہے جیسے مذکورہ آیت میں وَلْيَطَّوَّفُوا باب تفعل کا صیغہ ہے اور تاء تفعل تکلف اور مبالغہ کے لئے ہے لہٰذا خبر واحد نے اس اجمال کا بیان کر دیا کہ طواف میں سات چکر لگائے جائیں گے اور ابتداء حجر اسود سے ہوگی خبر واحد مطلقاً بیان نہیں بن سکتی کہ بقول امام شافعیؒ طہارت کا بھی بیان بن جائے ورنہ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی، لہٰذا اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ خود احناف نے آیت قرآن ولیطوفوا میں یہ زیادتی کی ہے کہ سات چکر ہوں گے اور ابتدا حجر اسود سے ہوگی۔

نکتہ: وَلْيَطَّوَّفُوا صیغۂ امر ہے اور صیغۂ امر میں لام امر سے پہلے واؤ، فاء، ثم ہو تو لام امر کو ساکن کرنا درست ہے

نکتہ: عتیق بمعنی قدیم، کیونکہ اس کے بارے میں ارشاد باری ہے اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَكَّةَ یعنی کعبہ سچی عبادت گاہوں میں سب سے پہلی عبادت گاہ ہے ۲ عتیق باب ضرب سے صیغہ صفت ہے بمعنی آزاد، کیونکہ لوگوں کی شرارتوں سے اللہ نے اس کو ہمیشہ آزاد رکھا ہے جیسا کہ تاریخ شاہد ہے کہ ابرہہ جو شاہِ حبشہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا کعبہ کو منہدم کر دینے کی غرض سے مکہ کی طرف چلا تو اللہ نے ان کو ایسی سنگین سزا دی کہ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهٗ اَحَدٌ وَّلَا يُوْثِقُ وَثَاقَهٗ اَحَدٌ کا مظاہرہ ہو گیا یعنی اللہ جیسا کوئی عذاب دے نہیں سکتا اور اللہ جیسی کوئی پکڑ کر نہیں سکتا چنانچہ اللہ نے کبوتر سے کچھ چھوٹے پرندوں کے ذریعہ چنے یا مسور کے برابر ایسی کنکریاں برسائیں کہ وہ ریوالور کی گولی سے زیادہ مار کر رہی تھیں، ابرہہ گورنر کو چونکہ سخت سزا دینی تھی اس لئے وہ فوراً ہلاک نہیں ہوا بلکہ اس کے جسم میں ایسا زہر سرایت کر گیا کہ اس کا ایک ایک جوڑ گل سڑ کر گرنے لگا اور اس کو واپس یمن لایا گیا اور اس کا بدن ٹکڑے ٹکڑے ہو کر بہہ گیا اور وہ مر گیا حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے بڑے ہاتھی کے قائد اور فیل بان کو اندھے بھیک مانگتے دیکھا ہے، ۳ عتیق بمعنی مُعتِق یعنی لوگوں کی گردنوں کو نار جہنم سے آزاد رکھنے والا۔

اعتراض: اگر کوئی معترض امام شافعیؒ کی ہمدردی میں یہ کہے کہ طواف میں طہارت اور وضو ضروری ہے کیونکہ بحالت حدث وجنابت طواف کرنے میں بیت اللہ کی اہانت ہے ہم جواب دیتے ہیں کہ ہم کو آپ کی یہ بات تسلیم نہیں ہے اور اگر تسلیم کر بھی لیں تو امام شافعیؒ نے وضو کی شرط اس دلیل سے نہیں بڑھائی جو آپ دلیل دے رہے ہیں بلکہ انہوں نے خبر واحد سے وضو کی قید بڑھائی ہے اور اگر وہ تمہاری والی ہی دلیل دیتے تو ہم اس کا بھی جواب دیدیتے انشاء اللہ، (مثلاً یہ جواب دیتے کہ حدث کوئی ظاہری نجاست اور گندگی نہیں ہے، جس سے اہانت لازم آئے اصل تعظیم تو دل سے ہوتی ہے)

اجولو. ولیطوفوا میں طواف کا حکم ہے اور طواف مطلق ہونے کے ساتھ ساتھ باعتبار وضع خاص اور عام مشترک ومؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں یعنی

گرد ایک شئ کے پھرو یہ ہے طواف

بیٹھو ایک کونے میں یہ ہے اعتکاف

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ مُطْلَقٌ فِیْ مُسَمَّى الرُّكُوْعِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيْلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ مُطْلَقُ الرُّكُوْعِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيْلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اللہ کے قول ولیطوفوا الخ میں مطلق طواف کے حکم کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول وارکعوا مع الراکعین رکوع کے مسمّٰی اور مفہوم میں مطلق ہے لہٰذا حدیث کی وجہ سے اس پر تعدیلِ ارکان کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن حدیث پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ مطلق رکوع کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگا اور تعدیلِ ارکان حدیث کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آیت سابقہ کی طرح یہ آیت بھی ہے یعنی جس طرح پہلی آیت میں مطلق طواف کا حکم ہے اسی طرح وارکعوا مع الراکعین کے اندر مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع کے معنی جھکنے کے ہیں یعنی جس کو دیکھنے والا کھڑا ہوا نہ سمجھے، اہل عرب رَكَعَتِ النَّخْلَةُ اس وقت بولتے ہیں جب درخت کسی ایک طرف کو جھک جائے شعر۔

سجدہ ماتھا ٹیکنا، جھکنا رکوع عبد بندہ عاجزی کرنا خشوع

اور حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مطلق رکوع فرض ہے اور تعدیل ارکان یعنی ارکان میں طمانینت کا ہونا واجب ہے امام محمدؒ بھی امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں اور اس کے برخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ تعدیل ارکان کو فرض قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی (خلاد بن رافع انصاریؓ) سے فرمایا تھا کہ جس نے مسجد نبوی میں داخل ہو کر جلدی جلدی نماز پڑھ کر ختم کر دی تھی قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ کہ جاؤ دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی وہ صحابی گئے اور نماز پڑھ کر پھر حاضر ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر یہی فرمایا کہ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ تیسری بار پھر وہ صحابی گئے اور نماز پڑھی اور حاضر خدمت ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر یہی ارشاد فرمایا قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ گویا یہ الفاظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یکے بعد دیگرے تین مرتبہ ارشاد فرمائے پھر اس دیہاتی نے کہا کہ اس کے علاوہ کی میں طاقت نہیں رکھتا آپ مجھ کو سکھلایئے، آپؐ نے ارشاد فرمایا اِذَا اَرَدْتَّ الصَّلٰوةَ فَتَطَهَّرْ كَمَا اَمَرَكَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَقُلِ اللّٰهُ اَكْبَرُ وَاقْرَأْ مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتّٰى يَطْمَئِنَّ كُلُّ عُضْوٍ مِنْكَ ثُمَّ ارْفَعْ رَاْسَكَ حَتّٰى تَسْتَقِيْمَ قَائِمًا کہ جب تو نماز کا ارادہ کرے تو پاکی حاصل کر جیسا کہ اللہ نے حکم دیا پھر قبلہ کی طرف منہ کر کے اللہ اکبر کہہ اور قرآن سے جو یاد ہو اس کو پڑھ پھر رکوع کر یہاں تک کہ ہر عضو مطمئن ہو جائے پھر رکوع سے سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے۔ (بدائع ص ۳۹۸، ج ۱)

دیکھئے اس حدیث سے طمانینت یعنی تعدیلِ ارکان کی فرضیت معلوم ہو رہی ہے کیونکہ حدیث میں دیہاتی کی نماز کے اندر تعدیلِ ارکان نہ ہونے کی وجہ سے اعادۂ نماز کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس کی پڑھی ہوئی نماز پر عدمِ صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ عدمِ صلوٰۃ کا اطلاق اور اعادۂ نماز کا حکم فسادِ نماز ہی کی وجہ سے ہوگا اور فسادِ نماز ترکِ رکن کی وجہ سے ہوگا معلوم ہوا تعدیلِ ارکان رکن اور فرض ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ قرآن شریف کی آیت یٰاَیُّھا

الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا (سورہ حج) اور وارکعوا مع الراکعین میں مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع صرف جھکنے کا نام ہے اور تعدیلِ رکوع دوام علی الرکوع کا نام ہے اور نفسِ فعل کا حکم اس کے دوام کا تقاضا نہیں کرتا، لہٰذا تعدیل کی قید بڑھا کر قرآن کے مطلق کو مقید کرنا لازم آتا ہے جو بمنزلہ نسخ کے ہے اور نسخ خبرواحد سے جائز نہیں ہوتا لہٰذا حدیث کی وجہ سے تعدیل کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ مطلق رکوع (جھکنا) فرض ہے کتاب اللہ کی بناء پر اور تعدیلِ ارکان واجب ہے خبر واحد یعنی حدیث کی بناء پر، اور حدیث اعرابی میں نماز کی نفی سے مراد نماز کامل کی نفی ہے اور اعادۂ صلوٰۃ کا حکم تلافیٔ نقصان کی غرض سے ہے یا بطور زجر کے ہے۔ (بدائع ص ۳۹۹، ج ۱)

اختیاری مطالعہ الزام ہمیں دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا، نکتہ ملاحظہ ہو۔

فائدہ: طرفینؒ کے نزدیک رکوع میں طمانیت واجب ہے کذا ذکرہ الکرخیؒ حتی کہ اس کو اگر سہواً ترک کر دیا تو سجدہ سہو لازم ہوگا کیونکہ طمانیت اِکمال رکن کی قبیل سے ہے اور مُکمّلِ رکن واجب ہوتا ہے اور طمانینت کا اقل درجہ ایک تسبیح کے بقدر ہے۔ (عالمگیری) اور رکوع کی تعدیل یہ ہے کہ سر پیٹھ کے مساوی ہو جائے البتہ قومہ اور جلسہ میں طمانینت واجب نہیں ہے، کیونکہ قومہ اور جلسہ واجب ہیں اور ان کا مُکمّل (تعدیل) سنت ہوگا نہ کہ واجب۔

فائدہ: وارکعوا مع الراکعین میں صرف رکوع مراد نہیں ہے بلکہ مکمّل نماز مراد ہے گویا جزء بول کر کل مراد ہے اور مع الراکعین کی قید قید لازمی نہیں ہے، لہٰذا اس قید سے جماعت لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس میں تکلیف ہے اور انسان کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بنایا گیا (لایُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا) بلکہ جماعت کا سنت ہونا حدیث شریف سے ثابت ہے جیسا کہ عنقریب اداء وقضاء کے بیان میں اس کا ذکر آ رہا ہے لہٰذا جماعت سنت مؤکدہ اشد تاکید ہے **قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم صلوٰۃ الجماعۃِ تفضل صلوٰۃ الفذ سبعًا وعشرین درجۃً** یعنی جماعت سے پڑھی جانے والی نماز تنہا پڑھی جانے والی نماز سے ستائیس درجہ افضل ہے معلوم ہوا تنہا پڑھی جانے والی نماز بھی درست ہو جاتی ہے گو اس کی فضیلت اقل درجہ کی ہو امام شافعیؒ کے نزدیک جماعت فرض علی الکفایہ ہے اور اصحاب ظواہر کے نزدیک فرض عین۔

نکتہ: حدیث اعرابی **قُم فصلِّ فانکَ لم تُصلِّ** خود امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے اور وہ اس طرح کہ نبیؐ نے اس اعرابی کو تینوں مرتبہ نماز پڑھنے دی اور دورانِ نماز قطعِ نماز کا حکم نہ دیا تو اگر وہ نماز جائز نہ ہوتی تو اس کے ساتھ اشتغال عبث تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اس جیسی نماز پر قدرت ہی نہ دیتے، معلوم ہوا وہ نماز بھی نماز تھی مگر چونکہ اس میں ایک کمی ہو رہی تھی یعنی طمانینت اور تعدیل ارکان کا فوت ہونا اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نقصان کی تلافی کے لئے اس کو اعادۂ صلوٰۃ کا حکم دیا اور جس طرح ترکِ رکن کی بناء پر نماز پر عدم اور فساد کا حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح ترک واجب کی بناء پر چونکہ نماز میں نقصان آ جاتا ہے اس لئے اس پر بھی مِنْ وجہ عدم نماز کا حکم لگا دیا جاتا ہے اور ترکِ واجب کی بناء پر سجدہ سہو کرنا پڑتا ہے اور اگر سجدۂ سہو نہ کیا ہو تو پھر نماز ہی لوٹانی پڑے گی اور اگر واجب کو قصداً ترک کر دیا ہو تو تارک واجب سخت گناہ گار ہوگا اور اس نماز کا اعادہ فرض ہوگا۔

اجراء: وارکعوا میں رکوع کا حکم ہے اور رکوع مطلق ہونے کے ساتھ ساتھ باعتبار وضع خاص، عام مشترک ومؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں۔

وَعَلٰی هٰذا قُلْنَا يَجُوْزُ التَّوَضِّیْ بِمَاءِ الزَّعْفران وبِكُلِّ ماءٍ خَالَطَهٗ شَيْئٌ طَاهِرٌ فغَيَّرَ اَحَدَ اَوْصَافِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ المَصِيْرِ اِلَی التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ المَاءِ وَهٰذا قَدْ بَقِیَ مَاءً مُطْلَقًا فَاِنَّ قَيْدَ الْاِضَافَةِ مَاازَالَ عَنْهُ اسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهٗ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهٖ عَلٰی صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهٰذَا المُطْلَقِ وبِهٖ يُخَرَّجُ حُكْمُ ماءِ الزَّعْفران والصَّابُون وَالْاُشْنَان وَاَمْثَالِهٖ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ القَضْيَةِ الماءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهٖ تعالٰی وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَالنَّجِسُ لَايُفِيْدُ الطَّهَارَةَ وبِهٰذِهِ الإشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شرطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فَاِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مَحَالٌ

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے) کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس (شئ طاہر) نے پانی کے اوصاف (ثلثہ) میں سے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا ہو، اس لئے کہ تیمم کی طرف لوٹنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور یہ یعنی ماء زعفران اور پاک چیز ملا ہوا پانی ماء مطلق رہ کر ہی باقی ہیں (یعنی زعفران اور پاک چیز ملا ہوا پانی ماء مطلق ہیں) کیونکہ اضافت کی قید نے ماء الزعفران وغیرہ سے پانی کے نام کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کو واضح اور ثابت کر دیا ہے پس وہ (ماء الزعفران وغیرہ) ماء مطلق ہی کے حکم کے تحت داخل رہے گا، اور پانی کے مُنَزَّلْ مِنَ السَّماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط اس مطلق کے لئے قید ہے اور اسی (تقریر مذکور) سے زعفران اور صابون اور اُشنان اور اس جیسے دیگر پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے گی وَخَرَجَ عَنْ الخ اور اس حکم سے یعنی ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود "ماء" کے مقید نہ ہونے بلکہ مطلق رہنے کے حکم سے اللہ تعالیٰ کے قول وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ کی وجہ سے ناپاک پانی نکل گیا (کیونکہ وضو کا مقصد تحصیلِ طہارت ہے) اور نجس پانی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا اور اس اشارہ سے یعنی وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ میں غور وفکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وضو واجب ہونے کے لئے (پہلے سے) حدث (یعنی بے وضو ہونا) شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدث کے پاکی حاصل کرنا محال ہے (اور اگر وضو رہتے ہوئے پھر وضو کیا تو وہ تحصیلِ طہارت کے لئے نہ ہوگا بلکہ تحصیلِ فضیلت کے لئے ہوگا)

تشریح: وعلٰی هٰذا الخ اَیْ علٰی اَنَّ المطلقَ يَجْرِیْ علٰی اطلاقه مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور اس پر قطعی طور سے عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، لہٰذا قرآن شریف کی آیت فَاِنْ لَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا کے اندر یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ تیمم کرنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ مطلق پانی (یعنی کوئی پانی) موجود نہ ہو اور جب تک ایسا کوئی پانی موجود ہو جس پر پانی کا اطلاق کیا جا سکتا ہو اور اس کے اطلاق کے وقت ذہن اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو تو پھر تیمم کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اسی پانی سے وضو کرنا ضروری ہوگا، لہٰذا اس پانی سے وضو کرنا جائز

ہے جس میں زعفران یا کوئی پاک چیز مثلاً مٹی، صابون اور اشنان (ایک خوشبودار گھاس) مل گیا ہو اور پانی کے اوصافِ ثلثہ (رنگ، بو، مزہ) میں سے کوئی ایک وصف بھی بدل گیا ہو بشرطیکہ اس کو آگ پر نہ پکایا گیا ہو اور نہ ہی پانی مغلوب ہوا ہو، اور جواز وضو کی وجہ یہ ہے کہ ماء الزعفران وغیرہ ماء مطلق ہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی سے **ھاتِ الماءَ** (پانی لاؤ) کہہ کر پانی لانے کا حکم کیا جائے اور وہ زعفران ملا ہوا پانی لے آئے تو اس کو لغت کی رو سے غلطی کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، برخلاف ماء الورد (گلاب کا پانی یعنی عرق گلاب) اور ماء اللحم (گوشت کا پانی) کے کہ یہ ماءِ مقید ہیں نہ کہ ماءِ مطلق، لہٰذا ماء الورد اور ماء اللحم سے وضو جائز نہ ہوگا کیونکہ ان میں پانی کی طبیعت اور رقیت باقی نہیں رہی، لہٰذا احناف کے نزدیک تیمم کرنا ضروری ہوگا مگر ماء الزعفران کے ہوتے ہوئے تیمم نہیں کیا جائے گا بلکہ خالص پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں ماء الزعفران سے ہی وضو کرنا ضروری ہوگا، اس کے برخلاف امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو کے لئے مطلق پانی ضروری ہے کیونکہ **فَاِنْ لَمْ تجدوا ماءً** اور دوسری آیت **وَ اَنْزَلْنَا مِنَ السماء ماءً طهورًا** میں لفظ ماء مطلق بیان ہوا ہے لہٰذا پانی مُنزّل مِنَ السماءِ والی صفت پر باقی رہنا چاہیے (یعنی جیسا آسمان سے برسا ہو) لہٰذا ماء الزعفران، ماء الصابون و ماء الاشنان سے وضو جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرنا ضروری ہوگا کیونکہ ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت ہو رہی ہے، جس بناء پر یہ تمام پانی ماءِ مطلق نہیں رہے بلکہ مقید بن گئے جس طرح ماء الورد ماء اللحم وغیرہ ماء مقید ہیں لہٰذا ان پانیوں کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا ہی ضروری ہوگا حضرات حنفیہ **فَاِنَّ قَیْدَ الاضافۃِ** سے امام شافعیؒ کے ماء الزعفران وغیرہ کو ماءِ مقید کہنے کا جواب دے رہے ہیں کہ ماء الزعفران میں اضافت کی قید نے اس کو ماء مقید نہیں بنایا بلکہ وہ ماء مطلق ہی ہے کیونکہ ماء مطلق کی تعریف یہ ہے کہ مطلق پانی کے اطلاق کرتے وقت لوگوں کا ذہن اس کی طرف سبقت کرے اور ماء مقید وہ پانی ہے کہ مطلق پانی کے اِطلاق کے وقت ذہن اس کی طرف سبقت نہ کرے بلکہ وہ مضاف الیہ سے انسانی تدابیر کے ذریعہ عرق کی شکل میں نکالا گیا ہو ظاہر ہے کہ ماء زعفران ایسا نہیں ہے کیونکہ ماء الزعفران سے مراد وہ پانی ہے جس میں کچھ زعفران مل گیا ہو، نہ کہ وہ پانی جس کو زعفران سے نچوڑ کر تدبیر انسانی کے ذریعہ نکالا گیا ہو کیونکہ وہ ماء مقید ہے جس طرح ماء اللحم، ماء الورد، ماء الباقلی وغیرہ، مضاف الیہ سے عرق کی شکل میں نکالے جاتے ہیں، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ماء الزعفران ماء الصابون کے اندر اضافت نے ماء کو ماء مقید نہیں بنایا بلکہ یہ اضافت تو ایسی ہی ہے جیسے ماء السماء، ماء البئر، ماء البحر، ماء النہر وغیرہ میں کہ اضافت سے یہ پانی مقید نہیں ہوئے کیونکہ ماء البئر کو کنوئیں سے اور ماء البحر کو دریا سے نچوڑ کر نہیں نکالا جاتا بلکہ اس اضافت نے تو اس کے پانی ہونے کو مزید واضح کر دیا ہے کیونکہ اضافت کی وجہ سے دوسرے تمام پانیوں سے تمیز ہوگئی۔ (ہدایہ ص ۱۹، ج ۱) لہٰذا امام شافعیؒ کا پانی کے اندر منزل من السماء کی صفت کو ملحوظ رکھنا کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا ہے جو درست نہیں ہے حالانکہ قرآن میں ماء کو مطلق رکھا گیا ہے چنانچہ قول باری ہے **فَاِنْ لم تجدوْا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا** نیز یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں ۱ اضافتِ تقیید جیسے ماء الورد، ماء اللحم اور نور الایمان میں ہے ۲ اضافتِ تعریف یعنی جو محض وضاحت کے لئے ہوتی ہے، جیسے ماء الزعفران، ماء الصابون، غلام زید وغیرہ میں

ہے (فصول الحواشی) وبہٖ یُخرَّجُ الخ میں ضمیر مجرور کے مرجع میں دو احتمال ہیں ۱؎ بہٖ ای بما ذُکِرَ اَنَّ المطلقَ یجری علٰی اطلاقہٖ واَنَّ قیدَ الاضافۃ ما اَزالَ عنہ اسمَ الماء عندنا خلافًا لہ ۲؎ بہٖ ای بما ذُکِرَ اَنَّ جوازَ التوضی عندنا بکل ماء خالطہ شیئٌ طاھر فغَیَّرَ احد اوصافہٖ وعدم جوازہ عندہ یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے اور ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کی قید نے پانی کے نام کو اس سے زائل اور ختم نہیں کیا تو اس تشریح مذکور سے ماء الزعفران ماء الصابون ماء الاشنان وغیرہ کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ ان تمام پانیوں سے احناف کے نزدیک وضو جائز ہے، اور ضمیر مجرور کا دوسرا مرجع مراد لینے کی صورت میں تشریح اس طرح ہوگی کہ مصنف نے ابھی چند سطور قبل یہ بیان کیا ہے کہ یجوزُ التوضی بماء الزعفران وبکل ماءٍ خالطہ الخ لہٰذا اس تفصیل مذکور سے کہ ہمارے نزدیک ہر اس پانی سے وضو جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس کے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا ہو تو اس سے ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشنان، کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ ان تمام پانیوں سے ہمارے نزدیک وضو جائز ہے۔

اعتراض: ان تمام پانیوں کا حکم تو **وعلٰی ھٰذا قلنا یجوزُ التوضی بماءِ الزعفران وبکل ماءٍ خالطَہٗ شیئٌ طاھرٌ الخ** سے معلوم ہو گیا تھا تو اب دوبارہ اس کو ذکر کرنا بلا فائدہ ہے۔

جواب مزید توضیح اور تاکید کے پیش نظر اس عبارت کو لایا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عبارت (یعنی وبہٖ یخرَّجُ الخ) تفریع ہو وکانَ شرطُ بقائہٖ الخ پر اور مقصد یہ ہو کہ جب امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کے مطلق رہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسا ہو جیسا کہ آسمان سے برسا ہے تو چونکہ ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشنان ایسے نہیں ہیں لہٰذا ان پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے وضو کرنا درست نہ ہوگا، **وَخَرَجَ عَنْ ھٰذِہ القضیۃِ الخ** مصنفؒ اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اور اشکال شوافع کی طرف سے ہے کہ آیت **فان لم تجدوا ماءً** میں لفظ **ماء** مطلق ہے اور بقول تمہارے اضافت سے بھی ماء الزعفران وغیرہ میں کوئی تقیید نہیں ہوئی تو پھر ماء النجس کو بھی ماء مطلق میں داخل ہونا چاہیے یعنی یہاں بھی اضافت کی وجہ سے پانی مقید نہ ہونا چاہیے اور جب پانی مقید نہ ہوا تو وضو اس سے درست رہنا چاہیے حالانکہ اس سے وضو کرنا درست نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کا مقصد تحصیلِ طہارت ہے جو **ولکن یریدُ لیطھر کم** سے مفہوم ہوا ہے اور ماء النجس سے تحصیلِ طہارت نہیں ہوتی لہٰذا آیت میں **فاِنْ لم تجدوا ماءً** سے ماء طاہر مراد ہے **وبھٰذہ الاشارہ الخ** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ **ولکن یرید لیطھر کم** کے اشارہ اور اس میں غور و فکر سے معلوم ہوا کہ وضو کا مقصد چونکہ تحصیلِ طہارت ہے اور تحصیلِ طہارت نام ہے ازالۂ حدث کا لہٰذا وضو واجب ہونے کے لئے حدث کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ بغیر حدث پائے جائے اس کا ازالہ متصور ہی نہ ہوگا لہٰذا عبارت ہوگی **یاَیُّھا الَّذینَ آمنوا اِذا قُمتم الی الصَّلٰوۃ وانتم محدثون اَوْ نائمون فاغسلوا الخ** رہا وضو رہتے ہوئے وضو کرنا تو وہ تحصیلِ طہارت کے لئے نہیں بلکہ تحصیلِ فضیلت وقربت کے لئے ہے

البتہ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وضو جدید بھی تحصیلِ طہارت ہی کے لئے ہے کیونکہ ایک نماز سے دوسری نماز تک زبان سے غیبت وغیرہ اور دیگر گناہوں کا صادر ہونا ممکن ہے، حضرت فضیل بن عیاض فرماتے ہیں کہ تین عمل ایسے ہیں جو انسان کے تمام اعمال صالحہ کو برباد کردیتے ہیں، روزہ دار کا روزہ اور وضو والے کا وضو خراب کردیتے ہیں یعنی غیبت، چغل خوری، اور جھوٹ اسی طرح آنکھوں سے بھی گناہوں کا صدور ہوسکتا ہے جیسے شعر

آنکھ سے آنکھ ہے لڑتی مجھے ڈر ہے دل کا، کہیں یہ جائے نہ اس جنگ وجدل میں مارا

لہٰذا دوسرا وضو یعنی وضو پر وضو کرنا تحصیلِ طہارت ہی کے لئے ہے کیونکہ کذب وغیبت وغیرہ بمنزلہ نجاست کے ہے لہٰذا جس طرح ظاہری حدث کے لئے وضو کیا جاتا ہے اسی طرح اس معنوی حدث کے لئے بھی وضو کرنا چاہیے۔

اختیاری مطالعہ اگر پانی کے تینوں اوصاف بدل جائیں تو؟

نکتہ: ماءِ مطلق میں جب کوئی پاک چیز مل جائے بہنے والی چیزوں میں سے جیسے دودھ، سرکہ، نقیع زبیب اس طریقہ پر کہ پانی مغلوب ہوگیا ہو اور اس سے پانی کا نام بھی زائل ہوگیا ہو تو یہ پانی ماءِ مقید کے حکم میں ہے پھر وہ ملنے والی چیز پانی کے مخالف اگر رنگ میں ہے جیسے زعفران تو غلبہ کا اعتبار رنگ میں ہوگا (یہ شرط ملحوظ رہے کہ پانی اس وقت مغلوب سمجھا جائیگا جب پانی کا اطلاق اس پر نہ آسکے گویا پانی کا نام ہی بدل جائے) اور اگر رنگ میں تو مخالف نہیں بلکہ مزہ میں مخالف ہے جیسے سفید انگور کا عرق تو غلبہ کا اعتبار مزہ میں ہوگا اور ماقبل کی دونوں باتوں میں سے اگر کوئی بھی نہ ہو تو اب غلبہ کا اعتبار اجزاء اور مقدار میں ہوگا اور دونوں کے برابر ہونے کی شکل میں بھی اس کا حکم احتیاطاً ماءِ مغلوب کا ہوگا۔ (بدائع ص ۹۴)

فائدہ: پانی میں اگر مٹی یا صابون یا کوئی اور پاک چیز مل جائے تو جواز وضو کے لئے شرط یہ بھی ہے کہ یہ چیزیں مثلاً مٹی وغیرہ پانی پر غالب نہ آگئی ہوں، **فائدہ**: شرح وقایہ کے حاشیہ میں ہے کہ احد اوصافہ الخ کی قید قید احترازی نہیں ہے، لہٰذا اگر پانی کے تینوں اوصاف بدل گئے مگر اس سے اسم الماء مسلوب نہیں ہوا تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔

النحو واللغة: علی هذا متعلق مقدم قلنا کا التوضّی باب تفعل کا مصدر خالَطَ باب مفاعلت سے ماضی کا واحد مذکر غائب المصير مصدر یا اسم ظرف وهذا قدبقی هذا مبتداء ہے اور خبر کے اندر اس کی طرف لوٹنے والی کوئی ضمیر نہیں بلکہ ضمیر کی جگہ اسم ظاہر (ماءٌ) کو رکھ دیا ہے اور یہ جائز ہے قيدًا كان کی خبر۔

قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْه الْمُظَاهِرُ اِذَا جَامَعَ اِمْرَأَتَهٗ فِي خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْاِطْعَامَ لِاَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِي حَقِّ الْاِطْعَامِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى اِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ وَكَذٰلِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةُ فِي كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْاِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ.

ترجمہ

حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ ظہار کرنے والا جب کھانا کھلانے کے دوران اپنی بیوی سے جماع کرلے تو وہ ازسرنو (یعنی پھر سے تمام مساکین کو) کھانا نہیں کھلائے گا (بلکہ جماع کے بعد ساٹھ کی مقدار پورا ہونے میں جتنے

مساکین باقی رہے ہیں ان کو کھلائے گا) کیونکہ کھانا کھلانے کے بارے میں (نہ کہ کفارہ بالصوم کے بارے میں) کتاب اللہ (فاطعام ستین مسکینا) مطلق ہے (یہ قید نہیں کہ تمام مساکین کو کھانا کھلائے بغیر جماع نہیں کیا جاسکتا) لہٰذا اس پر (یعنی اِطعام طعام پر) روزہ کے اوپر قیاس کرکے جماع نہ کرنے کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر، اور اسی طرح (ماقبل والے مسئلہ میں اِطعام طعام کے مطلق ہونے کی طرح) ہم نے کہا کہ ظہار اور یمین کے کفارہ میں رقبۃ (غلام آزاد کرنا) مطلق ہے، لہٰذا اس پر ایمان کی شرط کو (یعنی غلام کے ساتھ مومن ہونے کی شرط کو) کفارۂ قتل پر قیاس کرکے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: ظہار کی تعریف: اپنی بیوی کو اپنی محرمات ابدیہ ماں، بہن، بیٹی وغیرہ کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کو دیکھنا اس کے لئے جائز نہ ہو، جیسے یوں کہے انتِ علیَّ کظھر امی تو میرے اوپر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے، چنانچہ اب اس شخص کے لئے اپنی اس بیوی سے نہ وطی کرنا حلال ہے اور نہ اس کا بوسہ لینا، اور اگر وہ ظہار کرنے کے بعد اپنے قول سے رجوع کرنا چاہے تو کفارہ کی ادائیگی ضروری ہے، کفارۂ ظہار یہ ہے: **والذین یُظاھرون من نسائھم ثم یعودون لِما قالوا فتحریرُ رقبۃٍ مِنْ قبلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا ذٰلکم توعظون بہ واللّٰہُ بما تعملون خبیرٌ فمنْ لم یجدْ فصِیامُ شھرین متتابعین مِنْ قبلِ اَنْ یتماسَّا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً** یعنی کفارہ ادا کرنے کے لئے جماع سے پہلے ایک غلام یا لونڈی آزاد کرنا ضروری ہے اور جماع سے قبل کی قید آیت مذکورہ کے جز **من قبل ان یتماسَّا** سے مفہوم ہورہی ہے، اور اگر غلام آزاد کرنے پر قادر نہ ہو تو دو مہینے کے لگاتار روزے رکھے اور روزوں میں بھی **قبل الجماع** یعنی **من قبل ان یتماسَّا** کی قید مذکور ہے، اور اگر بیماری یا ضعف کی وجہ سے اس کی بھی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو پیٹ بھر کے دونوں وقت کھانا کھلائے یا غلہ فی کس صدقۂ فطر کی مقدار سے ادا کرے اور اس آخری کفارہ میں قبل الجماع یعنی **من قبل ان یتماسَّا** کی قید مذکور نہیں ہے لہٰذا اگر کسی نے دوران اِطعام اپنی بیوی سے جماع کرلیا مثلاً ۳۰/۴۰ یا اس سے کچھ کم وبیش مسکینوں کو کھانا کھلا کر جماع کر بیٹھا اور پھر وطی کے بعد باقی مساکین کو کھانا کھلا کر ساٹھ کی مقدار کو پورا کردیا تو کفارہ صحیح ہوجائے گا، ازسرنو ساٹھ مساکین کو کھانا نہیں کھلانا پڑے گا، کیونکہ کتاب اللہ میں اِطعام طعام کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا مطلق ہے اس کو کفارہ بالصوم پر قیاس کرکے اس کے اندر عدم مسیس یعنی قبل الجماع کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ قبل الجماع کی قید بڑھاتے ہیں کہ تمام کفاروں کی جنس چونکہ ایک ہے تو جس طرح روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی شکل میں یہ ضروری ہے کہ دو ماہ کے مکمل روزے رکھنے سے پہلے اگر جماع کرلیا تو کفارہ صحیح نہ ہوگا، اسی طرح اگر مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کرلیا تو کفارہ صحیح نہ ہوگا بلکہ ازسرنو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن میں پہلے دو کفاروں میں **من قبل ان یتماسَّا** کی قید مذکور ہے مگر کفارہ بذریعہ اطعام میں یہ قید مذکور نہیں ہے، لہٰذا اگر وہاں بھی یہ قید عند اللہ مراد ہوتی تو اس قید کا قرآن میں ضرور تذکرہ ہوتا، اور جب قرآن میں یہ قید مذکور نہیں ہے تو ہم اپنی طرف سے محض کفارہ بالصوم پر قیاس

کر کے اس قید کا اضافہ نہیں کریں گے، بلکہ مطلق کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا اور مقید کو اس کی تقیید پر، چنانچہ نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مُظاہر دورانِ اِطعام اپنی بیوی سے جماع کر لے تو وہ از سر نو کھانا نہیں کھلائے گا کیونکہ کتابُ اللہ کھانا کھلانے کے حق میں مطلق ہے لہٰذا اس پر عدم مسیس یعنی جماع نہ کرنے کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا اور اگر مظاہر یعنی ظہار کنندہ غلام کو آزاد کر کے یا دو مہینے کے روزے رکھ کر کفارہ ادا کرنا چاہے تو یہ دونوں کفارے قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید ہوں گے لہٰذا مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر **و کذلك قلنا الخ** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس سے ماقبل والے مسئلہ میں اِطعامِ طعام عدمِ جماع کی قید سے مطلق تھا اسی طرح کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مطلق غلام کا آزاد کرنا کافی ہے مومن غلام ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن میں مطلق غلام بیان فرمایا ہے، چنانچہ کفارۂ ظہار کے سلسلہ میں یہ آیت ہے **والذین یُظاھِرُون من نساء ھم ثُمَّ یعُودون لِما قالوا فتحریرُ رقبةٍ** (پ ۲۸) اس آیت میں مطلق رقبہ کا ذکر ہے مومن ہونے کی قید نہیں ہے، اور کفارۂ یمین کے سلسلہ میں یہ آیت ہے **لا یؤٗاخذکم اللّٰہ الی قولہٖ فکفارتُہٗ اطعامُ عشرةِ مساکین مِنْ اوسطِ ما تُطعمون اھلیکم اَوْ کسوتُھم او تحریرُ رقبةٍ فمنْ لم یجدْ فصیامُ ثلثةِ ایامٍ** (پ ۷) یعنی کفارۂ یمین دس مساکین کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا، یا غلام آزاد کرنا ہے اور جو اس کی طاقت نہ رکھے تو پھر (پے در پے) تین روزے رکھنا ہے، یہاں بھی **تحریرُ رقبةٍ** مطلق بیان کیا ہے **رقبة** کو مومن ہونے کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے، امام شافعیؒ ان دونوں کفاروں میں کفارۂ قتل خطا پر قیاس کر کے غلام کے مومن ہونے کی قید لگاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ تمام کفاروں کی چونکہ جنس ایک ہے، لہٰذا جس طرح کفارۂ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح کفارۂ یمین اور ظہار میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مطلق کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا کفارۂ قتل خطاء میں تو مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا، اور کفارۂ یمین اور ظہار میں مطلق غلام آزاد کرنا کافی ہوگا، مومن ہو یا غیر مومن، کیونکہ ان دونوں کفاروں میں قرآن کے اندر مطلقاً **تحریرُ رقبةٍ** کا ذکر ہے، مومن یا عدمِ مومن کی قید نہیں ہے، اور کفارۂ قتل خطاء کے سلسلے میں یہ آیت ہے **ومَنْ قَتَلَ منکم مومنا خطأً فتحریرُ رقبةٍ مومنةٍ** (پ ۵) دیکھئے اس کفارہ میں **رقبة** کو **مومنة** کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے لہٰذا کفارۂ یمین وظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کر کے رقبہ پر ایمان کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر۔ عزیز طلبہ! عبارت کی تشریح تو مکمل ہو چکی ہے، اب اگر آپ کی طبیعت میں کاہلی نہ آ رہی ہو تو اختیاری مطالعہ کے تحت چند نکات گوش گذار کرتے چلیں۔

اختیاری مطالعہ

۱؎ **ظھر** بمعنی پشت کا ذکر بطور کنایہ کے ہے اصل مراد تو بطن تھا ذکر پشت کا کر دیا گیا۔ (کما ذکرہ القرطبی)

۲؎ آیت میں **ثم یعودون لما قالوا** (الآیۃ) لام بمعنی عن ہے، یعنی پھر وہ رجوع کرتے ہیں اپنے قول سے۔

۳؎ یہ آیت ظہار خولہ بنت ثعلبہ زوجہ حضرت اوس بن الصامتؓ کے بارے میں نازل ہوئی۔

شرائط مظاہر: ۱۔ عاقل ہو مجنون نہ ہو ۲۔ معتوہ نہ ہو ۳۔ مدہوش نہ ہو ۴۔ نائم نہ ہو، وظهارُ السَّكرَانِ كطلاقه ۵۔ بالغ ہو بچہ کا ظہار صحیح نہیں گو عاقل ہو ۶۔ مسلمان ہو۔

نکتہ: ظہار میں عورت سے تشبیہ دی جائے گی نہ کہ اپنے باپ بیٹے سے۔ **نکتہ:** محرمات ابدیہ خواہ نسب کی بناء پر ہوں یا رضاعت کی بناء پر ہوں یا صہریت یعنی رشتۂ سسرال کی بناء پر ہوں جیسے ساس (بدائع ص ۳۶۹، ج ۳) **نکتہ:** مظاہر پر قبل ادائیگی کفارہ جس طرح جماع حرام ہے اسی طرح دواعی جماع بھی حرام ہیں یعنی مس بالید اور بوسہ وغیرہ (بدائع ص ۴۶۹)

نکتہ: کفارہ کی ادائیگی سے پہلے اگر جماع کرلیا تو استغفار کرے۔ **نکتہ:** ظہار میں نکاح نہیں ٹوٹتا، اگر چہ چار ماہ یا اس سے بھی زائد مدت تک صحبت نہ کرے۔ **نکتہ:** اگر چند بیویوں سے ظہار کیا تو کفارے بھی بیویوں کی تعداد کے بقدر ہی دینے ہوں گے، ظہار میں بیویوں کو دیکھنا اور بات کرنا حرام نہیں، البتہ پیشاب کی جگہ کو دیکھنا حرام ہے۔

نکتہ: انتِ عليَّ كظهرِ اُمِي اگر بیوی کو کہہ دیا تو ظہار ہو جائے گا خواہ ظہار کی نیت کرے یا کچھ بھی نیت نہ ہو کیونکہ یہ جملہ ظہار کے لئے صریح ہے نیز اس جملہ سے اگر کرامت یا طلاق کی نیت کی تب بھی ظہار ہی ہوگا اور اگر كظهر امی کے بجائے كبطن امی، كفخذ امی، كفرج امی کہا تب بھی یہی حکم ہے اور اگر انتِ عليَّ كاُمِي یا مثل اُمِي کہا یعنی ظہر یا بطن وغیرہ کا ذکر نہ کیا تو جیسی نیت کرے گا ایسا ہی حکم مرتب ہوگا کرامت کی نیت ہو یا طلاق کی یا ظہار کی یا یمین (ایلاء) کی۔

فائدہ: حضرت امام صاحبؒ کے لئے مصنفؒ نے رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا لفظ استعمال کیا ہے حالانکہ یہ لفظ صحابۂ کرام کے ساتھ خاص ہے تو اس کی تحقیق یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے چونکہ رضی اللہ عنہ، دعائیہ جملہ ہے اس لئے اس کا استعمال ہر مسلمان کے حق میں جائز ہے، لیکن متاخرین نے صحابہ اور دیگر بزرگان دین کے مابین امتیاز اور فرق کرنے کے لئے رضی اللہ عنہ کو صحابہ کے ساتھ خاص کیا ہے، اور دیگر بزرگان دین کے لئے رحمۃ اللہ علیہ کو، چنانچہ مصنفؒ نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے امام صاحبؒ کی شان میں رضی اللہ کا جملہ استعمال کرلیا ہے ۲۔ غایت عقیدت کی بناء پر اس جملہ کا استعمال کرلیا۔

اللغة: خلال اسم ہے بمعنی درمیان۔ لایستانِفُ باب استفعال سے مضارع کا واحد مذکر غائب المسیس باب نصر وسمع کا مصدر بمعنی چھونا۔

فَاِنْ قِيلَ اِنَّ الكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأسِ يُوْجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ البَعْضِ وَقَدْ قَيَّدْتُمُوْهُ بِمِقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالخَبرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِيْ انْتِهاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قَيَّدْتُمُوْهُ بِالدُّخُوْلِ بِحدِيْثِ امْرَأةِ رِفَاعَةَ قُلْنا اِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَاِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ اَنْ يَكُوْنَ الاٰتِي بِاَيِّ فَرْدٍ كَانَ اٰتِيًا بِالْمَامُوْرِ بِهٖ وَالاٰتِيْ بِاَيِّ بَعْضٍ كَانَ هٰهُنَا لَيْسَ بِاٰتٍ بِالْمَامُوْرِ بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ اَوْ عَلَى الثُّلُثَيْنِ لَايَكُوْنُ الْكُلُّ فَرْضًا وَبِهٖ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ وَاَمَّا قَيْدُ الدُّخُوْلِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ اِنَّ النِّكَاحَ فِيْ النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْيِ اِذَا الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهٰذَا يَزُوْلُ السُّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيْدُ الدُّخُولِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِيْرِ فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيْدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ (**یا ایھا الذین آمنوا اِذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم**) سر کے مسح کے سلسلہ میں مطلقا بعض سر کے مسح کو ثابت کرتا ہے حالانکہ تم حنفیوں نے اس مطلق کو (کتابِ مطلق یا مسحِ مطلق کو) حدیث (**اِنَّ النبی اتیٰ سُباطۃَ قومٍ فبالَ وتوضأ ومسحَ علی الناصیۃ الخ**) کی وجہ سے پیشانی کی مقدار کے ساتھ مقید کر دیا ہے اور کتاب اللہ (کتاب بول کر ایک جز یعنی ایک آیت مراد ہے اور وہ یہ ہے **حتّٰی تنکح زوجًا غیرہ**) محض نکاح کے ذریعہ حرمتِ غلیظہ (جو طلاقِ مغلظہ یعنی تین طلاق دینے سے پیدا ہوئی تھی) کے ختم ہونے میں مطلق ہے حالانکہ تم حنفیوں نے اس کو (یعنی نکاح مطلق کو یا کتابِ مطلق کو) **امرأۃِ رفاعۃؓ** کی حدیث کی وجہ سے دخول یعنی جماع کے ساتھ مقید کر دیا ہے، ہم جواب دیں گے کہ کتاب اللہ مسح کے سلسلہ میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے کسی بھی فرد کو بجالانے والا مامور بہ کو بجالانے والا ہوتا ہے، اور یہاں (بابِ مسح میں) کسی بھی بعض حصۂ سر کا مسح کرنے والا مامور بہ کو بجالانے والا نہیں ہے کیونکہ اگر کسی نے سر کے نصف یا دوتہائی پر مسح کیا تو یہ کل مقدار (نصف یا دوثلث) فرض نہ ہوگی، اور اس حکم مطلق سے مطلق مجمل سے جدا ہو گیا **واَمّا قیدُ الدخول الخ** اور رہی دخول کی قید تو بعض نے فرمایا (جواب دیا) کہ نص قرآنی میں نکاح وطی پر محمول ہے کیونکہ عقد یعنی محض نکاح تو لفظ **زوجاً** سے مفہوم ہو ہی رہا ہے، اور اس جواب اور توجیہ سے تو (سرے سے) سوال ہی ختم ہو جائے گا (یعنی اعتراض ہی واقع نہ ہوگا) **وقال البعض الخ** اور بعض احناف نے کہا کہ دخول کی قید حدیث سے ثابت ہے اور اس حدیث کو (حدیث امرأۃ رفاعہ کو) محدثین نے مشاہیر یعنی اخبارِ مشہورہ سے قرار دیا ہے لہٰذا احناف پر کتاب اللہ کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: اس سبق میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں (۱) شوافع کی طرف سے حنفیہ پر دو اعتراض اور حنفیہ کی طرف سے ان دونوں اعتراضوں کا جواب (۲) مسحِ سر کے سلسلہ میں ائمہ کا مسلک اور دلیل، پہلی بات، شوافع کی طرف سے حنفیہ پر ایک اعتراض تو یہ ہے کہ **وامسحوا برؤسکم** سے مطلق بعض سر کا مسح فرض ہونا معلوم ہوا یعنی چند بالوں پر مسح ہو یا دوثلث پر یا نصف سر پر یا مقدار ناصیہ پر سب برابر ہے کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے کیونکہ باء جب محل پر داخل ہوتی ہے تو بعض حصۂ محل مراد ہوتا ہے اور یہاں محلِ مسح سر ہے، لہٰذا مطلقا بعضِ سر کا مسح فرض ہے اور تم حنفیوں نے مطلق کو یعنی مسح مطلق کو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث سے مقدار ناصیہ یعنی پیشانی کی مقدار کے ساتھ یعنی چوتھائی سر کے مسح کے ساتھ مقید کر دیا ہے، اور حدیثِ مغیرہ بن شعبہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے مطلق کو مقید کرنے کو تم ناجائز کہتے ہو، فما الجواب واین المفر، اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ **حتّٰی تنکِحَ زوجًا غیرہ** مطلق ہے مطلقہ ثلثہ کی زوج اوّل سے حرمت کو ختم کرنے کے سلسلہ میں زوجِ ثانی سے محض نکاح کرنے کے ساتھ یعنی اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدے اور پھر دوبارہ وہ عورت اسی مرد سے نکاح کرنا چاہے تو حلالہ میں صرف دوسرے مرد سے نکاح کر لینا کافی ہے

جیسا کہ قرآن میں حتی تنکح کا لفظ ہے لہٰذا حلالہ میں زوج ثانی کا جماع کرنا ضروری نہ ہوگا حالانکہ تم نے اس کو حدیث امرأۃ رفاعہ سے جماع کے ساتھ مقید کر دیا ہے، گویا تم حنفیوں کے نزدیک حلالہ میں جماع شرط ہے اور حدیث امرأۃ رفاعۃ خبر واحد ہے اور خبر واحد کے ذریعہ مطلق کو مقید کرنا تم ناجائز کہتے ہو۔

جواب پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ مسح کے سلسلہ میں **وامسحوا برؤسکم** مطلق ہے ہی نہیں، بلکہ مجمل ہے کیونکہ مطلق کی پہچان یہ ہے کہ اس کے کسی بھی فرد کو دفعۃً واحدۃً ادا کرنے والا شخص مامور بہ کو یعنی فرض کو بجالانے والا سمجھا جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ یمین کے اندر اس کے تین افراد یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑے پہنانے یا غلام آزاد کرنے میں سے جونسا فرد بھی ادا کرے گا کفارہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائیگا، جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر کسی شخص نے مثلاً نصف سر یا دو تہائی سر کا مسح کیا تو یہ مقدارِ ممسوح فرض نہ ہوگی بلکہ بعض مقدار فرض ہوگی اور بعض مقدار نفل ہوگی اور کوئی بھی (شوافع واحناف میں سے) یہ نہیں کہتا کہ اس نے فرض ادا کیا ہے کیونکہ یہ مقدار عندالاحناف والشوافع فرض ہے ہی نہیں، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے افراد پر برابر برابر صادق آتا ہے مثلاً مسح رأس کے بہت سے افراد ہیں جیسے مسح علی الکل، مسح علی الثلثین، مسح علی النصف، مسح علی الثلث، مسح علی الخمس وغیرہ اور یہاں حکم فرضیت ہر فرد مثلاً نصف وثلث پر برابر برابر صادق نہیں آتا ورنہ یہ مقدار فرض بن جاتی حالانکہ مسح علی الکل، مسح علی النصف وغیرہ کو نہ آپ فرض کہتے ہیں نہ ہم، اور نہ آپ یہ کہتے ہیں کہ وہ مامور بہ کو بجالایا اور نہ ہم کہتے ہیں بلکہ ہم اور آپ یہ کہتے ہیں کہ وہ مامور بہ کو مع شیٔ زائد کے بجالایا، لہٰذا یہ آیت مطلق نہیں ہے بلکہ مجمل ہے اور مجمل کہتے ہیں کہ جو چند وجوہ کا احتمال رکھے اور متکلم کی طرف سے بغیر بیان کے اس پر واقفیت نہ ہو سکے لہٰذا اس تقریر سے مطلق اور مجمل میں فرق واضح ہوگیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پورے سر کا مسح تو بالاجماع مراد نہیں ہے کیونکہ باء جب محل پر داخل ہوتی ہے تو بعض محل مراد ہوتا ہے، لہٰذا آیت کے اندر بعض سر کا مسح مراد ہے اور اس کی مقدار آیت سے مفہوم نہیں ہوتی گویا آیت مجمل ہے جس کی تعیین حدیث مغیرہ بن شعبہؓ سے ہوئی اور خبر واحد کے ذریعہ مجمل کی تعیین ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ خبر واحد کے ذریعہ مطلق کی تقیید جو بمنزلہ نسخ کے ہے جائز نہیں ہوتی ہے، حدیث مغیرہؓ **اَنَّ النبیؐ اتی سباطۃَ قومٍ فبالَ وتوضّأَ ومَسَحَ علی الناصیۃ وخفیہ** نبی ﷺ ایک قوم کی کوڑی پر تشریف لائے اور آپؐ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مقدار ناصیہ سر کا مسح کیا اور موزہ پر بھی مسح کیا دیکھئے اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ سر کے مسح کی مقدار بقدر ناصیہ ہے، اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ تین بالوں پر مسح کرنا کافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تین بالوں پر مسح کرنیوالے کو عادۃً مسح کرنے والا سمجھا ہی نہیں جاتا (ہدایۃ) اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حرمتِ غلیظہ کے ختم کرنے کے سلسلہ میں جماع کی قید اس لئے لگائی کہ حتی تنکح میں نکاح وطی کے معنی میں ہے کیونکہ نفسِ نکاح تو زوجاً کے لفظ سے مفہوم ہو ہی رہا ہے کیونکہ بلا نکاح کے تو زوج بن ہی نہیں سکتا، تو لفظ **تَنکِحَ حتی تَنکِحَ زَوجًا غیرَہٗ** میں وطی پر محمول ہے تاکہ تکرار بھی لازم نہ آئے کیونکہ تکرار وتاکید سے تاسیس بہتر ہے یعنی نئے معنی مراد لینا بہتر ہے لہٰذا **حتّٰی تَنکِحَ زَوْجًا غیرَہٗ** میں جب لفظ

زوجاً سے نکاح مفہوم و مستفاد ہو رہا ہے تو اب لفظ تنکح سے بجائے نکاح مراد ہونے کے نئے معنی مراد لئے جائیں گے یعنی وطی کے، لہٰذا قرآن کی آیت میں جب لفظ تنکح وطی پر محمول ہے تو اب سرے سے اعتراض ہی زائل ہو جائے گا لہٰذا ہم حنفیوں پر یہ اعتراض نہ ہوگا کہ ہم نے حدیث امرأۃ رفاعہ کی وجہ سے حلالہ میں دخول کی قید بڑھا کر مطلق کو مقید کر دیا ہے کیونکہ نص کے اندر لفظ تنکح وطی پر محمول ہے، اور بعض حضرات احناف نے دوسرا جواب دیا ہے کہ دخول کی قید امرأۃ رفاعہ کی حدیث سے ہے اور وہ خبر مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے لہٰذا ہم پر یہ اعتراض کرنا کہ ہم نے مطلق کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کر دیا درست نہیں، حدیث امرأۃ رفاعہ یہ ہے بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رفاعہ کی بیوی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور عرض کیا کہ حضرتؐ مجھ کو میرے شوہر نے تین طلاق دے دی، سو میں نے حضرت عبدالرحمٰن بن زبیرؓ سے نکاح کر لیا پس میں نے اس کو ایسا پایا جیسا کہ کپڑے کا کھونٹ یعنی نامرد، حضرت ﷺ مسکرائے اور فرمایا کہ کیا تو رفاعہ کے پاس دوبارہ لوٹنا چاہتی ہے اس نے کہا ''ہاں'' حضرت نے فرمایا یہ نہیں ہوسکتا جب تک وہ تمہارا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لے اور تم اس کا ذائقہ نہ چکھ لو یعنی حضرتؐ کا اشارہ جماع کی طرف تھا چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ عُسَیلَہ جماع ہے۔

فائدہ: حدیث میں **حتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق ھو من عسیلتك** کے الفاظ سے معلوم ہوا کہ شوہر اول کے حلال ہونے کے لئے محض عورت کے ذائقہ کا چکھنا کافی ہے چھکنا ضروری نہیں، لہٰذا انزال ہو یا نہ ہو حلالہ ہو جائے گا نیز مراہق یعنی قریب البلوغ لڑکا بھی حلالہ کر سکتا ہے۔

اور دوسری بات اس سبق میں مسحِ رأس کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان کرنا ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح فرض ہے جس کی دلیل بالتفصیل گذر چکی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت کے اندر بعض سر کا مسح مراد ہے نہ کہ استیعاب، کیونکہ آیت مطلق ہے اور مطلق کو ادنیٰ پر محمول کیا جاتا ہے اس کے متیقن ہونے کی وجہ سے لہٰذا جس ادنیٰ مقدار پر لفظ مسح کا اطلاق ہوسکتا ہے وہ فرض ہے اگر چہ وہ تین بال ہی ہوں لہٰذا عند الشوافع کم از کم تین بالوں کے بقدر مسح فرض ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں رأس (سر) کا ذکر ہے اور رأس پورے سر کو کہتے ہیں لہٰذا یہ پورے سر کے مسح کے وجوب کا مقتضی ہے اور لغت میں حرف با تبعیض کے لئے نہیں ہوتا لہٰذا پورے سر کا مسح کرنا واجب ہوگا اِلّا یہ کہ اگر پورے سر کا مسح نہ کیا اکثر حصہ کا کر لیا تو بِلاکثرِ حکمُ الکُلِّ کی بناء پر درست ہوگا۔ (بدائع ص ۶۹، ج ۱) **نوٹ**: سبق تو مکمل ہو چکا مگر اختیاری مطالعہ کے تحت ماشاء اللہ دلچسپ معلومات مذکور ہیں، اگر اکتاہٹ نہ ہو تو ایک نظر ڈال لیں، انشاء اللہ فائدہ ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

ا۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہوسکتا ہے کہ مقدار ناصیہ مسح کرنا سنت ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدار ناصیہ کے مسح کو سنت نہیں کہہ سکتے ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیانِ جواز کے لئے کبھی تو اس کو ترک کرتے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کو ترک نہیں کیا

۲ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناصیہ پر مسح کیا ہو؟

جواب مسح سر پر ہوتا ہے نہ کہ ناصیہ پر لہٰذا سر پر مسح میں کوئی اجمال اور ابہام نہیں ہے، حدیث مغیرہؓ سے معلوم ہوا کہ دوسرے کی کوڑی (گندگی ڈالنے کی جگہ) پر پیشاب بلااجازت درست ہے نہ کہ پاخانہ کیونکہ پیشاب کا اثر سریع الزوال ہے نیز پیشاب کے بعد وضو کا مستحب ہونا بھی معلوم ہوگیا۔

اعتراض: وقد قیدتموہ بمقدار الناصیة بالخبر خبر کا اطلاق فعلی حدیث پر نہیں ہوتا بلکہ قولی حدیث پر ہوتا ہے جبکہ حدیث مغیرہؓ میں مسح کا تعلق فعل سے ہے نہ کہ قول سے لہٰذا اس کے لئے خبر کا استعمال صحیح نہ ہونا چاہیے، **جواب** یہاں خبر بول کر سنت مراد ہے یعنی اخص بول کر اعم مراد ہے اور سنت کا اطلاق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل دونوں پر ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ یہاں خبر سے مراد اِخبارِ مغیرہ بن شعبہؓ ہے کہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی ناصیتہ یعنی خبر کا استعمال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق پیشانی کے بقدر مسح کی خبر دینے کے اعتبار سے ہے۔

فائدہ: مسح علی الخفین کا مسئلہ تواتر سے ثابت ہے جس کا روافض اور خوارج کے علاوہ کوئی منکر نہیں ہے بالفاظ دیگر مسح علی الخفین کا ثبوت خبر مشہور سے ہے اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

النحو واللغة: قال یقول وغیرہ کے بعد اِنَّ بکسر الہمزۃ آتا ہے نہ کہ بفتح الہمزۃ قیدتموہ باب تفعیل سے جمع مذکر حاضر ہےاور واؤ اضافہ ہے دیکھئے قواعد الصرف ص ۹۳، وبہ فارق المطلق ضمیر مجرور کا مرجع حکم مطلق ہے وبھٰذا یزول ای بھٰذا الجواب ۲ بھٰذا ای بھٰذا الحمل ای حمل النکاح فی الآیة علی الوطی وجعلوہ ای جعلَ المحدثون خبرَ امرأة رفاعة۔

فَصْلٌ فِی الْمُشْتَرَكِ وَالمُؤَوَّلِ اَلْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَیَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ اَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ مِثَالُهٗ قَوْلُنَا جارِیَةٌ فَاِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الاَمَةَ والسَّفِیْنَةَ وَالْمُشْتَرِیْ فَاِنَّهٗ یَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَیْعِ وَکَوْکَبَ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَاِنَّهٗ یَحْتَمِلُ الْبَیْنَ وَالبَیَانَ ۔

ترجمہ

یہ فصل مشترک اور مؤول کے بیان میں ہے مشترک وہ لفظ ہے جو دو مختلف معانی کے لئے یا چند مختلفة الحقائق معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو (مختلفة الحقائق یعنی وہ معانی مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہوں) مشترک کی مثال ہمارا قول جاریۃٌ ہے پس وہ باندی اور کشتی دونوں کو شامل ہے اور (اسی طرح ہمارا قول) لفظ مشتری ہے پس وہ معاملہ بیع قبول کرنے والے (خریدنے والا شخص) اور آسمان کے ستارے کو شامل ہے اور ہمارا قول بائنٌ ہے پس وہ بین یعنی جدائیگی اور بیان یعنی ظہور کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ خاص اور عام اور مطلق وغیرہ کے احکام سے فارغ ہوکر اب اس فصل میں مشترک اور مؤول کا بیان شروع کررہے ہیں اور مشترک اور مؤول دونوں کو ایک ہی فصل میں جمع کیا ہے کیونکہ مؤول مشترک ہی ہوتا ہے بس فرق یہ ہے کہ جب تک کسی ایک معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو تو وہ مشترک ہے اور جب کسی ایک معنی کو مراد لے لیا گیا ہو تو

اب وہ مؤول بن جائے گا لہٰذا تاویل چونکہ اشتراک کو عارض آتی ہے اسلئے دونوں کو ایک ہی فصل میں جمع کر دیا گیا ہے۔
مشترک کی تعریف: مشترک وہ لفظ ہے جو دو مختلف معانی یا چند مختلف حقیقت وحد و در کھنے والے معانی کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ جاریۃ باندی اور کشتی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے اور لفظ **مشتری** سامان خریدنے والا آدمی اور آسمان کے ایک ستارہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور بائنؒ بھی دو معنوں میں مشترک ہے ۱ جدا ہونے والا جبکہ مشتق من البین والبینونۃ ہو باب ضرب سے ۲ واضح اور ظاہر ہونے والا جبکہ مشتق من البیان ہو باب ضرب سے اور لفظِ عینؒ چند معانی میں مشترک ہے ۱ آنکھ ۲ دریا (پانی کا چشمہ) ۳ ذات ۴ سونا ۵ سورج ۶ جاسوس، پہلی دو مثالیں (جاریۃ اور مشتری) اعیان کی قبیل سے ہیں یعنی جاریۃ کے معنی باندی اور کشتی کے ہیں اور ان کا مستقل ایک وجود ہے، اسی طرح مشتری کے معنی عقد بیع قبول کرنے والا آدمی اور ستارہ کے ہیں اور ان کا مستقل ایک وجود ہے اور تیسری مثال (بائن) اعراض کے قبیل سے ہے یعنی بائن کے معنی جدا ہونے اور ظاہر ہونے کے ہیں اور یہ دونوں معنی عرضی ہیں جو کسی نہ کسی کے ساتھ متصف ضرور ہوں گے اور لفظ قرءؒ بھی مشترک ہے جس کے دو معانی میں سے ایک عرض ہے یعنی طہر اور دوسرے معنی عین اور ذات ہیں یعنی حیض۔

فائدہ: اشتراک اسم اور فعل اور حرف تینوں میں جاری ہوتا ہے اوپر بیان کردہ مثالیں اسم کی ہیں اور فعل کی مثال مثلاً امر و نہی کے صیغے ہیں جو بہت سے معانی میں مشترک ہیں جن کی تفصیل امر کے بیان میں آئے گی انشاء اللہ، اسی طرح حرف کے مشترک ہونے کی مثال مثلاً واؤ ہے اس کی تفصیل کہ یہ عطف اور حال کے لئے آتا ہے حروفِ معانی کے بیان میں آئے گی انشاء اللہ۔

۱ لفظِ مشترک اسم ظرف ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دراصل مشترک فیہ ہے لفظ فیہ کو حذف کر دیا گیا، ۲ **لِمَعنیین** کی قید سے خاص نکل گیا کیونکہ وہ صرف ایک معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور عام بھی نکل گیا کیونکہ وہ بھی معنیٔ واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے مسلمون کہ اس کے معنی واحد ہیں یعنی اسلام جو اشخاص کے ضمن میں پایا جاتا ہے **قولہ مختلفین** یہ قید معنیین کی تاکید ہے **لِاَنَّ المعنیین لایصیرُ معنیین اِلَّا باختلافِ حقیقتھما** اور معنیین کے بعد معانِ جمع کا صیغہ اس لئے ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ لفظ مشترک کے دو معنی ہونا اقل درجہ ہے ورنہ مشترک کے معانی کثیر بھی ہو سکتے ہیں ۳ **کوکب السماء** السماء میں الف لام عہد کا ہے یعنی چھٹے آسمان کا ستارہ۔

فائدہ: مختلفۃ الحقائق کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا ایسا کوئی مفہوم نہ ہو جو مشترک کے دو یا چند معانی کو شامل ہو مثلاً عین لفظ مشترک ہے اور اس کا ایسا کوئی مفہوم نہیں ہے، جو اس کے معانی سورج اور دریا اور جاسوس وغیرہ کو شامل ہو برخلاف لفظ اجسام کے کہ اس کے معنی کی حقیقت جسمیت ہے (یعنی طول عرض عمق کو قبول کرنے والا) جو تمام اجسامِ مختلفۃ الماھیۃ کو شامل ہے، لہٰذا لفظ اجسام اور جمع کے تمام صیغے مشترک نہیں کہلائیں گے۔

اختیاری مطالعہ

اللغة: قابل باب سمع سے صیغہ اسم فاعل البین و البیان باب ضرب کے مصادر ہیں۔

عام اور مشترک میں فرق: ۱ عام کی وضع ایک ہوتی ہے اور مشترک کی ایک سے زائد مرتبہ ۲ عام کا موضوع لہ ایک ہوتا ہے اور مشترک کا موضوع لہ متعدد، اگرچہ عام کے معنی کا مصداق متعدد افراد ہوتے ہیں ۳ عام کے معنی کے افراد محصور نہیں ہوتے جبکہ مشترک کے معنی محصور ہوتے ہیں ۴ عام کے معنی کے افراد بیک وقت کثیر مراد لئے جاسکتے ہیں جبکہ مشترک کے معانی میں سے بیک وقت صرف ایک مراد ہوسکتا ہے نہ کہ متعدد۔

فائدہ: مشترک کی مثال اردو کا ایک شعر بھی ہے:

جو پہنچی ہم نے بھیجی تھی وہ پہنچی یا نہیں پہنچی
اگر پہنچی نہیں پہنچی تو لکھ بھیجو کہ پہنچی نہیں پہنچی

پہلے مصرعہ میں پہلا لفظ پہنچی وہ زیور ہے جس کو عورتیں ہاتھوں میں پہنتی ہیں اور دوسرا اور تیسرا لفظ پہنچی بمعنی پہنچنا ہے اور دوسرے مصرعہ میں پہلا اور تیسرا لفظ پہنچی بمعنی زیور ہے اور دوسرا اور چوتھا لفظ پہنچی بمعنی پہنچنا ہے۔

اجراء جاریةٌ مشترک ومؤول میں سے قبل الترجیح مشترک ہے اور بعد الترجیح مؤول، اور خاص وعام میں سے نہ تو خاص ہے اور نہ عام، خاص تو اس لئے نہیں کیونکہ لفظ جاریةٌ کے کوئی ایک معنی متعین نہیں بلکہ جاریةٌ اپنے دونوں معانی میں محتمل ہے اور لفظ جاریةٌ عام بھی نہیں ہے کیونکہ عام کے افراد محصور نہیں ہوتے جبکہ جاریةٌ اپنے دو معانی میں محصور ہے، اور لفظ جاریةٌ جب کسی ایک معنی میں راجح ہوجائے تو پھر وہ مطلق ومقید میں سے بایں معنی مطلق ہے کہ اس میں کسی صفت کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔

وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ اَنَّهُ اِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهٖ سَقَطَ اِعْتِبَارُ اِرَادَةِ غَيْرِهٖ وَلِهٰذَا اَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى اَنَّ لَفْظَ الْقُرُوْءِ الْمَذْكُوْرِ فِي كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى مَحْمُوْلٌ اِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا اَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّؒ.

ترجمہ

اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی (کسی دلیل یا قرینہ سے) مراد ہوکر متعین ہوجائے تو اس معنی کے علاوہ کو مراد لینے کا اعتبار ساقط ہوجائے گا اور اسی وجہ سے علماء رحمہم اللہ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ لفظ قروء جو کتاب اللہ (کی آیت والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) میں مذکور ہے یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ ہم احناف کا مذہب ہے یا طہر پر محمول ہے جیسا کہ وہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

تشریح: مشترک کا حکم: مشترک کے معانی میں سے جب ایک معنی کسی قرینہ یا دلیل یا قیاس یا خبر واحد سے متعین ہوجائے تو دوسرے معنی کو اسی ایک وقت میں مراد نہیں لے سکتے، کلام مثبت ہو یا منفی ولهٰذا الخ اى لِاَجل اَنَّ حكمَه اذا تعيَّنَ الواحدُ الخ اسی وجہ سے کہ مشترک کے معانی میں سے بیک وقت دو معانی مراد نہیں لئے جاسکتے،

علماء رحمہم اللہ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ **والمطلقاتُ یتربصن بانفسھن ثلثة قروءٍ** کے اندر قروء سے مراد یا تو طہر ہے کما ہو عند الشافعیؒ یا حیض ہے کما ہو عند الاحناف اور فریقین کے دلائل ماقبل میں بالتفصیل گذر چکے ہیں، البتہ بعض احناف یہ فرماتے ہیں کہ مشترک کے متعدد معانی بیک وقت مراد لئے جاسکتے ہیں جبکہ کلام منفی ہو جیسے اگر کوئی قسم کھائے **لا اُکلِّمُ موالی فلانٍ** تو جس مولیٰ سے بھی گفتگو کرے گا حانث ہو جائے گا مولیٰ اعلیٰ ہو یعنی مُعتِق (آزاد کنندہ) یا مولیٰ اسفل ہو یعنی معتَق (یعنی آزاد کردہ) امام شافعیؒ اور قاضی ابو بکر باقلانیؒ کا مذہب یہ ہے کہ لفظ مشترک کے بیک وقت متعدد معانی مراد لئے جاسکتے ہیں جس کو عموم مشترک کہتے ہیں اور یہ جائز ہے کلام مثبت ہو یا منفی بشرطیکہ ان معانی میں تضاد نہ ہو، جیسے قرآن شریف کی آیت ہے **الم تر اَنَّ اللّٰہ یسجد له مَن فی السمٰوات ومَن فی الارض والشمسُ والقمرُ الخ** میں سجود کے دو معنی ہیں ۱ وضع الجبہۃ علی الارض اور یہ انسانوں کا سجدہ ہے ۲ خشوع مع التذلل اور یہ غیر عقلاء کا سجدہ ہے لہٰذا ایک وقت میں لفظ مشترک کے دو معنی مراد لینا درست ہے، لیکن اگر مشترک کے دونوں معانی میں تضاد ہو یعنی مشترک کے دونوں معانی باہم متضاد ہوں تو اب دلیل سے کوئی ایک معنی ہی مراد ہوگا نہ کہ دونوں جیسے **والمطلقاتُ یتربصن بانفسھن ثلثة قروء** کے اندر قروء کے دو معانی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوگا، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں (**الم تر اَنَّ اللّٰہَ یسجد له** میں) عموم مشترک نہیں ہے بلکہ عمومِ مجاز ہے اور عموم مجاز کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لینا کہ اس کے تمام معانی اس معنیٔ عام کے افراد بن جائیں چنانچہ آیتِ مذکورہ میں سجدہ سے مراد خشوع اور انقیاد و اطاعت ہے لہٰذا انسانوں کا خشوع اور انقیاد زمین پر پیشانی ٹیکنے کی شکل میں ہوتا ہے اور غیر عقلاء کا انقیاد اظہارِ تذلل کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک عمومِ مشترک جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ بمنزلہ کپڑے کے ہے اور معانی بمنزلہ کپڑا پہننے والے کے، تو اگر ایک لفظ کے ایک وقت میں دو یا چند معنی مراد لئے جائیں تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ایک کپڑے کو ایک وقت میں کئی آدمیوں نے کامل طور پر پہن رکھا ہو ظاہر ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے لہٰذا عمومِ مشترک بھی درست نہیں ہے اور جب عمومِ مشترک درست نہیں ہے تو بس یہ بات واضح ہوگئی کہ جب تک مشترک قرائن کی وجہ سے کسی ایک معنی میں مؤول نہ ہو جائے تب تک اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ توقف اختیار کیا جائے گا۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: تثنیہ و جمع مشترک میں داخل نہیں ہیں کیونکہ تثنیہ دو معنی کے لئے وضع نہیں ہوا بلکہ دو کے مقابلہ میں وضع ہوا ہے گویا تثنیہ کا مفہوم معنیٔ واحد ہے جس کے دو جز ہیں اسی طرح جمع مثلاً اجسام بمعنی جسمیت ہے یعنی قابلِ ابعادِ ثلثہ اور اس کا مفہوم، مفہومِ واحد ہے جس کے تین اجزاء ہیں یعنی طول، عرض، عمق سے متصف شیٔ، لہٰذا جمع کو بھی مشترک نہیں کہہ سکتے۔

فائدہ: مشترک کا واضع شخص واحد بھی ہوسکتا ہے بایں طور کہ وہ اپنی پہلی وضع کو بھول گیا ہو اس لئے دوسری مرتبہ وضع کی نوبت آئی ہو اور متعدد اشخاص بھی ہوسکتے ہیں مثلاً کسی لغت اور عرف میں ایک لفظ کے کوئی ایک معنی ہو اور اسی لفظ کے دوسرے عرف میں دوسرے معنی ہوں۔ **فائدہ**: جن حضرات کے نزدیک عمومِ مشترک جائز نہیں ہے نہ نفی میں اور نہ اثبات میں تو ان

کے نزدیک مثال مذکور یعنی لا اکلم بنی فلان میں دونوں موالی کیوں کر مراد ہیں ظاہر ہے کہ عموم مشترک لازم آگیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم میں حالف کو یمین پر ابھارنے والی چیز بُغضِ موالی ہے اور بغض کی نسبت جس طرح مولیٰ اعلیٰ کی طرف ہوسکتی ہے اسی طرح بلا تفاوت مولیٰ اسفل کی طرف بھی ہوسکتی ہے لہٰذا بُغض قرینہ ہے کہ قسم میں عموم مراد ہے یا پھر دونوں موالی میں سے جو بھی حالف کی نیت میں ہو وہ یمین کی عبارت سے مراد ہے اور دوسرا مولیٰ دلالۃ القول سے مراد ہے۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰی لِمَوَالِی بَنِی فُلَانٍ وَلِبَنِی فُلَانٍ مَوَالٍ مِنْ اَعْلٰی وَمَوَالٍ مِنْ اَسْفَلَ فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِیَّۃُ فِی حَقِّ الْفَرِیْقَیْنِ لِاِسْتِحَالَۃِ الْجَمْعِ بَیْنَھُمَا وَعَدَمِ الرُّجْحَانِ وَقَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ اِذَا قَالَ لِزَوْجَتِہٖ اَنْتِ عَلَیَّ مِثْلُ اُمِّی لَایَکُوْنُ مُظَاھِرًا لِاَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَکٌ بَیْنَ الْکَرَامَۃِ وَالْحُرْمَۃِ فَلَایَتَرَجَّحُ جِھَۃُ الْحُرْمَۃِ اِلَّا بِالنِّیَّۃِ ۔

ترجمہ

اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب کوئی آدمی فلاں کے بیٹوں کے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس فلاں کے بیٹوں کے چند اعلیٰ موالی ہیں (یعنی جنہوں نے ان بیٹوں کو آزاد کیا ہے) اور چند موالیٔ اسفل ہیں (یعنی ان بیٹوں نے جن غلاموں کو آزاد کیا ہے) پھر وہ وصیت کرنے والا شخص مرجائے تو وصیت دونوں فریقوں (موالٍ مِنْ اعلیٰ اور موالٍ مِنْ اسفل) کے حق میں باطل ہوجائے گی ان دونوں فریقوں کے درمیان (وصیت میں) جمع کے محال ہونے اور کسی ایک فریق کے حق میں ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب شوہر اپنی بیوی سے اَنْتِ عَلَیَّ مِثْلُ اُمِّی (تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے) کہہ دے تو وہ ظہار کرنے والا نہیں کہلائے گا اس لئے کہ لفظِ مثل کرامت یعنی عزت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے تو بغیر نیت کے حرمت کی جانب کو ترجیح نہ ہوگی (لہٰذا یہ شخص اسی وقت مظاہر کہلائے گا جب حرمت کی نیت کرے)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشترک کے اندر چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عموم درست نہیں ہے یعنی عمومِ مشترک درست نہیں ہے لہٰذا اگر کسی آدمی نے یہ وصیت کی کہ یہ مال فلاں قبیلہ کے موالی (مولیٰ کی جمع ہے) کے لئے ہے اور اس قبیلہ کے موالیٔ اعلیٰ یعنی مُعْتِق (آزاد کنندہ) بھی ہیں اور موالیٔ اسفل یعنی مُعْتَق (آزاد کردہ) بھی ہیں تو وصیت باطل ہوجائے گی یعنی صورتِ مسئلہ اس مثال سے سمجھئے: مثلاً زید کا ایک غلام ہے عمران، اور زید نے اپنے غلام عمران کو آزاد کردیا پھر اللہ نے عمران کو ایسا غنی بنایا کہ اس نے بھی ایک غلام خرید لیا جس کا نام ہے ارشد، اور پھر عمران نے بھی اپنے غلام ارشد کو آزاد کردیا، اب ذہن نشین رکھئے کہ عمران کے دو مولیٰ ہوئے ایک مولیٰ اعلیٰ یعنی زید ہے جس نے عمران کو آزاد کیا تھا اور دوسرا مولیٰ اسفل یعنی ارشد ہے جس کو عمران نے آزاد کیا تھا، اب کسی آدمی نے وصیت کی کہ یہ ایک ہزار روپے عمران کے مولیٰ کے لئے ہیں اور دونوں موالی میں سے کسی ایک کے لئے وجہ ترجیح بھی بیان نہ کرسکا اور مرگیا تو وصیت باطل ہوجائے گی کیونکہ اگر وصیت کا مال مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کو دیدیا جائے تو عمومِ مشترک لازم آئے گا

اور عموم مشترک امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو وصیت کا کُل مال دیدیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر کوئی کہے کہ یہاں تو ترجیح موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ عمران کے مولیٰ زید نے عمران پر یہ احسان کیا کہ اس کو غلامی کی زندگی سے آزاد کر دیا لہٰذا وصیت کا مال مولیٰ اعلیٰ یعنی زید کو ملنا چاہیے تاکہ منعم محسن کا شکریہ ادا ہو جائے تو جواب یہ ہے کہ مولیٰ اعلیٰ کا شکریہ تو صورت مذکورہ میں عمران کو ادا کرنا چاہیے نہ کہ مُوصی کو کیونکہ مُوصی کے نزدیک تو دونوں شخص برابر ہیں یعنی مولیٰ اعلیٰ اور اسفل دونوں، لہٰذا یہاں عمران کے مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل میں سے کسی کے لئے کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے اس لئے وصیت باطل ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عموم مشترک جائز ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں قسم کے موالی کو وصیت کا مال دیدیا جائے گا اور موضع آخر میں انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ باہم مصالحت کرلیں، اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انتِ علیَّ مثلُ اُمّی تو اس میں لفظِ مثل مشترک ہے کرامت میں مثلیت اور مشابہت ہو، یا حرمت میں مثلیت اور مشابہت ہو یعنی شوہر نے یہ وضاحت نہیں کی کہ تو میری ماں کے مشابہ اعزاز واکرام میں ہے یا تو میری ماں کی طرح میرے اوپر حرام ہے (نکاح میں) تو عدم ترجیح کی بنا پر حرمت کی جہت راجح نہ ہوگی یعنی شوہر کو ظہار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا اِلّا یہ کہ وہ ظہار کی نیت کرے لہٰذا اگر وہ ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار ہو جائے گا کیونکہ ظہار میں بھی تشبیہ ہی دی جاتی ہے گو ایک عضو مثلاً ظہر یا فرج کے لفظ کی وضاحت کے ساتھ ہو اور یہاں بلا کسی عضو کی تخصیص کے مکمل اُم (ماں) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے لہٰذا ظہار کی نیت کر لینے سے وہ ظہار کرنے والا سمجھا جائے گا اور اگر وہ طلاق کی نیت کرے تو طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور اگر تشبیہ اعزاز واکرام میں ہو یا کوئی بھی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس جملہ سے کوئی چیز واقع نہ ہوگی۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا لَا یَجِبُ النَّظِیْرُ فِی جَزَاءِ الصَّیْدِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ لِاَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَیْنَ الْمِثْلِ صُوْرَةً وَبَیْنَ الْمِثْلِ مَعْنًی وَهُوَ الْقِیْمَةُ وَقَدْ اُرِیْدَ الْمِثْلُ مِنْ حَیْثُ الْمَعْنٰی بِهٰذَا النَّصِّ فِی قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُوْرِ وَنَحْوِهِمَا بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا یُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَیْثُ الصُّوْرَةِ اِذْ لَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ اَصْلًا فَیَسْقُطُ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ۔

ترجمہ

اور اسی اصل پر (کہ مشترک میں امام صاحبؒ کے نزدیک عموم نہیں ہوتا) ہم نے کہا کہ شکار کی جزاء میں اللہ کے قول فجزاءٌ مثلُ ما قتلَ من النعم کی وجہ سے نظیر یعنی مثل صوری واجب نہ ہوگا اس لئے کہ لفظِ مثل مثل صوری اور مثلِ معنوی کے درمیان مشترک ہے اور مثلِ معنوی (اس شکار شدہ جانور کی) قیمت ہے، وقد اُرِیدَ المثل الخ اور تحقیق کہ کبوتر اور چڑیا اور ان جیسوں کے قتل یعنی شکار میں اس نص کی وجہ سے بالاتفاق مثل معنوی مراد لیا گیا ہے لہٰذا اب مثل صوری کی زیادتی نہیں کی جائے گی کیونکہ مشترک کے لئے بالکل عموم نہیں ہے لہٰذا جمع بین المثل صورۃً ومعنًی کے محال

ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

تشریح: وعلیٰ هذا الخ ای علی انَّ المشترکَ لاعمومَ لهٗ یعنی مشترک میں چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عموم نہیں ہوتا اس لئے مصنفؒ مسلکِ امام ابوحنیفہؒ کی ترجیح فرماتے ہیں، زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ مُحرِم کو حالتِ احرام میں شکار (جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم) نہ کرنا چاہیے بوجہ قول باری تعالیٰ یاَیُّها الذین آمنُوْا لاتقتلُوا الصیدَ وانتم حُرُمٌ کے کہ اے ایمان والو! تم حالتِ احرام میں شکار کو نہ مارو، اور اگر کسی نے شکار کرلیا یعنی کسی جانور کو مار ڈالا تو قرآن کی اس آیت ومن قتله منکم متعمدًا فجزاءٌ مثلُ ما قتلَ مِنَ النَّعَمِ کے اندر اس کی جزاء مثلِ مقتول بیان فرمائی ہے اور لفظِ مثل مثلِ صوری اور مثلِ معنوی کے درمیان مشترک ہے، مثلِ صوری یعنی ایسا جانور جو مقتول یعنی شکار کردہ جانور کے خلقۃً وہیئۃً مثل ہو جیسے ہرن کا مثل بکری ہے اور خرگوش کا مثل بکری کا بچہ ہے سال پورا ہونے سے پہلے، اور مثلِ معنوی سے مراد قیمت ہے" امام صاحبؒ اور امام یوسفؒ مثل معنوی ہی کے قائل ہیں یعنی اگر کسی آدمی نے شکار کرلیا تو اس پر مقتول جانور کی قیمت واجب ہوگی جس کو اس جگہ یا اس کے قریب جگہ کے رہنے والے دو انصاف پسند آدمی متعین کریں گے پھر وہ قوم با اختیار ہے اگر چاہے تو اس قیمت کی ہدی خرید کر صدقہ کردے یا اس روپئے سے کھانا خرید کر اس کو صدقہ کردے اور ہر ایک فقیر کو نصف صاع گیہوں دے، یا ایک صاع جو یا کھجور دے اور اگر چاہے تو نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور کے بدلہ میں ایک روزہ رکھے (بدائع ص ۴۳۰، ج ۲) شیخین فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کبوتر یا عصفور کا قتل کیا تو چونکہ ان کا کوئی مثل صوری نہیں ہے تو باتفاق علماء (امام صاحبؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ) مقتول کی قیمت ہی کا صدقہ کرنا پڑے گا لہٰذا جب آیت میں ذکر شدہ مثل سے کبوتر اور چڑیا کے قتل میں مثلِ معنوی مراد لے لیا تو اب ہر صورت میں مثل معنوی ہی واجب ہوگا خواہ ان جانوروں کا مثلِ صوری (نظیر) ہو یا نہ ہو کیونکہ اگر مثلاً ہرن کے شکار میں تو مثل صوری یعنی بکری لازم قرار دیدی جائے اور کبوتر وعصفور میں قیمت، تو مشترک میں عموم لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے کما قال المصنف فیسقطُ اعتبارُ الصورۃ لاستحالۃ الجمع۔

اس مسلک کے برخلاف امام محمدؒ (جو کبوتر وعصفور کے قتل میں شیخین کے ہم خیال مثل معنوی کے قائل تھے) اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ تینوں حضرات فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثلِ صوری ہو تو محرم کو مثل صوری ہی کا صدقہ کرنا ہوگا اور جن جانوروں کا مثل صوری نہیں ہے وہاں قیمت صدقہ کرے لہٰذا اگر کسی نے ہرن کا شکار کرلیا تو اس پر بکری واجب ہوگی اور خرگوش کے شکار میں بکری کا بچہ، اور شتر مرغ کے شکار میں بدنہ، (وہ گائے یا اونٹ جس کی قربانی کی جاتی ہے) یہ وضاحت ہدایہ ص ۲۷۸ پر حاشیہ میں ہے۔

نوٹ: امام شافعیؒ کبوتری کے شکار میں بکری واجب قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بکری کبوتری کے مثل ہے کیونکہ بکری کبوتری کی طرح ایک سانس میں ایک دفعہ منہ لگا کر پانی پی لیتی ہے ای یعب ویهدر اسی طرح بکری پانی پیتے وقت آوازسی کرتی ہے جس طرح کبوتر گُوگُو کرکے پانی پیتا ہے۔ (ہدایہ ص ۲۷۹) (فریقین کے دلائل اختیاری مطالعہ میں)

اختیاری مطالعہ

دلیل امام شافعیؒ ومحمدؒ: ۱ فجزاءٌ مثلُ ماقتَل مِنَ النعم کا مطلب یہ ہے کہ قاتل پر مقتول کی جزاء ہے یعنی مقتول کا مثل ہے پھر من النعم سے مثل کی تفسیر بیان کی گئی ہے یعنی جزاء نعم (جانور) میں سے ہونی چاہیے ظاہر ہے کہ قیمت نعم نہیں ہے ۲ صحابہؓ کی ایک جماعت جس میں حضرت عمرؓ بھی ہیں انہوں نے شتر مرغ میں بدنہ واجب قرار دیا تھا اور خرگوش میں بکری کا بچہ، لہٰذا مثل صوری دینا ثابت ہوگیا۔

دلیل شیخین: ۱ جن جانوروں کا مثل صوری اور نظیر نہیں ہے ان میں باتفاق تمام ائمہ مثلِ معنوی یعنی قیمت واجب ہوگی تو جب آیت فجزاء مثل ماقتل من النعم میں ایک دفعہ مثل معنوی مراد لے لیا تو اب مثل صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ موضعِ اثبات میں مشترک میں عموم درست نہیں ہے ۲ اللہ تعالیٰ نے فجزاء الخ کے بعد آیت قرآنی یَحکُمُ بہ ذوا عَدلٍ مِنکُم کے اندر دو حکموں کی عدالت کا ذکر کیا ہے ظاہر ہے کہ عدالت کی شرط اسی جگہ ہوتی ہے جہاں غور وفکر کی ضرورت ہو اور غور وفکر کی ضرورت مثل معنوی میں ہی ہوگی یعنی قیمت میں؛ کیونکہ مثلِ صوری میں تو مشابہت ظاہر ہوتی ہے جس کو ہر کس و ناکس جان سکتا ہے اس میں عدالت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ (بدائع ص ۴۳۲، ج ۲)

جواب دلیل امام شافعیؒ: ہمیں تسلیم نہیں کہ من النعم مثل کا بیان ہے بلکہ ما قتل کا بیان ہے عبارت ہوگی فجزاءٌ مثلُ ما قتَلَ حالَ کونِ المَقتُولِ مِنَ النَّعمِ یعنی جو جانور (نعم) قتل کیا گیا محرم پر اس کی جزا ہے اور صحابہ کی جماعت کا قول اس بات پر محمول ہے کہ ممکن ہے اولاً قیمت ثابت کی گئی ہو پھر چونکہ صحابہ صاحبِ مویشی تھے تو اس قیمت کے بعوض ہدی سے صدقہ کردیا ہو نیز صحابہ میں سے بعض کا خیال وہی ہے جو شیخین کا مسلک ہے یعنی مثل معنوی دینا ہی ضروری ہوگا تو بعض کے قول کو بعض پر غلبہ دے کر دلیل نہیں پکڑی جاسکتی لہٰذا امام شافعیؒ کا بعض صحابہ کے قول وفعل کو دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (بدائع ص ۴۳۲، ج ۲)

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مثل تو مثلِ صوری میں حقیقت ہے نہ کہ مثلِ معنوی میں یعنی مثل کا درحقیقت اطلاق مثل صوری پر ہوتا ہے لہٰذا یہ لفظ مشترک ہے ہی نہیں کیونکہ مشترک کے لئے ضروری ہے کہ وہ دو یا چند مختلف معنی میں مستقلاً وضع ہوا ہو۔

الجواب: یہ تفسیر لغت کے اعتبار سے ہے شرع کے اعتبار سے لفظِ مثل مشترک ہی ہے کیونکہ شرعاً اس کا استعمال دونوں معنوں میں برابر ہے۔ **نکتہ:** حالتِ احرام میں موذی جانوروں کو مارنا جائز ہے جیسے چیل، چوہا، کوا (مردار کھانے والا) کلب عقور یعنی کاٹنے والا کتا، بچھو کیونکہ یہ طبعاً موذی ہیں اور اکثر تکلیف پہنچانے کی ابتدا کرتے ہیں۔ (بدائع ۴۲۸، ج ۲) اور شیر، تیندوا، چیتا، کھٹل، چھپکلی، گرگٹ وغیرہ بھی اسی حکم میں ہیں اور اگر محرم جوں وغیرہ مار ڈالے تو کسی فقیر کو ایک دو ٹکڑے کھانا کھلادے۔ **نکتہ:** اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ فجزاء مثل ما قتل مِنَ النَّعم کے اندر نعم سے مراد چوپائے ہیں لہٰذا شیخین کا چڑیا اور کبوتر کے شکار میں مثلِ معنوی ثابت کرکے دلیل پکڑنا صحیح نہیں کیونکہ کبوتر اور چڑیا چوپایہ ہے ہی نہیں۔ (یعنی چار پیر والے) **جواب** قرآن میں مِنَ النَّعَمِ سے صید (شکار مطلق) مراد ہے کما قال لاتقتلوا الصید و انتم حرم لہٰذا ہر وہ جانور جس کا شکار کیا جائے وہ صید ہی میں داخل ہے خواہ وہ چوپایہ ہو یا کبوتر وعصفور وغیرہ۔

ترکیب نحوی: فجزاء مثل ما قتل من النعم، خبر محذوف ہے یعنی علیہ اور جزاءٌ موصوف مثلُ ماقتل الخ صفت اول اور یحکم بہ الخ صفت ثانی موصوف اپنی دونوں صفتوں سے مل کر مبتداء۔

ثُمَّ اِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيْرُ مُؤَوَّلاً وحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِه مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ.

ترجمہ

پھر جب مشترک کی بعض وجوہ یعنی مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہوجائے تو وہ مشترک مؤول ہوجاتا ہے اور مؤول کا حکم احتمالِ خطاء کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ جب مشترک کی وجوہ میں سے بعضِ وجوہ یعنی مشترک کے معانی میں سے ایک معنی غالب رائے سے یعنی دلیلِ ظنی سے راجح ہوجائے خواہ وہ دلیل ظنی خبر واحد ہو یا قیاس یا کوئی اور دلیل مثلاً کلام کا سیاق وسباق وغیرہ تو وہ مشترک مؤول ہوجائے گا اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر احتمال خطاء کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے یعنی جب تک اس دلیل کا غلط ہونا معلوم نہ ہوجائے تب تک اس مؤول پر عمل کرنا واجب ہوگا خطاء کے احتمال کے ساتھ، کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ یہاں لفظ کے دوسرے معنی مراد ہوں جس کو ہم نہ سمجھ سکے ہوں۔

وَمِثْلُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا اِذَا اَطْلَقَ الثَّمَنَ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وذٰلِكَ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ وَلَوْ كَانَتِ النُّقُوْدُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وحَمْلُ الْاَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْاٰيَةِ عَلَى الْوَطْئِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالَ مذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هٰذا الْقَبِيْلِ.

ترجمہ

اور مؤوّل کی مثال، حکمیات یعنی احکام میں وہ ہے جو ہم بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص بیع کے اندر ثمن کو مطلق ذکر کرے تو وہ ثمن شہر کے سکۂ رائج پر محمول ہوگا اور یہ تعیین بطور تاویل کے ہے، اور اگر (شہر کے اندر) نقود یعنی رائج سکے مالیت میں مختلف ہوں تو بیع فاسد ہوجائے گی اُس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے (ماقبل میں) ذکر کی (ای لاِستحالۃ الجمع بینہما وعدم الرجحان) اور اَقْراء یعنی آیت میں لفظ قروء کو حیض پر اور آیت میں نکاح کو وطی پر اور تذکرۂ طلاق کے وقت الفاظِ کنائی کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے یعنی تاویل کے قبیل سے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احکام شرع کے اندر مؤوّل کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے بیع کے اندر ثمن کو مطلق رکھا بایں طور کہ ثمن کی مقدار کو تو متعین کردیا مگر اس کی صفت کو بیان نہیں کیا، مثلاً یہ کہا اِشْتَرَيْتُ هٰذا الشَّيئَ بِخَمْسَةِ دَرَاهِمَ تو دراہم بایں طور مشترک لفظ ہے کہ وہ درہم بارہ آنے کا ہے یا سولہ آنے کا یا اس سے زائد کا اور شہر میں مختلف مالیت کے سکے چلتے ہیں تو ثمن میں وہ سکہ دیا جائے گا جس کا رواج زیادہ ہو اور زیادہ رواج والے سکے کا تعیّن

بطریقِ تاویل ہے کیونکہ بیع میں یہاں ثمن کو مطلق رکھا ہے کسی صفت کی وضاحت نہیں کی اور قاعدہ ہے **المطلقُ اذا أُطلِقَ یُرَادُ بِهِ الفردُ الکاملُ** اور ثمن کا کامل فرد وہی سکہ ہے جس کا رواج اور چلن زیادہ ہے نیز مطلق متعارف پر محمول ہوتا ہے اور متعارف سکہ وہی ہے جس کا رواج زیادہ ہے اور اگر شہر کے اندر ایسے سکے رائج ہوں جن کی مالیت تو مختلف ہو مگر رواج سب کا برابر ہو تو اب بیع فاسد ہو جائے گی جس کی وجہ مصنفؒ نے اپنے قول **لِمَا ذَکَرنَا** سے بیان کی ہے اَیْ **لِاستحالۃِ الجمعِ و عدمِ الرجحان** یعنی جب سکوں کی مالیت مختلف اور رواج برابر ہے تو کسی سکہ کی تعیین پر کوئی وجہِ ترجیح بھی نہیں ہے اور نہ ہی تمام سکوں کو مراد لینا جائز ہے کیونکہ اس شکل میں عمومِ مشترک لازم آئے گا اور وہ امام صاحبؒ کے نزدیک ناجائز ہے، لہٰذا اس صورت میں بیع ہی فاسد ہو جائے گی۔

وحَمْلُ الاقراء الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت **والمطلقاتُ یَتَرَبَّصنَ بأنفسهن ثلاثةَ قروءٍ** کے اندر قروء کو حیض پر محمول کرنا اور دوسری آیت **حتّٰی تنکحَ الخ** کے اندر نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور الفاظِ کنائی کو طلاق کے تذکرہ کے وقت طلاق پر محمول کرنا تاویل یعنی مؤول بنانے کے قبیل سے ہے، مسئلہ کی وضاحت بایں طور ہے کہ آیت مذکورہ میں لفظ **قروء** جو **قرءٌ** کی جمع ہے حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے پھر امام صاحبؒ نے **قرءٌ** لفظ مشترک کو یا تو حدیث **طلاقُ الأمةِ ثنتان و عدتُها حیضتانِ** کی وجہ سے حیض کے معنی کے ساتھ مؤول کیا ہے کہ اس حدیث میں عدت کا حیض کے ذریعہ گذارنا ثابت ہو رہا ہے یا لفظِ **ثلثةٌ** کے قرینہ سے حیض کے معنی کے ساتھ مؤول کیا ہے کہ لفظِ **ثلثةٌ** خاص ہے اور اس کے معنی متعین ہیں یعنی تین، اور اس پر اسی شکل میں عمل ممکن ہے جبکہ **قرءٌ** سے حیض مراد لیا جائے لہٰذا قرء لفظ مشترک کو حیض کے معنی پر محمول کرنا گویا اس کو مؤول بنانا ہے اسی طرح **حَتّٰی تنکِحَ زوْجًا غیرَہٗ** کے اندر نکاح وطی اور عقد کے معنی میں مشترک ہے، اور ان معانی میں سے **تنکِح** کو وطی پر محمول کرنا مؤول ہی کے قبیل سے ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ عقد تو لفظ ''زوجاً'' سے مفہوم ہو ہی رہا ہے لہٰذا تنکح میں نئے معنی مراد لئے جائیں یعنی وطی کے (کیونکہ تاکید سے تاسیس بہتر ہے) اسی طرح الفاظِ کنائی مثلاً **بائنٌ** دو معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر طلاق کے تذکرہ کے وقت اگر شوہر اپنی عورت کو **انتِ بائنٌ** کہہ دے تو تذکرۂ طلاق اس بات کا قرینہ ہوگا کہ **بائن** کو طلاق کے معنی کے ساتھ مؤول کیا جائے لہٰذا عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

اختیاری مطالعه

فائده: نقود کی چار صورتیں ہیں ۱۔ رواج اور مالیت میں دونوں سکے برابر ہوں ۲۔ دونوں میں مختلف ہوں ۳۔ رواج میں برابر اور مالیت میں مختلف ہوں ۴۔ مالیت میں برابر اور رواج میں مختلف ہوں، ان میں سے نمبر تین میں بیع فاسد ہوگی باقی میں درست ہے بس دوسری اور چوتھی شکل میں رائج تر کا اعتبار ہوگا اور پہلی میں مشتری کو اختیار ہے جو چاہے ادا کرے۔

نکته: اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ لفظ ثلثۃ کی دلالت کی وجہ سے اقراء کو حیض پر محمول کرنے اور نکاح کو **زوجاً غیرہٗ** کی دلالت کی وجہ سے وطی پر محمول کرنے کو تفسیر کہنا چاہیے نہ کہ تاویل حالانکہ مصنفؒ نے فرمایا ہے وحملُ الاقراءِ علی الحیض الیٰ قولہ مِن ہٰذا القبیل اَیْ مِنَ التاویل اور تفسیر اس لئے کہنا چاہیے کیونکہ یہاں متکلم یعنی اللہ کی طرف سے **ثلثۃَ قُرُوْءٍ** میں حیض

مراد ہونے اور حتی تنکح الخ میں وطی مراد ہونے پر بیان قطعی موجود ہے ظاہر ہے کہ ثلثة قروء میں ثلثة اور حتی تنکح الخ میں زوجاً غیرہ اللہ کے قول ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں بیان قطعی موجود ہے کیونکہ اگر بیان قطعی موجود ہوتا تو پھر اختلاف ہی نہ ہوتا حالانکہ ثلثة قروء اور حتی تنکح زوجاً غیرہ کی مراد میں فقہاء کا اختلاف ثابت ہے نیز قرآن کے اندر لفظ ثلثة کا حتمی طور پر یہ تقاضا نہیں ہے کہ اس سے حیض ہی مراد لیا جائے بلکہ قرآن کی مراد تین قروء ہونا ہے خواہ وہ قروء حیض ہوں یا طہر پھر ائمہ حضرات نے اپنے اپنے دلائل کی روشنی میں کسی نے حیض مراد لیا اور کسی نے طہر، اسی طرح زوجاً کے لفظ سے عقد نکاح مستفاد ہونا محض تاویل ہے ورنہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو مایؤل (آئندہ زوج بننے والا) کے اعتبار سے زوج کہہ دیا ہو اور حتی تنکح میں نکاح سے مراد عقد ہی ہو لہٰذا قروء کو حیض پر اور نکاح کو وطی پر محمول کرنا مؤول ہونیکے قبیل سے ہے نہ کہ مفسر کے قبیل سے۔

النحو واللغة: وذٰلك ای تعیین غالب نقد البلد مِن هٰذا القبیل ای مِن قبیل التاویل۔

وَعَلٰی هٰذا قُلنا الدَّینُ المَانِعُ مِنَ الزَّکٰوةِ یُصْرَفُ اِلٰی اَیْسَرِ المَالَیْنِ قَضَاءً لِلدَّیْنِ وفَرَّعَ مُحَمَّدٌ علٰی هٰذا فَقَالَ اِذَا تَزَوَّجَ امرأةً عَلٰی نِصَابٍ ولَهٗ نِصَابٌ مِنَ الغَنَمِ ونِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ یُصْرَفُ الدَّیْنُ اِلَی الدَّرَاهِمِ حَتّٰی لَوْ حَالَ عَلَیْهِما الحَوْلُ تَجِبُ الزَّکٰوةُ عِنْدَهٗ فِیْ نِصَابِ الْغَنَمِ ولا تَجِبُ فِی الدَّرَاهِمِ.

ترجمہ

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ وہ دین جو زکوۃ سے مانع ہو اس دین کو دو مالوں میں سے اس مال کی طرف پھیر دیا جائے گا جو دین کی ادائیگی کے اعتبار سے آسان ہو (یعنی جس مال سے دین کی ادائیگی آسان ہو اس مال میں زکوۃ واجب نہ ہوگی بلکہ دین کی ادائیگی کو اسی مال کی طرف پھیر دیا جائے گا) اور امام محمدؒ نے اس پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے اور کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کسی عورت سے ایک نصاب (مہر دینے) پر نکاح کیا اور اس شخص کے پاس ایک نصاب بکریوں کا ہے (یعنی بکری اتنی مقدار میں ہیں کہ جن کی وجہ سے یہ شخص صاحب نصاب ہے) اور ایک نصاب دراہم کا ہے (یعنی دراہم اتنی مقدار میں ہیں کہ جن پر زکوۃ واجب ہو جاتی ہے) تو دین (یعنی مہر کی ادائیگی) کو دراہم کی طرف پھیر دیا جائے گا (یعنی مہر کی ادائیگی دراہم سے ہوگی کیونکہ بمقابلہ بکریوں کے، دراہم سے ادائیگی آسان ہے) حتی کہ اگر ان دونوں نصابوں پر سال گذر جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک بکریوں کے نصاب میں زکوۃ واجب ہوگی اور دراہم میں زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

تشریح: اور اسی اصل پر کہ جب لفظ میں چند احتمالات موجود ہوں تو اس کو دلیل ظنی یا قرینہ وغیرہ پائے جانے کی صورت میں کسی ایک معنی میں مؤول کر لیا جاتا ہے جیسا کہ الفاظ مشترکہ میں ہوتا ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ وہ دین جو زکوۃ سے مانع ہو یعنی کسی کے ذمہ اتنا دین ہو جو کسی ایک نصاب زکوۃ کو گھیر لے اور مقروض و مدیون کے پاس دو نصاب ہوں تو دین کو اس مال کی طرف پھیر دیا جائے گا جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو، صورت مسئلہ یہ ہے کہ فرض کرو زید

کے پاس ایک نصاب دراہم کا ہے یعنی اس کے پاس دوسو دراہم موجود ہیں، اور دوسرا نصاب بکریوں کا ہے یعنی اس کی ملکیت میں چالیس بکریاں موجود ہیں یا مثلاً پانچ اونٹ موجود ہوں، اور زید مقروض و مدیون بھی ہے اور دین اس اعتبار سے مشترک کے حکم میں ہے کہ اس کی ادائیگی دراہم والے نصاب سے بھی ہوسکتی ہے اور بکریوں والے نصاب سے بھی، مگر چونکہ دراہم سے دین کی ادائیگی آسان ہے کیونکہ دراہم کے ذریعہ دین ادا کرنے کے لئے اس کو بکریوں یا سامان وغیرہ کی طرح فروخت نہیں کرنا پڑیگا بلکہ عین دراہم سے دین کی ادائیگی ہوجائے گی لہٰذا اس مقروض کی سہولت کے پیش نظر دین کو اس مال کی طرف پھیر دیا جائے گا جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو یعنی دین کی ادائیگی کا تعلق دراہم سے ہوگا لہٰذا حولانِ حول کے بعد دراہم والے نصاب میں زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ نصاب مشغول بالدین ہے اس کو مصنفؒ نے **الدین المانع من الزکوٰۃ** سے تعبیر کیا ہے کیونکہ دین مانعِ زکوٰۃ ہوتا ہے اور اگر دین کی ادائیگی کے بعد کچھ دراہم باقی بچ جائیں تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر دراہم مکمل ادا کرنے کے بعد بھی دین اس کے ذمہ باقی رہے تو پھر دین کی ادائیگی کو سامان کی طرف پھیر دیا جائے گا اور اگر پھر بھی دین باقی رہے تو اب دین کی ادائیگی کو سوائم کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ **وفرع محمدؒ الخ** امام محمدؒ نے اسی ضابطہ پر (کہ جو دین وجوبِ زکوٰۃ سے مانع ہو اس کو اَیْسَرُ الْمَالَیْنِ کی طرف پھیر دیا جاتا ہے یعنی اس مال کی طرف جس سے دین کی ادیگی آسان ہو) ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت سے اپنے نصابوں میں سے کسی ایک نصاب کو مہر میں دینے پر شادی کرلے اور اس کے پاس مختلف نصاب ہوں مثلاً ایک نصاب بکریوں کا ہے اور ایک نصاب دراہم کا ہے تو دینِ مہر کی ادائیگی کو دراہم کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی مہر کی ادائیگی دراہم سے کی جائے گی کیونکہ دراہم سے ادائیگی آسان ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا حتی کہ اگر ان دونوں نصابوں پر حولان حول ہوگیا تو حولانِ حول کے بعد بکریوں کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی نہ کہ دراہم کے نصاب میں کیونکہ دراہم تو مشغول بالدین ہیں۔

نوٹ: اگر کسی کے پاس مال کا ایک ہی نصاب ہو اور اس پر کسی کا دین بھی ہو جو پورے نصاب کو گھیر لے تو اس پر ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ يَقِيْنًا مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا فَقَوْلُهٗ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا تَفْسِيْرٌ لَهٗ فَلَوْ لَا ذٰلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا اِلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ.

ترجمہ

اور اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی متکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے راجح ہوجائے تو وہ

مفسر ہو جائیگا اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے اوپر بخارا کے سکوں سے دس دراہم ہیں تو اس کا قول مِنْ نقدِ بخارا لفظ مذکور یعنی دراہم کی تفسیر ہے چنانچہ اگر اس کا قول مِنْ نقدِ بخارا نہ ہوتا تو لفظ مذکور یعنی دراہم کو بطریق تاویل شہر کے سکۂ رائج کی طرف پھیر دیا جاتا (مگر چونکہ یہاں متکلم کا بیان موجود ہے) پس مفسر (مؤول پر) راجح ہوگا اور شہر کے سکّے واجب نہ ہوں گے بلکہ صورت مذکورہ میں بخارا کے سکّے واجب ہوں گے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے قبل یہ بیان کیا تھا کہ مشترک کے معانی میں سے اگر کسی ایک معنی کو دلیلِ ظنی سے ترجیح دیدی جائے تو اس کو مؤول کہتے ہیں، اب یہاں سے فرما رہے ہیں کہ اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی متکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے راجح ہو جائے تو اس کو بجائے مؤول کے مفسر کہتے ہیں اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کیساتھ عمل کرنا واجب ہے کیونکہ جب متکلم نے اپنی مراد خود ظاہر کر دی تو اب اس میں خطاء کا احتمال باقی نہیں رہا، اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ دس دراہم ہیں تو اس جملہ میں لفظِ دراہم مشترک کے حکم میں ہے، جیسا کہ چند سطور قبل گذر چکا ہے لہٰذا اس کے بعد وہ متکلم اگر مِنْ نقدِ بخارا کا تلفظ کر دے تو اس کا من نقد بخارا کہنا دراہم کی تفسیر ہو جائے گا اور اس شخص پر بخارا کے سکے واجب الاداء ہوں گے کیونکہ متکلم نے اپنے کلام کی مراد خود ظاہر کر دی ہے لہٰذا اگر وہ مِنْ نقدِ بخارا نہ کہتا تو اس پر بطریق تاویل شہر کے وہ سکے واجب ہوتے جن کا رواج شہر میں زیادہ ہے مگر چونکہ مِنْ نقدِ بخارا مفسر موجود ہے اس لئے اب شہر کے رائج سکے واجب نہ ہوں گے کیونکہ مفسر کو مؤول پر ترجیح ہوتی ہے کیونکہ مفسر میں احتمالِ خطاء نہیں ہوتا جبکہ مؤول میں احتمالِ خطاء ہوتا ہے۔

فَصْلٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِإِزَاءِ شَيْئٍ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ لَهُ وَلَوِ اسْتُعْمِلَ فِيْ غَيْرِهٖ يَكُوْنُ مَجَازًا لَا حَقِيْقَةً.

ترجمہ

یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے، ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی شئ کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس شئ کے لئے حقیقت ہے اور اگر وہ لفظ اس شئ کے علاوہ کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

تشریح: آج کے سبق میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں ۱ حقیقت و مجاز کی تعریف مع وجہ تسمیہ ۲ حقیقت کی تین قسمیں۔ پہلے آپ حضرات تقسیم ثانی کے چار اقسام کی دلیلِ حصر سماعت فرمالیں لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا معنی غیر موضوع لہ میں، اگر اول ہے تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مجاز کہتے ہیں، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک بحسب الاستعمال ظاہر المراد ہوگا یا نہیں، اول صریح ہے اور ثانی کنایہ، لہٰذا یہ تقسیم استعمال کے

اعتبار سے ہے۔

فائدہ: حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں اس لئے بیان کیا کیونکہ ان میں علاقہ تضاد وتقابل ہے اور مشہور ہے وتُعرَفُ الاشیاءُ باَضدادہا (چیزیں اپنی اضداد سے پہچانی جاتی ہیں) اور حقیقت کے بیان کو اصل ہونے کی وجہ سے مجاز پر مقدم کیا گیا ہے معنی لغوی اور وجہ تسمیہ ، **حقیقۃ** بروزن فعیلۃ ہے مشتق ہے حَقَّ الشئُ سے بمعنی ثَبَت اور فعیل بمعنی فاعل ہے ای ثابتٌ ''ثابت رہنے والا'' اور اس کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ وہ لفظ اپنے موضوع لہ پر ثابت رہتا ہے یا مشتق ہے **حقَّقتُ الشیئَ** سے اور فعیلٌ بمعنی مفعولٌ ہوای مُثبَتٌ ومُحقَّقٌ (ثابت کیا ہوا) اور اس کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ اس لفظ کو اس کے معنی موضوع لہٗ میں ثابت کیا جاتا ہے اور حقیقت کے اندر (ت) اس لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے کے لئے ہے اور فعیل کا وزن مذکر ومؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، صاحب مفتاح فرماتے ہیں کہ (ت) اس کے اندر تانیث کے لئے ہے ای **الکلمۃُ الثابتۃُ** جبکہ فعیلٌ بمعنی فاعلٌ ہو یا **الکلمۃُ المثبتۃُ** جبکہ فعیلٌ بمعنی مفعولٌ ہو اور مجاز مصدر میمی ہے بمعنی اسم فاعل (تجاوز کرنے والا) **لِاَنَّ المجازَ متجاوزٌ عن المحل** (یعنی وہ لفظ جو اپنے اصل معنی سے تجاوز کر کے غیر موضوع لہ میں استعمال ہو)

<u>حقیقت ومجاز کی تعریف</u> حقیقت ہر وہ لفظ ہے کہ جو اپنے معنیٔ موضوع لہ میں استعمال ہو یعنی واضعِ لغت نے لفظ کو جس چیز کے لئے متعین کیا ہے اسی میں اس کا استعمال ہو اس طور پر کہ لفظ سے بلا قرینہ وہی چیز مراد ہو، تو یہ لفظ اس معنی میں حقیقت ہے جیسے اسد بول کر محض درندہ یعنی شیر مراد لینا، اور مجاز لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہونا ہے کسی مناسبت واتصال کی بناء پر اور اتصال ومناسبت کا بیان استعارہ کے بیان میں آئے گا انشاء اللہ، جیسے لفظ اسد بول کر مرد شجاع مراد لینا مگر اس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے جیسے مثلاً کوئی کہے **رأیتُ اسدًا فی الحمام**، یا **رأیتُ اسدًا یرمی** تو اسد کا غسل خانہ میں ہونا یا کسی چیز کو پھینکنا اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے کوئی آدمی مراد ہے اسی طرح **صَافَحتُ اسَدًا** (میں نے اسد سے مصافحہ کیا) کے اندر اسد سے کوئی آدمی مراد ہے نہ کہ مخصوص درندہ یعنی شیر۔

<u>حقیقت کی تین قسمیں ہیں</u> ۱۔ ابھی ابھی حقیقت کی تعریف میں آپ نے ایک لفظ پڑھا ہے یعنی **وَضَعَہٗ واضعُ الخ** تو اسی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ لفظ کو معنی کے مقابلہ میں وضع کرنے والے اگر اہلِ لغت ہیں تو یہ حقیقتِ لغویہ ہے جیسے لفظ صلوٰۃ کہ اس کے لغوی معنی دعاء کے ہیں ۲۔ اور اگر واضع اہلِ شریعت ہوں تو یہ حقیقتِ شرعیہ ہے جیسے لفظ صلوٰۃ، کہ اس کے معنی اصطلاح شرع میں نماز کے ہیں ۳۔ اور اگر واضع عرفِ عام یا خاص ہو تو یہ حقیقتِ عرفیہ عام، یا خاص ہے جیسے لفظ دابہ کہ اس کے معنی عرفِ عام میں چوپایہ کے ہیں اور فعل کہ اس کے معنی عرف خاص یعنی نحویین کے نزدیک وہ ہے کہ جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور اس کے اندر تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ پایا جائے لہٰذا اگر اہلِ لغت لفظِ صلوٰۃ کے معنی بجائے دعاء کے نماز لیں تو اہلِ لغت کے نزدیک یہ مجاز لغوی ہوگا اسی طرح اہلِ شرع اگر لفظ صلوٰۃ کے معنی بجائے نماز کے دعاء لیں تو یہ اہلِ شرع کے نزدیک مجازِ شرعی ہوگا، اسی طرح اہلِ عرف اگر لفظ دابہ کے معنی

بجائے چوپایہ کے ہر زمین پر چلنے والا جانور مراد لیں تو یہ ان کے نزدیک مجازِ عرفی عام ہوگا، اسی طرح نحوی حضرات فعل کے معنی مخصوص تعریف جو مذکور ہوئی مراد نہ لیکر محض لغوی معنی یعنی کرنا مراد لیں تو یہ ان کے نزدیک مجازِ عرفی خاص ہوگا، لہٰذا اس طریقے سے مجاز کی بھی تین قسمیں ہوگئیں ۱ مجاز لغوی ۲ مجاز شرعی ۳ مجاز عرفی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب: **اشکال**: مصنفؒ نے حقیقت کی تعریف میں صرف واضع اللغۃ فرمایا ہے جبکہ ابھی ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ واضع شریعت بھی ہوتی ہے اور عرف بھی ہوتا ہے اور یہ دونوں حقیقت ہی کی انواع ہیں؟

الجواب ۱: مصنفؒ کی مراد واضعِ لغت سے یا تو وہ ہے کہ جو الفاظ کو اپنے محاورات میں استعمال کرے خواہ شارع اپنے محاورہ میں استعمال کرے یا اہلِ عرفِ عام یا خاص ۲ مصنفؒ نے ابوبکر باقلانیؒ کا مذہب اختیار کیا ہے کیونکہ وہ لفظ کو معنیٔ شرعی وعرفی کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں نہ کہ حقیقت، یعنی ان کا کہنا یہ ہے کہ اسم لغوی اگر معنیٔ شرعی یا عرفی میں استعمال ہو تو وہ حقیقتِ شرعیہ یا حقیقتِ عرفیہ نہیں کہلائے گا بلکہ مجاز کہلائے گا ۳ **واضع اللغۃ**: قیدِ احترازی نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ واضع اللغۃ اس لئے کہہ دیا ہو کہ حقیقتِ لغویہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے یا پھر اصالت کی وجہ سے کہہ دیا ہو۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: وضع کی تعریف، لفظ کو معنی کے مقابلہ میں اس طرح خاص کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے، اور قرینہ وہ شئی ہے جو معنی مرادی پر بغیر وضع کے دلالت کرے۔

فائدہ: حقیقت ومجاز کی پہچان، اگر معنی موضوع لہ سے لفظ کی نفی درست نہ ہو تو وہ حقیقت ہے ورنہ مجاز جیسے لفظ ابٌ باپ اور دادا دونوں کے لئے بولا جاتا ہے مگر باپ کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ ہاں دادا کے لئے انه ليس باب کہنا درست ہے معلوم ہوا کہ ابٌ کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور مجازاً دادا کو بھی ابٌ کہہ دیا جاتا ہے اسی طرح لفظ اسد شیر اور بہادر آدمی دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر شیر کے بارے میں انه ليس باسد کہنا درست نہیں ہے ہاں بہادر آدمی کو انه ليس باسدِ کہنا درست ہے، لہٰذا اسد کے حقیقی معنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں، دوسری پہچان یہ ہے کہ لفظ، معنی حقیقی پر بلا قرینہ دلالت کرتا ہے جیسے جاء الاسد میں لفظ اسد سے شیر مراد ہوگا اور معنی مجازی قرینہ کے ساتھ مراد ہوتے ہیں، جیسے رأيتُ اسدًا يقرءُ القرآنَ میں اسد سے بہادر آدمی مراد ہوگا۔

ثُمَّ الحَقِيْقَةُ مَعَ المَجَازِ لا يَجْتَمِعانِ اِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهٰذَا قُلْنا لَمَّا اُرِيْدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلامُ لاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلاالصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ سَقَطَ اِعْتِبارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتّٰى جَازَ بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالاثْنَيْنِ وَلَمَّا اُرِيْدَ الْوِقَاعُ مِنْ اٰيَةِ الْمُلامَسَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ اِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ.

ترجمہ

پھر حقیقی معنی مجاز کے ساتھ ایک حالت یعنی ایک وقت میں ایک لفظ سے مراد ہو کر جمع نہیں ہوں گے اور اسی وجہ سے (یعنی حقیقت ومجاز کا اجتماع ناجائز ہونے کی وجہ سے) ہم نے کہا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول **لاتبیعوا**

الدرهمَ بالدرهمینِ ولاالصَّاعَ بالصَّاعینِ سے وہ سامان مراد لے لیا گیا جوصاع میں داخل ہے تو اب نفسِ صاع (لکڑی کا پیانہ) کا اعتبار کرنا ساقط ہوگیا حتی کہ نفس صاع میں سے (یعنی لکڑی کے پیانہ سے) ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں فروخت کرنا جائز ہے، اور جب آیتِ ملامست میں وقاع یعنی جماع مراد لے لیا گیا تو اب مس بالید کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہوگیا۔

تشریح: حقیقت ومجاز کا حکم | جمہور احناف کے نزدیک ایک لفظ سے ایک وقت میں معنیٔ حقیقی ومجازی دونوں مراد نہیں لئے جاسکتے۔

دلیل: حقیقت تو اپنے محل میں ثابت رہتی ہے اور مجاز اپنے محل سے تجاوز کئے ہوئے ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ایک لفظ بیک وقت اپنے محل میں بھی رہے اور اپنے محل سے دور بھی ہو، جیسے یہ بات ممکن نہیں کہ ایک ہی کپڑا زید کی ملکیت میں بھی ہو اور مانگا ہوا بھی ہو، نیز حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا ثبوت اصل کے فوت ہونے کے بعد ہوتا ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر عقلی استحالہ نہ ہو تو معنیٔ حقیقی ومجازی دونوں جمع ہوسکتے ہیں جیسے قرآن شریف کی آیت قالوا نَعبُدُ الٰهَكَ والٰهَ آبائك ابراهیمَ واسماعیلَ واسحاقَ کے اندر آباء سے مراد باپ اور دادا اور چچا تینوں ہیں، کیونکہ اسحاق حضرت یعقوب علیہ السلام کے باپ ہیں اور ابراہیم دادا اور اسماعیل چچا ہیں، اسی طرح حُرِّمَتْ علیکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ کے اندر لفظِ امہات سے ماں اور دادی دونوں مراد ہیں۔

جواب یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ عمومِ مجاز مراد ہے یعنی اَبٌ سے مراد وہ ہے کہ جس کی ابوۃ کے ساتھ نسبت کی جائے خواہ باپ ہو یا دادا یا چچا، کبھی چچا اور دادا کو بھی باپ کہہ دیتے ہیں جیسے حدیث شریف میں ہے کہ حضورؐ نے حضرت عباس کے متعلق فرمایا هٰذا مِنْ بَقِیَةِ آبائی اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ بابِ تغلیب سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے قبیل سے اسی طرح حرّمت علیکم امهاتکم کے اندر عمومِ مجاز مراد ہے یعنی مؤنث اصول خواہ وہ ماں ہو یا دادی۔

حقیقت اور مجاز کو بیک وقت مراد نہ لینے پر متفرع مسائل | ولِهٰذَا الخ اَیْ لِهٰذا الوجه الذی ذُکِرَ اَنَّ الحقیقةَ والمجازَ لایجتمعانِ مصنفؒ اس ضابطہ کی بناء پر کہ بیک وقت حقیقت ومجاز کو مراد لینا درست نہیں ہے چند مسائل متفرع فرماتے ہیں، ملاحظہ ہو، لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین کے اندر سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں بیچنے سے منع فرمایا ہے اور صاع کے حقیقی معنی ہیں لکڑی کا پیانہ، اور مجازی معنی ہیں وہ سامان جو اس کے اندر ہو اور حدیث میں معنیٔ مجازی ہی مراد ہیں لہٰذا حقیقی معنی یعنی لکڑی کا ایک صاع دو صاع کے بدلہ میں فروخت کرنا جائز ہوگا کیونکہ اگر معنی حقیقی بھی مراد لے لیں، اور سامان کی طرح نفس صاع میں بھی ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں خرید وفروخت کرنا ناجائز قرار دیدیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے لہٰذا جب حدیث میں معنیٔ مجازی مراد لے لئے گئے

یعنی وہ سامان جو صاع میں داخل ہے تو اب نفسِ صاع کا اعتبار ساقط ہو گیا لہٰذا لکڑی کے ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں بیچنا جائز ہوگا، اور رہی یہ بات کہ حدیث میں مجازی معنی مراد ہونے پر کیا قرینہ ہے تو قرینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دیگر احادیث اور صحابہ کرامؓ کے معاملات ہیں کہ مکیلی اور موزونی چیزوں میں کمی وزیادتی ربوا ہوگی جبکہ ان کو ہم جنس کے ساتھ فروخت کیا جائے جیسا کہ مجمل کے بیان میں اس کی تفصیل آرہی ہے، اور عند الشافعیؒ دونوں معنی مراد ہیں لہٰذا ان کے نزدیک نفسِ صاع کو بھی دو صاع کے بدلہ میں فروخت کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ یہاں دونوں معنی مراد لینا عقلاً محال نہیں ہے

نوٹ: درہم چونکہ چاندی کا ہوتا ہے اس لئے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں فروخت کرنا جائز نہ ہوگا نیز حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے **الدینارُ بالدینار و الدرھمُ بالدرھم لافضلَ بینھما آہ**

ولمّا ارید الوقاع الخ یہاں سے مصنفؒ اسی ضابطۂ مذکورہ پر مسِّ مراۃ سے متعلق ایک مسئلہ متفرع کررہے ہیں، ملامست سے متعلق قرآن کی آیت اس طرح ہے **وإنْ كنتمْ مَرْضٰى اَوْ علٰى سَفرٍ اَوْ جاءَ احدٌ مِنكم مِنَ الغائطِ او لامَسْتُم النساءَ فلم تجدوا ماءً فتيمَّمُوا صعيدًا طيبًا** ''اور اگر تم بیمار ہو یا حالت سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی شخص استنجے سے آیا ہو یا تم نے بیویوں سے ملامست کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کرلیا کرو'' اور ملامست کے دو معنی ہیں معنیٔ حقیقی ہاتھ سے مس کرنا یعنی بیوی کو ہاتھ سے چھونا ہے اور معنیٔ مجازی جماع کرنا ہے، عند الاحناف آیت شریفہ میں صرف معنیٔ مجازی یعنی جماع کرنا مراد ہے لہٰذا جماع ناقض طہارت ہوگا اور پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا ضروری ہوگا اور جب ایک معنی متعین کرکے مراد لے لئے گئے تو اب حقیقی معنی یعنی مس بالید والے معنی مراد نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا لہٰذا ہمارے نزدیک عورت کو صرف ہاتھ سے چھونا ناقض وضو نہ ہوگا، بالفاظِ دیگر جب اس آیت کے اندر معنیٔ مجازی یعنی جماع بالاتفاق مراد ہے (جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جماع سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) تو پھر معنیٔ حقیقی مراد نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا، لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو شہوت کے ساتھ یا بغیر شہوت کے فرج کو یا دیگر اعضاء کو بغیر حائل کے چھولے اور مذی نہ نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے تقبیل (بوسہ لینا) فرماتے اور پھر نماز پڑھ لیتے اور وضو نہ فرماتے (بدائع) لہٰذا مس بالید حدث نہیں ہے بلکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے مرد کا کسی مرد کو چھودینا یا عورت کا کسی عورت کو چھودینا، پھر دوسری بات یہ ہے کہ مرد کا اپنی عورت سے ملاعبت کرنا اور مس بالید کرنا کثیر الوقوع ہے، لہٰذا اگر اس کو حدث مانا جائے تو لوگ پریشانی کے شکار ہو جائیں گے، نیز ترجمان القرآن حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اس سے جماع مراد ہے اور یہ بات بھی مدنظر رہے کہ **لامستم** باب مفاعلت سے ہے جو کسی چیز کے تحقق کو طرفین اور جانبین سے چاہتا ہے اور لمس کا تحقق جانبین سے جماع کی شکل میں ہی ہوسکتا ہے نہ کہ مس بالید کی شکل میں۔ حنفیہ کے پاس اور بھی دلائل ہیں مگر بغرض اختصار اسی پر انحصار کرتا ہوں، اور اس مسئلہ کی مزید تحقیق اصول الشاشی ص ۴۹ کی تشریح میں آئے گی، انشاء اللہ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جہاں حقیقت اور مجاز دونوں کو ایک ساتھ مراد

لینے میں کوئی استحالہ نہ ہوتو دونوں معنی مراد لئے جائیں گے لہٰذا یہاں آیت دونوں معنی پر محمول ہے اور دونوں معنی مراد ہیں لہٰذا مس بالید اور جماع دونوں ناقض طہارت ہیں اور جب دونوں ناقضِ طہارت ہیں تو پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم ضروری ہوگا مس بالید کی شکل میں تیمم برائے وضوء اور جماع کی شکل میں تیمم برائے غسل، مس بالید خواہ کبیرہ سے ہو یا صغیرہ سے، محرمہ سے ہو یا اجنبیہ سے، شہوت سے ہو یا بلاشہوت کے البتہ بلا حائل مس ہو، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ کے ایک جز لامستم میں ایک قرأت لمستُم ہے جس کے معنی مس بالید ہیں لہٰذا ایک قرأت کے مطابق اس سے مراد جماع ہے اور دوسری قرأت کے مطابق مس بالید، مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باجماعِ صحابہ یہاں ایک قرأت دوسری قرأت پر محمول ہے چنانچہ حضرت علی حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ ؓ وغیرہم نے اس کو جماع پر محمول کیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ اسی کے قائل ہیں، اور ابن عمر، ابن عاص، ابن مسعود ؓ نے اس کو مس بالید پر محمول کیا ہے دیکھئے کسی بھی صحابی کے نزدیک دونوں قرأت مراد لیکر دونوں معنی یعنی جماع اور مس بالید ساتھ ساتھ مراد نہیں ہیں یا یوں کہا جائے کہ دو قرأتوں کو علیحدہ علیحدہ حکموں پر محمول کرنا اس وقت درست ہوتا ہے جب کوئی مانع موجود نہ ہو اور چونکہ یہاں مانع موجود ہے اس لئے دونوں قرأتوں کو علیحدہ علیحدہ حکموں پر محمول نہیں کیا جائے گا اور مانع یہ ہے کہ آیت کے اندر مس بالید مراد نہ ہونے پر حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث موجود ہے، جو ابھی چند سطور قبل ذکر کی گئی ہے کہ بعض دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے تقبیل فرماتے اور پھر نماز پڑھ لیا کرتے اور وضو نہ فرماتے، لہٰذا یہ بات صاف واضح ہوگئی کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے، امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسِ مرأۃ تین شرطوں کے ساتھ ناقض وضو ہے ۱ عورت کبیرہ ہو ۲ اجنبیہ ہو ۳ مس بالشہوۃ ہو، امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ بھی ہے اور قول اول چند سطور قبل ذکر کردیا گیا کہ مس بالید خواہ کبیرہ سے ہو یا صغیرہ سے محرمہ سے ہو یا اجنبیہ سے شہوت سے ہو یا بلاشہوت کے بہر صورت ناقض وضو ہے، البتہ بلا حائل کے ہو۔

النحو واللغة: مایدخل میں ما نافیہ نہیں بلکہ موصولہ یا موصوفہ ہے اور وہ ارید فعل مجہول کا نائب فاعل ہے، **الصاع** ۲۳۴ تولہ کا ایک وزن **الدرهم** چاندی کا سکہ **لاتبیعوا** باب ضرب سے نہی جمع مذکر حاضر **ولا الصاع** جملہ منفیہ کے معطوف پر لازائد ہوتا ہے **بیع الواحد منه ای من الصاع۔**

قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰى لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مَوَالٍ اَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيْهِ مَوَالٍ اَعْتَقُوْهُمْ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيْهِ دُوْنَ مَوَالِيْ مَوَالِيْهِ وَفِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ لَوِ اسْتَأْمَنَ اَهْلُ الْحَرْبِ عَلٰى آبَائِهِمْ لَاتَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فِي الْاَمَانِ وَلَوِ اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى اُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ فِيْ حَقِّ الْجَدَّاتِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَوْصٰى لِاَبْكَارِ بَنِيْ فُلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُوْرِ فِيْ حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ اَوْصٰى لِبَنِيْ فُلَانٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْهِ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيْهِ دُوْنَ بَنِيْ بَنِيْهِ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ حَلَفَ لَا يَنْكِحُ فُلَانَةً وَهِيَ اَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتّٰى لَوْ زَنَا بِهَا لَا يَحْنَثُ .

ترجمہ

امام محمدؒ نے فرمایا جب کسی آدمی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس مُوصِی کے کچھ ایسے موالی یعنی غلام ہیں کہ مُوصِی نے جن کو آزاد کیا ہے اور اس مُوصِی کے موالی کے بھی موالی ہیں کہ جنہوں نے اپنے موالی کو آزاد کیا ہے تو وصیت مُوصِی کے موالی یعنی مُوصِی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی نہ کہ مُوصِی کے موالی کے موالی کے لئے (یعنی وصیت ان لوگوں کے لئے نہ ہوگی جن کو مُوصِی کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ہے بلکہ وصیت بلاواسطہ مُوصِی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی) اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر اہلِ حرب نے اپنے آباء پر امان طلب کیا تو دادا لوگ امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر انہوں نے اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو دادیوں کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا، وَعلیٰ هٰذا الخ اور اسی اصل (کہ حقیقت ومجاز کا اجتماع جائز نہیں ہے) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے فلاں کے بیٹوں کی باکرہ لڑکیوں (یعنی کنواریوں) کے لئے وصیت کی تو فجور یعنی زنا کے ذریعہ بکارت زائل کی ہوئی لڑکی وصیت کے حکم میں داخل نہ ہوگی، اور اگر کسی نے فلاں کے بیٹوں کے لئے وصیت کی اور اس فلاں کے (بھی) بیٹے ہیں اور اس کے بیٹوں کے بھی بیٹے ہیں (یعنی اس فلاں کے پوتے بھی ہیں) تو وصیت اس کے بیٹوں کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے بیٹوں کے بیٹوں کے لئے قال اصحابنا الخ ہمارے اصحاب احنافؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا حالانکہ وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے (اس کی بیوی نہیں ہے) تو اس کا یہ قول عقد پر محمول ہوگا حتی کہ اگر اس نے اس اجنبیہ سے وطی حرام یعنی زنا کرلیا تو وہ حانث نہ ہوگا (یعنی قسم توڑنے والا نہیں سمجھا جائے گا)

تشریح: چونکہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز نہیں ہے اس لئے مصنفؒ اس ضابطہ پر چند مسائل اور متفرع فرما رہے ہیں، امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے (جو شروع سے ہی آزاد ہو) اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس کے موالی کے بھی موالی تھے مثلاً زید جو شروع سے ہی آزاد ہے اس نے اپنے موالی یعنی اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کی اور زید کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں، تو وصیت ان آزاد کردہ غلاموں کے حق میں نافذ ہوگی جو زید کے براہ راست آزاد کردہ غلام ہیں جو کہ موالی کے حقیقی معنی ہیں'' ان آزاد شدہ غلاموں کے لئے وصیت نافذ نہ ہوگی جو زید کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کئے ہیں کیونکہ وہ موالی کے مجازی معنی ہیں کیونکہ اگر دونوں قسم کے موالی مراد لئے جائیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا مثلاً زید نے عمرو کو آزاد کیا اور عمرو آزاد ہوجانے کے بعد ایک غلام یعنی بکر کا مالک بنا پھر اس نے بکر کو آزاد کردیا تو اب زید کا براہ راست آزاد کردہ غلام عمرو ہے اور عمرو کا آزاد کردہ غلام بکر ہے اور یہ دونوں یعنی عمرو اور بکر زید کے موالی ہیں مگر عمرو براہ راست مولیٰ ہے اور بکر واسطہ کے ساتھ، تو زید کی وصیت عمرو کے حق میں نافذ ہوگی نہ کہ بکر کے حق میں کیونکہ اگر دونوں قسم کے موالی مراد لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

نوٹ: مولیٰ کا اطلاق مُعتِق اور مُعتَق دونوں پر آتا ہے مثلاً صورتِ مذکورہ میں عمرو کا مولیٰ زید بھی ہے اور بکر بھی،

مگر یہاں یہ صورت محلِ استشہاد نہیں ہے بلکہ محلِ استشہاد یہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں زید کے دو مولیٰ ہیں ایک تو عمرو ہے جو بلا واسطہ ہے اور دوسرا بکر ہے جو کہ زید کا بالواسطہ مولیٰ ہے، لہٰذا عمرو کے حق میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ بکر کے حق میں۔

وفی السیر الکبیر الخ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر حربیوں نے مسلمانوں سے اپنے آباء کے لئے امان طلب کیا تو صرف باپوں کے لئے امان ثابت ہوگا جو کہ آباء کے حقیقی معنی ہیں نہ کہ دادا کے لئے جو کہ آباء کے مجازی معنی ہیں کیونکہ اگر باپ اور دادا دونوں مراد لئے جائیں اور دونوں کے لئے امان ثابت مانا جائے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا، اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ولو استامنوا الخ اگر کسی نے اپنی امہات (ماؤں) کے لئے امان طلب کیا تو صرف حقیقی ماؤں کو امان ملے گا دادی اور نانی جو امہات کے مجازی معنی ہیں امان میں داخل نہ ہوں گی ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا رہا حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ کے اندر امہات سے ماں اور دادی دونوں مراد لینا تو اس کا ایک جواب تو گذر چکا کہ آیت میں مؤنث اصول مراد ہیں خواہ ماں ہو یا دادی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ماں کی حرمت عبارۃ النص سے ثابت ہے اور دادی کی حرمت دلالۃ النص سے ثابت ہے اور التلویح والتوضیح میں لکھا ہے کہ جدات سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے، (ص ۲۴۷) وعلی ھذا الخ اس ضابطہ پر کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی قبیلہ کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی تو وصیت میں باکرہ کے مجازی معنی کے اعتبار سے زنا سے پردۂ بکارت زائل کی ہوئی لڑکی داخل نہ ہوگی کیونکہ باکرہ کے حقیقی معنی اس لڑکی کے ہیں جس کا ابھی پردۂ بکارت زائل نہ ہوا ہو اور مجازاً اس لڑکی کو بھی باکرہ کہتے ہیں جس نے ابھی شادی نہ کی ہو اور زناء سے اس کا پردۂ بکارت زائل ہو گیا ہو، تو اگر زنا سے پردۂ بکارت زائل کرائی ہوئی لڑکی کو بھی باکرہ سے مراد لیا جائے اور دونوں قسم کی باکرہ لڑکیوں کے حق میں وصیت کو نافذ کر دیا جائے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا، اور یہ احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر چونکہ ہے یہ بھی باکرہ ہی اس لئے اس کی خاموشی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح میں رضامندی شمار ہوگی بلکہ اس کی حیا اس فحش کاری کی بناء پر اور بڑھ جائے گی اور اگر کودنے یا حیض وغیرہ سے پردۂ بکارت زائل ہو گیا ہو تو یہ لڑکی حقیقۃً باکرہ ہی ہے اور عندالصاحبین زناء سے پردۂ بکارت زائل کرائی ہوئی لڑکی ثیبہ کے حکم میں ہے بنابریں وہ لڑکی وصیت میں شامل نہ ہوگی اور نکاح میں اس کی خاموشی رضامندی بھی شمار نہ ہوگی۔

ولو اوصی لبنی فلانٍ الخ اگر کسی نے کسی کے ابناء (بیٹوں) کے لئے وصیت کی تو ابناء کے مجازی معنی پوتے کے ہیں مگر وصیت میں پوتے داخل نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا لہٰذا صرف بیٹوں کے حق میں وصیت نافذ ہوگی، یہ امام صاحبؒ کا مسلک ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ابن سے عموم مجاز کے طریقہ پر مذکر نسل مراد ہے لہٰذا وصیت میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

قال اصحابنا لو حلف الخ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ

عورت اجنبیہ ہے تو اس جملہ میں نکاح سے مراد عقد ہوگا (یعنی معنیٰ مجازی) کیونکہ اجنبیہ عورت حقیقی معنی یعنی وطی کا محل ہے ہی نہیں کیونکہ بوجہ اجنبیہ ہونے کے اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا جب ایک معنی متعین ہو گئے تو اب دوسرے معنی یعنی وطی کے معنی مراد نہ ہوں گے، لہٰذا اگر اس حالف نے اس اجنبیہ کے ساتھ وطیٔ حرام یعنی اس عورت سے زنا کرلیا تو وہ آدمی حانث نہ ہوگا، کیونکہ اگر حالف کے قول **لا انکح** سے وطی اور عقد دونوں مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے، عبارت کی تشریح تو ختم ہوئی، اختیاری مطالعہ کا آپ کو اختیار ہے مگر اس میں کچھ علمی سوال وجواب ہیں، جو طلبہ کے دل میں امنڈنے والے اشکالات کے جوابات ہیں۔

اختیاری مطالعه

لفظ نکاح میں مشترک وحقیقت ومجاز کے اعتبار سے تین اقوال ہیں ۱ نکاح کے حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد کے ہیں ۲ نکاح کے حقیقی معنی عقد کے ہیں بوجہ حقیقتِ عرفیہ ۳ استعمال کے اعتبار سے یہ لفظ مشترک ہے بنا بریں ماقبل میں اس کو مشترک بتایا گیا ہے۔

اعتراض وجواب:

اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹوں کے لئے امان طلب کیا تو پوتے بھی امان میں داخل ہوں گے حالانکہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے کیونکہ ابن کے حقیقی معنی بلا واسطہ بیٹے کے ہیں اور مجازاً پوتوں کو بھی بیٹے کہہ دیتے ہیں جیسے بنی اسرائیل اور بنی آدم وغیرہ لہٰذا اسی طرح بیٹوں کو وصیت کرنے کی شکل میں پوتے بھی وصیت میں شامل ہو جانے چاہئیں؟

جواب یہ ہے کہ لفظ ابناء میں ظاہر کے اعتبار سے فروع یعنی پوتوں کے شامل ہونے کا شبہ ہے اور امان چونکہ شبہ سے ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں حفاظتِ دم ہے اور اس کا مدار توسع پر ہے اس لئے بیٹوں کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں پوتے بھی امان میں داخل ہو جائیں گے مگر چونکہ وصیت کے نفاذ میں احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھا جاتا ہے اس لئے وہ شبہ سے ثابت نہ ہوگی لہٰذا بیٹوں کو وصیت کرنے کی شکل میں پوتے اس میں داخل نہ ہوں گے مگر چونکہ شبہ دلیل ضعیف ہے اس لئے اس کا اعتبار وہاں ہوگا جہاں کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر کوئی مانع موجود ہو تو پھر اس کا اعتبار نہ ہوگا لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لفظ آباء میں بھی ظاہر کے اعتبار سے اجداد کے شامل ہونے کا شبہ ہے اور لفظ امہات میں جدات کے شامل ہونے کا شبہ ہے تو اس شبہ کا اعتبار کرکے باپ کے ساتھ دادا اور ماں کے ساتھ دادی کو امان میں کیوں داخل نہیں کرتے جبکہ یہاں بھی حفاظتِ دم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ شبہ دلیلِ ضعیف ہے اور اس کو مراد لینے کے لئے یہاں مانع موجود ہے اور مانع دادا اور دادی کا اصول ہونا ہے یعنی خلقت کے اعتبار سے دادا اور دادی اصل ہیں لہٰذا آباء میں اجداد اور امہات میں جدات کی شمولیت کا شبہ حکماً معدوم ہے لہٰذا ضابطہ یہ ہے کہ فرع تو اصل کے تابع ہو سکتی ہے مگر اصل فرع کے تابع نہ ہوگا لہٰذا بیٹوں کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں ان کی فروع امان میں داخل ہوں گی لیکن ماں باپ کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں ان کے اصول دادا، دادی امان میں داخل نہ ہوں گے۔

اجواء: آباء (حقیقی باپ) حقیقت ومجاز میں سے حقیقت ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں مستعملہ مہجورہ متعذرہ میں سے مستعملہ ہے اور خاص وعام مشترک ومؤول میں سے عام ہے۔

النحو واللغة: اوصٰی باب افعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب **موالی** مولیٰ کی جمع ہے بمعنی مالک، سردار، غلام، آزاد

کرنے والا، آزاد شدہ، ساتھی، پڑوسی، محبت کرنے والا، انعام دینے والا، جس کو انعام دیا جائے اعتقهم باب افعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب له موالِ له خبر مقدم موالِ مبتدا مؤخر استامنوا باب استفعال سے ماضی کا جمع مذکر غائب الجدات واحد جدّة دادی، نانی الاجداد واحد جدٌّ دادا، نانا الامان اَمِنَ (س) اَمْنًا و اَمْنًا و امَانًا و اَمَنةً مطمئن ہونا، ابکار واحد بِکرٌ کنواری لڑکی بنی جمع، بوقتِ اضافت نونِ جمع ساقط ہوگیا ہے واحد ابنٌ (بیٹا) یحنثُ (س) قسم توڑنا۔

وَلَئِنْ قَالَ اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا اَوْ رَاكِبًا وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ اَوْ عَارِيَةٍ وَذٰلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا اَوْ نَهَارًا يَحْنَثُ، قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالدُّخُوْلُ لَا يَتَفَاوَتُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ لَهٗ وَذٰلِكَ لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ اَنْ يَكُوْنَ مِلْكًا لَهٗ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ لَهٗ وَالْيَوْمُ فِيْ مَسْئَلَةِ الْقُدُوْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِاَنَّ الْيَوْمَ اِذَا اُضِيْفَ اِلٰى فِعْلٍ لَا يُمْتَدُّ يَكُوْنُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ .

ترجمہ

اور اگر کوئی اعتراض کرے (اعتراض یہ ہے) کہ جب کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو وہ حانث ہو جائے گا خواہ وہ اس گھر میں ننگے پیر داخل ہوا ہو (جو وضع قدم کے حقیقی معنی ہیں) یا جوتا پہن کر، یا سوار ہو کر (یہ دونوں مجازی معنی ہیں) اور اسی طرح (یعنی دوسرا اعتراض) اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں سکونت اختیار نہیں کرے گا تو وہ حانث ہو جائے گا خواہ وہ گھر اس فلاں شخص کی ملکیت کا ہو (دار فلاں کے یہ حقیقی معنی ہیں) یا کرایہ یا عاریت کا ہو (یہ دونوں مجازی معنی ہیں) اور یہ (یعنی صورتِ مذکورہ میں بہر شکل حانث ہونا) حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہے (اور حقیقت و مجاز کو جمع کرنا جائز نہیں ہے فما الجواب ایہا الاحناف) اور اسی طرح (یعنی تیسرا اعتراض) اگر کسی شخص نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آئے پس وہ فلاں شخص رات میں آئے یا دن میں قائل حانث ہو جائے گا (یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے فما الجواب ایہا الاحناف) قلنا الخ ہم جواب دیں گے (سنئے) لایَضَعُ قدمَه فِی دَار فلان والے مسئلہ میں وضعِ قدم عرف کی وجہ سے دخول سے مجاز ہے اور دخول دونوں صورتوں (حافیا، متنعلا و راکبا) میں مختلف نہیں ہوتا (بلکہ دخول دخول ہی ہے خواہ جس طریقے سے بھی ہو) اور لایسکنُ دار فلانٍ والے مسئلہ میں دار فلان اس کے دار مسکونہ سے مجاز ہے (یعنی وہ گھر جس میں وہ فلاں شخص رہتا ہے) اور یہ (دار مسکونہ مراد لینا) اس بات کے درمیان مختلف نہیں ہوتا کہ وہ دار اس فلاں کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو والیوم الخ

اور یوم قدوم والے مسئلہ میں یعنی عبدی حرٌ یوم یقدمُ فلانٌ والے مسئلہ میں مطلق وقت کا نام ہے اس لئے کہ لفظ یوم کی جب فعل غیر ممتد کی طرف اضافت کی جائے تو وہ مطلق وقت کا نام ہوتا ہے جیسا کہ استعمال سے معلوم ہوگیا پس (مذکورہ تمام مسائل میں) حانث ہونا اس طریقے سے ہے (یعنی عموم مجاز کے طریقے سے) نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے طریقے سے (فاندفع الاعتراض وفرّ المعترض)

تشریح: شوافع کی طرف سے احناف پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات:

۱ اے حنفیو! تم جمع بین الحقیقۃ والمجاز کو ناجائز کہتے ہو حالانکہ تم اس کے مرتکب بھی ہو کیونکہ اگر کسی نے مثلاً قسم کھائی کہ میں اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہ رکھوں گا (ناراضگی یا اور کسی بناء پر یہ جملہ بولا) تو وضعِ قدم کے حقیقی معنی ہیں ننگے پیر قدم رکھنا یعنی بغیر موزے اور جوتے پہنے ہوئے اور بغیر سواری پر بیٹھے ہوئے ننگے پیر گھر میں داخل ہونا، اور یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہاں حقیقت کے دو جزء ہیں ۱ ننگے پیر قدم رکھ کر گھر میں داخل ہونا ۲ مکان کے باہر دروازے پر کھڑے ہو کر ننگا پیر پھیلا کر بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھنا مگر یہ دوسرا جزء حقیقت مہجورہ ہے عرف میں یہ مراد نہیں ہوتا لہٰذا اس شکل میں تو حالف حانث نہ ہوگا اور وضع قدم کے مجازی معنی جوتا پہن کر داخل ہونا یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہونا ہے تو قسم کھانے والا جس طرح بھی داخل ہوگا یعنی ننگے پیر یا جوتا پہن کر، یا سواری پر بیٹھ کر، ہر صورت میں حانث ہو جائے گا اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے، جواب کا انتظار کیجئے۔

۲ دوسرا اعتراض، اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں سکونت اختیار نہیں کروں گا تو فلاں کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر اس نے کرایہ پر لے رکھا ہو یا مانگا ہوا ہو تو یہ قسم کھانے والا اگر اس شخص کے گھر میں سکونت اختیار کرلے گا تو حانث ہو جائے گا خواہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو یا عاریت پر ہو لہٰذا یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جس کو تم اے حنفیو! ناجائز کہتے ہو، جواب کا انتظار کیجئے۔

۳ تیسرا اعتراض: وکذٰلک لو قال الخ اگر کوئی مولیٰ یہ کہے کہ میرا غلام آزاد جس دن فلاں شخص آئے تو وہ فلاں شخص رات میں آئے یا دن میں آئے بہرصورت غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ یوم کے حقیقی معنی دن کی سفیدی کے ہیں اور مجازی معنی رات کے ہیں دیکھئے یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے کیونکہ غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہو رہا ہے خواہ وہ فلاں شخص رات میں آیا ہو یا دن میں۔

نوٹ: یہ تمام مسائل اس شکل میں ہیں جب کلام بلانیت بولا ہو اور اگر حالف نے حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اب مجازی معنی پر عمل کی شکل میں حانث نہ ہوگا بلکہ حقیقی معنی کی شکل میں ہی حانث ہوگا لہٰذا اگر اس کی نیت دخولِ دار والے مسئلہ میں حقیقی معنی کے ایک جز کی تھی یعنی بلا داخل ہوئے قدم اندر بڑھا دینا اور اس نے صرف اندر قدم بڑھا دیا اور داخل نہیں ہوا تو چونکہ حقیقی معنی کے ایک جز کی نیت تھی اور عملاً اس کا وجود پایا بھی گیا لہٰذا حانث ہو جائے گا اور اگر دوسرے جز کی نیت کی تھی یعنی ننگے پیر دخولِ دار کی اور اس کا عملاً وجود پایا بھی گیا ہو تو جب بھی وہ

حانث ہو جائے گا۔

مذکورہ اعتراضات کے جوابات: مذکورہ تینوں اعتراضوں کا جواب یہ ہے کہ ان جگہوں میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے قسم کھانے والا حانث نہیں ہوا ہے بلکہ عموم مجاز مراد ہونے کی وجہ سے حانث ہوا ہے اور عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس عام معنی کے فرد بن جائیں لہٰذا وضع قدم سے عموم مجاز کے طریقہ سے دخول مراد ہے جس طرح سے بھی ہو ننگے پیر یا جوتے پہن کر یا سواری پر سوار ہو کر، گویا عرف کی وجہ سے سبب بول کر مسبب مراد ہے کیونکہ دخول بلا وضعِ قدم ہوگا ہی نہیں تو قدم رکھنا سبب ہے اور دخول کا پایا جانا مسبب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے لہٰذا وضعِ قدم مطلق دخول میں حقیقتِ عرفیہ ہے (التلویح والتوضیح، ص ۲۴۸) **والدخول لایتفاوت فی الفصلین** اور دخول کی دونوں شکلوں میں کوئی فرق نہیں ہے اگر حالف ننگے پیر داخل ہوا تب بھی دخول پایا گیا اور اگر جوتے پہن کر یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہوا تب بھی دخول پایا گیا، دخول دخول ہی ہے دخول کی شکلوں میں کوئی تفاوت معتبر نہیں ہے اور حالف کا مقصد دخول سے باز رہنا تھا لہٰذا اگر دخول پایا گیا خواہ جس طرح سے بھی ہو حانث ہو جائے گا اور دوسرے مسئلہ میں عموم مجاز کے طریقہ سے دارِ فلاں سے دار مسکونہ مراد ہے یعنی جس گھر میں اس کی رہائش کی نسبت ہو خواہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو (یا عاریت پر ہو) دونوں شکلوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے یعنی دار فلاں سے دار مسکونہ مراد ہے اور دار مسکونہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہوتا کہ وہ گھر اس فلاں کی ملکیت میں ہو یا اجرت پر ہو لہٰذا جب دونوں شکلوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے تو اگر حالف نے اس فلاں کے دارِ مسکونہ میں سکونت اختیار کر لی تو وہ حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ مستاجر کرایہ کے گھر کی اور مستعیر عاریت کے گھر کی اپنی جانب نسبت کر لیتا ہے جیسا کہ روایت ہے **انہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مَرَّ بحائطٍ فَاَعْجَبَہٗ فقالَ لِمَنْ ھٰذا فقالَ رافع بن خُدیج، لی یا رسولَ اللّٰہِ استاجرتہ** رافع ابن خدیجؓ نے حائط کی نسبت اپنی طرف کی جو بطور استیجار کے تھی اور حضورؐ نے اس نسبت کرنے پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حالف کو اس حلف پر ابھارنے والی چیز اس فلاں گھر والے پر غیظ وغصہ ہے گھر خواہ اس کی ملکیت کا ہو یا عاریت کا ہو یا کرایہ کا، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ گھر کرایہ یا عاریت پر تھا تو حانث نہ ہوگا، اور تیسرے مسئلہ میں عموم مجاز کے طریقہ سے یوم سے مطلق وقت مراد ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو مطلق وقت مراد ہوتا ہے جیسے مسئلہ مذکورہ میں **عبدِیْ حُرٌّ یومَ یقدمُ فلانٌ** میں یوم کی اضافت یقدم یعنی قدوم کی طرف ہے اور قدوم بمعنی آنا فعل غیر ممتد ہے۔

فائدہ: غیر ممتد ایسا فعل اور کام ہے جس کی مدت بیان نہ کی جا سکے یعنی نہ کھنچنے اور نہ بڑھنے والا کام جیسے دخول، خروج، قدوم وغیرہ اور فعل ممتد وہ کام ہے جس کی کوئی مدت بیان کی جا سکے جیسے **رکِبْتُ یومین** میں رکوب کیونکہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میں دو دن سوار رہا یا دو گھنٹہ، لہٰذا جب یوم سے مطلق وقت مراد لے لیا گیا تو وہ فلاں شخص دن میں آئے یا رات میں، حالف بہر دو صورت حانث ہو جائے گا۔ لہٰذا **عبدی حرٌّ یوم یقدمُ فلانٌ** میں چونکہ یوم کی اضافت قدوم کی

طرف ہے اور آنا فعلِ غیر ممتد ہے کیونکہ آنے کی کوئی مقدار اور مدت نہیں ہے بلکہ آنے کا وقوع یک لخت ہو جائے گا، مثلاً درسگاہ میں کوئی طالب علم آیا تو جب تک وہ دروازہ سے باہر ہے تو قدوم نہیں پایا گیا اور جونہی وہ اندر آیا تو قدوم پایا گیا لہٰذا آنا ایسا کام ہے جو کھنچتا بڑھتا نہیں ہے، لہٰذا مطلق وقت مراد ہونے کی وجہ سے وہ فلاں شخص جس وقت بھی آئے گا مولیٰ حانث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا گویا اس کی حنث ثابت ہوگئی، اور اگر یوم کی اضافت فعلِ ممتد کی طرف ہو تو دن کی سفیدی مراد ہوتی ہے مثلاً مولیٰ نے یہ کہا کہ عبدی حر یوم یرکب فلانٌ لہٰذا اگر وہ شخص دن میں سوار ہوگا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر رات میں سوار ہوگا تو غلام آزاد نہ ہوگا لہٰذا مذکورہ تمام شکلوں میں حانث ہونا عمومِ مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے۔

اختیاری مطالعہ

ماقبل میں دارِ فلاں سے دارِ مسکونہ مراد لیا ہے لہٰذا اگر وہ گھر اس کی ملکیت میں تو ہے مگر اس کی اس میں رہائش نہیں ہے تو اس گھر میں حالف سکونت اختیار کرنے سے حانث نہ ہوگا اور بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ حانث ہو جائے گا مگر اس صورت میں دار فلاں کی دوسری تشریح کی جائے گی یعنی وہ گھر جس کی اس کی طرف نسبت کی جائے خواہ وہ اس میں رہتا ہو یا نہ رہتا ہو۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یوم یقدم والے مسئلہ میں اضافت سے مراد اضافتِ نحویہ نہیں بلکہ وہ مراد ہے جو یوم کا مظروف ہے جیسے عبدیْ حُرٌّ یوم یقدمُ فلانٌ میں یوم کے اندر غلام کی آزادی واقع ہو رہی ہے لہٰذا اگر یہ مظروف فعل غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہوگا جیسے مثال مذکور میں غلام کی آزادی غیر ممتد ہے کہ فوراً واقع ہو جاتی ہے برخلاف امرك بیدك یومَ یقدمُ زیدٌ میں کہ امر بالید فعل ممتد ہے لہٰذا اب یوم سے دن کی سفیدی مراد ہوگی مگر مصنفؒ نے مضاف الیہ کا اعتبار کیا ہے نہ کہ مظروف کا اور فعل سے مراد کام ہے نہ کہ فعلِ اصطلاحی۔

النحو واللغة: حافیاً (س) حفاً ننگے پاؤں چلنا متنعِّلاً (تفعل) جوتے پہن کر چلنا راکباً رکِبَ (س) رکوباً سوار ہونا حَلَفَ حلفًا (ض) قسم کھانا قَدِمَ (س) قُدُوْمًا المدینۃَ شہر میں آنا فی الفصلین ای فی الصورتین اِمْتَدَّ (افتعال) کھنچنا فعلٍ لا یمتدُّ موصوف وصفت۔

ثُمَّ الْحَقِيْقَةُ اَنْوَاعٌ ثَلٰثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُوْرَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ.

ترجمہ

پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں ۱ متعذرہ ۲ مہجورہ ۳ مستعملہ اور پہلی دو قسموں میں بالاتفاق لفظ کو مجازی معنی کی طرف پھیر دیا جائیگا۔

تشریح: حقیقت ومجاز کی تعریف اور حکم اور اعتراضات کے جوابات سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ حقیقت کی اقسام بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حقیقت کی تین قسمیں ہیں ۱ متعذرہ ۲ مہجورہ ۳ مستعملہ۔

۱ حقیقتِ متعذرہ: لفظ کے وہ معنیٔ حقیقی ہیں جس پر بغیر تعذّر اور مشقت کے عمل ممکن نہ ہو جیسے عینِ درخت یا عینِ

نڈی کا کھانا، ظاہر ہے کہ درخت کی لکڑی اور ہانڈی کے ٹکڑے کو بغیر مشقت کے نہیں کھایا جاسکتا۔

۲۔ حقیقتِ مہجورہ: لفظ کے وہ معنیٔ حقیقی ہیں جس پر لوگوں نے عمل کرنا ترک کر دیا ہو گو اس پر عمل کرنا مشکل نہ ہو ے کوئی قسم کھائے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو وضعِ قدم کے حقیقی معنی کا ایک جزٔ دروازے سے باہر ے کھڑے آگے پیر بڑھا کر اندر قدم رکھنا ہے اور یہ معنی متروک و مہجور ہیں کیونکہ عرف میں وضعِ قدم سے دخول مراد ہوتا ہے نہ کہ وضعِ قدم بلا دخول، اور حقیقی معنی کا دوسرا جزٔ ننگے پیر داخل ہونا ہے جو مہجور نہیں ہے۔

۳۔ حقیقتِ مستعملہ: وہ ہے جو مذکورہ دونوں قسموں کے خلاف ہو یعنی اس پر عمل کرنا متعذر بھی نہ ہو اور اس پر عمل کرنا عرف میں متروک بھی نہ ہوا ہو۔

حکم: پہلی دونوں قسموں میں بالاتفاق مجازی معنی مراد ہوں گے جبکہ حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو تاکہ کلامِ عاقل و بالغ لغو قرار نہ دیا جائے اور اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو حقیقی معنی ہی مراد ہوں گے نہ کہ مجازی معنی۔

وَنَظِيرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَايَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ فَإِنَّ أَكْلَ الشَّجَرَةِ أَوِ الْقِدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَإِلَى مَا يَحُلُّ فِي الْقِدْرِ حَتّٰى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَايَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِئْرِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْإِغْتِرَافِ حَتّٰى لَوْفَرَضْنَا أَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْإِتِّفَاقِ، وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُورَةٌ عَادَةً.

ترجمہ

اور حقیقتِ متعذرہ کی نظیر یہ ہے کہ جب کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے یا اس ہانڈی سے نہیں کھائے گا، کیونکہ درخت یا ہانڈی کا کھانا متعذر اور پُر مشقت ہے تو اس کا یہ حلف درخت کے پھل کھانے کی طرف اور اس چیز کے کھانے کی طرف منصرف اور منتقل ہوگا جو ہانڈی میں موجود ہے حتی کہ اگر اس نے بشکلِ تکلف اور بمشقت (بجائے درخت کے پھل اور ہانڈی کے طعام کے) کچھ حصہ عینِ درخت یا عینِ ہانڈی سے کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا **وعلیٰ ھذا الخ** اور اسی اصل (کہ حقیقتِ متعذرہ و مہجورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے نہیں پئے گا تو اس کی یہ قسم اغتراف یعنی چلو سے پانی لیکر پینے پر محمول اور منصرف ہوگی یہاں تک کہ اگر ہم مان لیں کہ اس نے بنوعِ تکلف اور بمشقت کنوئیں سے منہ لگا کر پانی پی لیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا، **ونظیر المھجورۃ الخ** اور حقیقتِ مہجورہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنے قدم کو نہیں رکھے گا (یعنی وضعِ قدم بلا دخول) کیونکہ وضعِ قدم کو مراد لینا عادۃً مہجور و متروک ہے (لہٰذا اس قسم کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا)

تشریح: حقیقت کی اقسامِ ثلثہ میں سے حقیقتِ متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس

درخت یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو چونکہ عینِ درخت (لکڑی) اور عینِ ہانڈی کا کھانا مشکل ہے تو ایسی صورت میں مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی درخت کے نہ کھانے سے مراد پھل ہوں گے اور اگر اس پر پھل نہ آتے ہوں تو درخت کی قیمت کا استعمال کرنا مراد ہوگا اور ہانڈی کے نہ کھانے سے مراد وہ کھانا ہے جو اس کے اندر ہو، گویا یہ معاملہ سبب بولکر مسبب مراد لینے کے قبیل سے ہے (درخت سبب اور پھل مسبب ہے اسی طرح ہانڈی سبب اور کھانا جو اس میں پکایا جائے مسبب ہے) لہٰذا حالف نے بتکلف اگر درخت کی لکڑی یا ہانڈی کا کوئی ٹکڑا کھالیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت متعذرہ ومہجورہ کی شکل میں مجازی معنیٰ مراد ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی معنی، مگر یہ اس شکل میں ہے، جب کہ اس نے حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو اور اگر حالف کی نیت حقیقی معنی ہی کی تھی تو اب حقیقت پر عمل کرنے کی شکل میں وہ حانث ہو جائے گا مثلاً عینِ درخت یا عینِ ہانڈی کھانے کی نیت کی تھی تو عینِ درخت یا عینِ ہانڈی کھانے سے وہ حانث ہو جائے گا اور یہی حکم اس شکل میں بھی ہوگا کہ جب ایسے درخت کے نہ کھانے کی قسم کھائی جو خود (عین درخت) ہی کھایا جاتا ہو مثلاً گنا، پودینہ، دھنیا وغیرہ لہٰذا اس کو کھالینے کی شکل میں وہ حانث ہو جائے گا

اعتراض و جواب: مذکورہ دونوں مسئلوں میں مضاف کو کیوں نہ محذوف مان لیا جائے اور عبارت اس طرح نکال لی جائے **لا یاکل مِنْ ثمرةِ هٰذهِ الشجرةِ او مِن طعامِ هٰذهِ القدر** تو جواب یہ ہے کہ جب کلام دو چیزوں مثلاً حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو مجاز پر عمل کرنا اہون ہوتا ہے کیونکہ حذف کی طرف مجبوری میں رجوع کیا جاتا ہے۔**وعلٰی هٰذا الخ (ای علٰی هٰذا الاصل الذی ذکرْنا انَّ المتعذرةَ والمهجورةَ یُصار فیهما اِلَی المجاز)** یعنی حقیقت متعذرہ اور مہجورہ کی شکل میں چونکہ مجازی معنی مراد ہوتے ہیں تو اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کنوئیں سے پانی نہیں پیوں گا تو مِنْ چونکہ ابتدائیہ ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی کنوئیں سے منہ لگا کر پیا جائے جو اس کے حقیقی معنی ہیں مگر اس میں دقت اور پریشانی ہے (جبکہ کنواں اوپر تک لبریز نہ ہو) تو یہ قسم اغتراف پر یعنی چلو سے لیکر پانی پینے پر محمول ہوگی، لہٰذا اگر کوئی شخص کنوئیں میں لٹک کر اور منہ لگا کر پانی پی لے تو حانث نہ ہوگا بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی چلو یا کسی برتن میں لیکر پانی پینا مراد ہوگا لہٰذا اگر چلو یا کسی برتن میں پانی لیکر پی لیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور یہ شخص حانث ہو جائے گا اور اگر کنواں اوپر تک لبریز ہو تو چونکہ دیہاتی لوگ اس طرح منہ لگا کر پانی پی لیتے ہیں لہٰذا اگر حالف نے منہ لگا کر پانی پی لیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانث ہوگا نہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک، اگلے صفحہ پر یہ مسئلہ آرہا ہے۔**ونظیر المهجورة الخ** حقیقت مہجورہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی وضع قدم بلا دخول کے ہیں کہ دروازہ کے باہر کھڑے ہو کر پیر پھیلا کر ان کو اندر رکھ دینا اور یہ معنی مہجور و متروک ہیں، اور وضع قدم کے دوسرے حقیقی معنی گھر میں ننگے پیر داخل ہونا ہے جو مہجور نہیں ہے لہٰذا عمومِ مجاز کے طریقہ سے محض داخل ہونا مراد ہوگا تو حالف ننگے پیر داخل ہو یا جوتا پہن کر بہر صورت حانث ہو جائے گا مگر وضعِ قدم بلا دخول کی شکل میں (جو معنی حقیقی کا ایک جز ہے) حانث نہ ہوگا جب کہ اس نے معنی حقیقی کی نیت نہ کی ہو اور اگر

اس نے اسی معنی کی نیت کی تھی تو حانث ہو جائے گا (حاشیہ اصول الشاشی)

النحو واللغة: متعذِرۃ صیغہ اسم فاعل باب تفعل تعذَّرَ علیه الامر دشوار ہونا، مهجورۃ صیغہ اسم مفعول (ن) هَجْرًا چھوڑنا، مستعْمَلَةً صیغہ اسم مفعول باب استفعال استعمال کی ہوئی، قِدْرٌ ہانڈی جمع قدور، ینصرف (انفعال) منصرف ہونا، پھرنا، یحل (ن،ض) حلاً وحلولاً، المکان بالمکان نازل ہونا، به فی المکان اتارنا، اغتراف (افتعال) پانی کا چلو لینا، فرضنا (ض) فرض کرنا، متعین کرنا، کَرَعَ (ف) پانی یا برتن سے منہ لگا کر پانی پینا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا التَّوْكِيْلُ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتّٰى يَسَعَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُجِيْبَ بِنَعَمْ كَمَا يَسَعُهُ اَنْ يُجِيْبَ بِلَا لِاَنَّ التَّوْكِيْلَ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا وَعَادَةً.

ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ حقیقتِ مہجورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں) ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومۃ (یعنی محض اپنی حمایت میں جھگڑنے کا وکیل بنانا) مدمقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف لوٹے گی حتی کہ وکیل کے لئے نعَم کے ساتھ جواب دینے کی اسی طرح گنجائش ہوگی جیسا کہ اس کو لَا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش ہوتی ہے کیونکہ محض (اپنی طرف داری اور حمایت میں) جھگڑنے کا وکیل بنانا شرعاً وعادۃً متروک ومہجور ہے (بلکہ ایسا وکیل ہونا چاہیے جو انصاف کی بات کہے خواہ وہ بات اس کے موکل کے خلاف ہی کیوں نہ ہو)

تشریح: وعلیٰ هذا قلنا الخ ای علیٰ هذا الاصلِ الذی ذکرنا مِنْ قبلُ انَّ المتعذِرۃ والمهجورۃ یصار فیهما الی المجاز یعنی حقیقتِ مہجورہ اور متعذرہ کی شکل میں مجاز کی طرف رجوع کئے جانے کے قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص یعنی مدعیٰ علیہ نے مقدمہ اور جھگڑے کا کسی کو وکیل بنایا تو خصومت کے حقیقی معنی مدمقابل یعنی مُدّعی کی ہر بات کا انکار کرنا اور ہر دعوے کے جواب میں لَا کہنا ہے، خواہ وہ دعویٰ برحق ہی کیوں نہ ہو مثلاً مدعی اگر یہ دعویٰ کرے کہ مدعی علیہ پر میرے ایک ہزار روپیہ چاہئیں تو مدعیٰ علیہ کا وکیل لا کہہ کر انکار کردے، اسی طرح اگر مدعی کسی بھی طرح کی تعدی کا ثبوت پیش کرے تو وکیل بالخصومۃ لَا کہہ کر انکار کردے کیونکہ مدعی علیہ نے اپنی برأت کے لئے ہی اس کو وکیل منتخب کیا تھا، چنانچہ اس کو وکیل بالخصومۃ کہتے ہیں، اور خصومت کے معنی منازعہ اور مشاجرہ کے ہیں لہٰذا اگر وکیل مدعی کے کسی دعویٰ کا اقرار کرلے تو یہ مسالمہ ہے نہ کہ منازعہ، چنانچہ قیاس کے اعتبار سے وکیل کے لئے کسی ایسی بات کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے جو موکل کے لئے ضرر رساں ہو، مگر یہ معنی شرعاً مہجور ومتروک ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ولا تنازعوا (آپس میں جھگڑا مت کرو) نیز قرآن میں ہے ولا تعاونوا

علی الاثم والعدوان (گناہ اور زیادتی پر ایک دوسرے کی اعانت نہ کرو) لہٰذا جب یہ معنی شرعاً متروک ہیں تو عادۃً وعرفاً بھی یہ معنی متروک ہوں گے کیونکہ جو چیز شرعاً متروک ہوتی ہے تو عام طور سے لوگ بھی اس سے اپنی عقل اور دیانت کی وجہ سے باز رہتے ہیں لہٰذا یہاں خصومت کے معنی حقیقی مراد نہیں ہوں گے بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی مطلق جواب دینا، لہٰذا مدعیٰ علیہ کے وکیل کو مکمل حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے مؤکل یعنی مدعیٰ علیہ کے مدمقابل کو مطلق جواب دے یعنی جس طرح بذریعہ **لا** جواب دیتا ہے یعنی ایسا جواب جو اس کے مؤکل کی موافقت میں ہو اسی طرح **نعم** کے ذریعہ بھی جواب دے سکتا ہے یعنی ایسا جواب جو اس کے مؤکل کے خلاف واقع ہو رہا ہو اور مدمقابل کے موافق واقع ہو رہا ہو، مثلاً اس جواب سے مدعیٰ علیہ پر کسی حق کا ثبوت اور لزوم ہو رہا ہو، امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل **لَا** ہی کے ذریعہ جواب دے سکتا ہے نہ کہ **نَعَمْ** کے ذریعہ، کیونکہ مؤکل نے اس کو اپنے فائدہ کے لئے وکیل بنایا ہے نہ کہ نقصان کے لئے۔

فائدہ: مدعیٰ علیہ کے وکیل کو مطلق جواب دینے کا حق اس لئے بھی حاصل ہوگا کہ وکیل بالخصومۃ والا مسئلہ اطلاق السبب علی المسبب کے قبیل سے ہے کیونکہ خصومت جواب کا سبب ہے اور جواب بوجہ مطلق ہونے کے وکیل کے اقرار اور انکار دونوں کو شامل ہے یا پھر یہ کہا جائے کہ یہ مسئلہ اطلاق اسم الجزء علی الکل کی قبیل سے ہے یعنی خصومت سے مراد انکار ہے (یعنی وکیل، مدعی کی ہر بات کا انکار کرے) اور انکار بعض جواب ہے اور مراد کل جواب ہوتا ہے یعنی اقرار وانکار دونوں، لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ وکیل کو مکمل حق حاصل ہوگا یعنی مدعی کی بات کے اقرار کا بھی اور انکار کا بھی۔

اختیاری مطالعه

فائدہ: اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ ابھی ابھی آپ نے یہ فرمایا ہے کہ جو چیز شرعاً مہجور ہوتی ہے وہ عادۃً بھی مہجور ہوتی ہے حالانکہ ہم اس کے خلاف دیکھتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں لحم (گوشت) نہیں کھاؤں گا تو وہ آدمی کا گوشت کھانے سے بھی حانث ہوجائے گا حالانکہ آدمی کا گوشت کھانا شرعاً مہجور ہے لہٰذا اگر شرعاً مہجور ہونا عادۃً بھی مہجور ہونا سمجھا جائے تو حالف حانث نہ ہونا چاہیے اسی طرح اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں ایک سال کے روزے رکھوں گا تو یہ قسم ایام منہیہ کے روزوں کو بھی شامل ہوگی اور حالف کے ذمہ ان ایام کی قضاء واجب ہوگی حالانکہ ایام منہیہ کے روزے شرعاً مہجور ہیں تو اگر شرعاً مہجور ہونا عادۃً بھی مہجور ہونا سمجھا جائے تو حالف پر ایام منہیہ کی قضاء واجب نہ ہونی چاہئے، فما الجواب۔

جواب یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ جو چیز شرعاً مہجور ہوتی ہے وہ عادۃً بھی مہجور ہوتی ہے اور رہا گوشت نہ کھانے کی قسم تو چونکہ قسم میں گوشت کا لفظ مطلق ہے جو آدمی کے گوشت کو بھی ضمناً شامل ہے نیز لحم کے اطلاق کے وقت لحم الآدمی کی طرف بھی ذہن منتقل ہوتا ہے لہٰذا یہ مجاز متعارف ہوگیا اس لئے آدمی کا گوشت کھانے سے حالف حانث ہوجائے گا اسی طرح ایام منہیہ چونکہ سال کے ضمن میں داخل ہیں اسلئے حالف کی قسم پورے سال پر محمول ہوگی اور حالف کو ایام منہیہ کی قضاء کرنی پڑے گی۔

وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى بِلَاخِلَافٍ، وَاِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ، وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰى مِثَالُهٗ لَوْ حَلَفَ لَايَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلٰى عَيْنِهَا عِنْدَهٗ حَتّٰى لَوْ اَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ

الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنَثُ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ اِلٰى مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيْقِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ فَيَحْنَثُ بِاَكْلِهَا وَبِاَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا ، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَايَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ اِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَهٗ، وَعِنْدَهُمَا اِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شُرْبُ مَائِهَا بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ .

ترجمہ

اور اگر حقیقت، مستعملہ ہو پس اگر اس کے لئے مجازِ متعارف نہ ہو تو بلا اختلاف مجاز کے بجائے حقیقت بہتر ہے (یعنی ایسے موقع پر لفظ کے حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے) اور اگر اس حقیقت کے لئے کوئی مجاز متعارف ہے تو اب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت بہتر ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عمومِ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے مِثالهُ الخ اس اصلِ مذکور کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم امام صاحبؒ کے نزدیک عین گیہوں کھانے پر محمول اور منصرف ہوگی حتی کہ اگر اس نے گیہوں سے بننے اور حاصل ہونے والی روٹی سے کچھ (کوئی ٹکڑا) کھالیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قسم عمومِ مجاز کے طریقہ پر اس چیز کی طرف لوٹ جائے گی جس کو گیہوں متضمن اور شامل ہو چنانچہ وہ حالف عین گیہوں کو کھانے سے بھی حانث ہوجائے گا اور گیہوں سے حاصل شدہ روٹی کو کھانے سے بھی حانث ہوجائے گا، وکذا لو حلف الخ اور ایسے ہی (یعنی پہلے مسئلہ میں حقیقت اور مجازِ متعارف کے جمع ہونے کی طرح یہ دوسرا مسئلہ بھی ہے) اگر قسم کھائی کہ وہ نہرِ فرات سے نہیں پیئے گا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی قسم نہرِ فرات سے منہ لگا کر پینے کی طرف راجع اور منصرف ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قسم مجازِ متعارف کی طرف راجع ہوگی، اور مجازِ متعارف نہرِ فرات کے پانی کو پینا ہے جس طریقے سے بھی ہو۔

تشریح: مجازِ متعارف کی تعریف: وہ معنی جس کیطرف لفظ بولتے ہی ذہن سبقت کرے، مسئلہ کی دو شکلیں ہیں ۱ حقیقتِ مستعملہ ہو اور اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بلا اختلاف حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ حقیقت ہی اصل ہے اور اس سے کوئی چیز ہٹانے والی بھی نہیں ہے جیسے کہ اکثر حقائق میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے رأیتُ اسدًا میں نے شیر کو دیکھا تو یہاں اسد سے درندہ مراد ہوگا کیونکہ یہاں لفظ کے تلفظ سے معنی مجازی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا لہٰذا اسد کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور اگر کوئی یہ کہے رأیتُ اسدًا یقرء القرآن تو اب اسد کے معنی مجازی مراد ہوں گے یعنی مرد شجاع۔ ۲ حقیقتِ مستعملہ ہو اور اس کے لئے مجاز متعارف ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک تو حقیقت پر ہی عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اصل کے ہوتے ہوئے خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہاں اگر حقیقت بجائے مستعملہ ہونے کے مہجورہ ہے تو پھر تو قرینۂ مُرَجِّحہ موجود ہے کہ اب مجازی

معنی ہی مراد ہوں گے، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجازِ متعارف ہونے کی شکل میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ کلام سے مقصود اصلی معنی ہوتے ہیں اور یہاں معنیٔ مجازی متعارف اور راجح ہیں بمقابلہ معنیٔ حقیقی کے، اور عموم مجاز پر اس لئے بھی عمل کیا جائے گا کیونکہ عموم مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل رہتے ہیں اس لئے عموم مجاز مراد لیکر اس پر عمل کیا جائے گا نہ کہ صرف معنیٔ حقیقی پر، اور عموم مجاز کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس عام معنی کے فرد بن جائیں۔

مثاله لو حلف الخ ضابطۂ مذکورہ (حقیقتِ مستعملہ کے ساتھ ساتھ مجازِ متعارف بھی موجود ہو) کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائے گا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ قسم عینِ گیہوں کی طرف لوٹے گی یعنی اس قسم میں عینِ گیہوں (گیہوں کے دانے) کھانا مراد ہوگا کیونکہ یہاں حقیقتِ مستعملہ موجود ہے، ظاہر ہے کہ گیہوں کے دانے کچے بھی کھائے جاتے ہیں جیسا کہ بہت سے لوگوں کو آپ نے دیکھا ہوگا کہ دانہ اٹھا کر منہ میں ڈال لیتے ہیں اسی طرح گیہوں کے دانے بھون کر بھی کھائے جاتے ہیں، لہٰذا عین گیہوں کھانے کی شکل میں تو حانث ہوگا لیکن گیہوں کی روٹی وغیرہ (جو معنیٔ مجازی ہیں) کھانے کی شکل میں حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ عینِ گیہوں نہیں ہے۔ جس کی قسم کھانے والے نے قسم کھائی تھی یہ حکم اس شکل میں ہے جب متکلم نے یہ جملہ بلانیت بولا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک عمومِ مجاز مراد ہونے کی وجہ سے یہ قسم ہر اس چیز کو کھانے کی طرف لوٹے گی جس کو گیہوں متضمن اور شامل ہو اور جو گیہوں سے تیار کی جائے مثلاً روٹی وغیرہ لہٰذا حالف عین گیہوں کھانے سے بھی حانث ہوگا اور روٹی کھانے سے بھی حانث ہوگا، کیونکہ مجازِ متعارف یہی ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم زیادہ کھاتے ہیں تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ چاول کے مقابلہ میں روٹی زیادہ کھاتے ہیں لہٰذا گیہوں کے حقیقی معنی عین گیہوں کے ہیں اور مجازی معنی ہر وہ چیز ہے جس کو گندم متضمن ہو مثلاً روٹی، نان وغیرہ، فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔ (درمختار) اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں نہر فرات (ایک بڑا دریا جو بحر فارس میں گرتا ہے) سے نہیں پیوں گا تو امام صاحبؒ کے نزدیک نہر سے منہ لگا کر پینا مراد ہوگا کیونکہ اس کے کلام کے حقیقی معنی یہی ہیں اس وجہ سے کہ لفظ مِن ابتداء کے لئے آتا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتدا نہر سے منہ لگا کر ہو، نہ کہ چلو یا برتن کے ذریعہ سے پانی پینا، اور یہ حقیقتِ مستعملہ ہے کیونکہ دیہاتی اور گاؤں کے لوگ اس طرح سے پانی پیتے بھی ہیں یعنی نہر وغیرہ سے منہ لگا کر، لہٰذا اس نے اگر نہر سے منہ لگا کر پانی پیا تو حانث ہوگا اور اگر چلو یا گلاس وغیرہ میں لے کر پانی پیا تو حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مجازِ متعارف ہونے کی وجہ سے مطلق پانی پینا مراد ہوگا جس طریقے سے بھی ہو، اور مطلق پانی مراد لینا عمومِ مجاز ہے جس کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہیں چنانچہ بولا جاتا ہے بنو فلان يَشْرَبُ مِنَ الوَادِي وَمِنَ الفُرَاتِ اور مراد مطلق پانی پینا ہوتا ہے لہٰذا حالف منہ لگا کر پیئے گا تب بھی حانث ہوگا اور اگر چلو یا برتن سے پیئے گا تب بھی حانث ہوگا اور یہ اس وقت ہے جب حالف کی کوئی مخصوص نیت نہ ہو اور اگر صرف معنیٔ حقیقی ہی کی نیت ہو تو اب صرف اسی شکل میں حانث ہوگا یعنی جو نیت تھی

ورنہ بالاتفاق حانث نہیں ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

گیہوں سے نہ کھانے کی قسم کے بعد اگر گیہوں کا ستو کھالیا تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی حانث نہ ہوگا وہ فرماتے ہیں کہ عرف عام میں گیہوں اور ستو مقصد جدا جدا ہونے کی وجہ سے دو مختلف جنس شمار ہوتی ہیں اسی وجہ سے ان دونوں کی بیع یعنی گیہوں کے آٹے اور ستو کی بیع متفاضلاً جائز ہے، مگر امام صاحبؒ کے نزدیک گیہوں کے آٹے اور ستو کی بیع نہ متساویاً جائز ہے اور نہ متفاضلاً اور فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔ (درمختار)

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ میں گیہوں نہیں کھاؤں گا تو امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بالاتفاق گیہوں کھانے اور روٹی کھانے دونوں سے حانث ہوگا کیونکہ گیہوں کھانے اور گیہوں سے کھانے میں فرق ہے۔

اعتراض: جب قسم کا مدار عرف پر ہوتا ہے تو چونکہ حنطہ سے مراد عرف میں روٹی ہوتی ہے اور دریا سے پینے سے مراد مطلق پانی پینا ہوتا ہے، تو پھر امام صاحبؒ کے نزدیک قسم مذکور میں عین حنطہ کو کھانا اور عین فرات سے پینا کیوں مراد ہے؟

جواب: قسم میں واقعی عرف کا اعتبار ہوتا ہے مگر یہ کون کہتا ہے کہ ہم نے عرف کا اعتبار نہیں کیا، ہم نے تو عرف کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے، ظاہر ہے کہ عرف میں لا آکل من ھذہ الحنطۃ سے عین گندم اور لا اشربُ من الفرات سے عین فرات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اگر چہ مجازی معنی کثیر الاستعمال ہیں، مگر کثرتِ استعمال کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

اللغۃ: عَتَقَ (ضرب) آزاد ہونا، افعال سے آزاد کرنا تتضمّنُ (باب تفعل) مشتمل ہونا الحنطۃ گندم جمع حِنَطٌ الخبز روٹی شرُب (س) شُربًا شَربًا وتشرابًا (پینا)

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلْفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ الْحُکْمِ حَتّٰی لَوْ کَانَتِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا اِلَّا اَنَّهُ امْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَاِلَّا صَارَ الْکَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَهٗ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَاِنْ لَمْ تَکُنِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَکْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِیْ لَایُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاِسْتِحَالَةِ الْحَقِیْقَةِ وَعِنْدَهٗ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ حَتّٰی یُعْتَقَ الْعَبْدُ.

ترجمہ

پھر مجاز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ تکلم وتلفظ میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ حکم کے حق میں ہے حتی کہ اگر حقیقت بذاتِ خود ممکن العمل ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے حقیقت پر عمل ممتنع ہو تو اس کلام کو مجاز کی طرف لوٹا دیا جائے گا ورنہ کلام لغو ہو جائے گا (یعنی اگر حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو) اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کو مجاز کی طرف لوٹا دیا جائے گا اگر چہ بذاتِ خود حقیقت ممکن العمل نہ ہو۔ مثالہ الخ اس کی مثال یہ ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے ھذا ابنی کہے درانحالیکہ غلام اپنے مولیٰ سے عمر میں بڑا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کا کلام حقیقی معنی محال اور ممتنع ہونے کی وجہ سے مجاز کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا کلام مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا حتی

کہ غلام کو آزاد کردیا جائے گا۔

تشریح: یہ بات تو گذر چکی ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ حقیقت پر عمل نہ ہونے کی شکل میں مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور یہ بھی گذر گیا ہے کہ حقیقت اور مجاز کا تعلق لفظ سے ہے مثلاً کہتے ہیں حقیقت وہ لفظ ہے الخ، مجاز وہ لفظ ہے الخ، اب اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلفیہ تکلم اور تلفظ میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں ہے۔

وضاحت: تلفظ میں خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اگر معنیٔ حقیقی (معنی موضوع لہ) مراد ہوں اور وہ کلام ترکیبِ نحوی یعنی مبتداء وخبر وغیرہ کے اعتبار سے صحیح ہو تو جب اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں تو جب بھی وہ کلام ترکیب نحوی مبتداء وخبر وغیرہ کے اعتبار سے صحیح ہونا چاہیے اور ترجمۂ لغوی درست رہنا چاہیے لہٰذا مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقی معنی پر عمل ممکن ہونا ضروری نہیں ہے یہ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہوتا ہے، اور حکم میں خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو پھر کسی مانع کی بناء پر مجازی معنی مراد لئے جائیں لہٰذا اگر حقیقی معنی ممکن العمل تو ہیں مگر کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممتنع ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا اور اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہوجائے گا (صاحبینؒ کے نزدیک) اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا اگرچہ حقیقی معنی ممکن العمل بھی نہ ہوں۔

ثمرۂ اختلاف | مثال: مولیٰ نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے **هٰذا ابنی** کہا تو چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک مجاز مراد لینے کے لئے حقیقت پر عمل ممکن ہونا چاہئے، ظاہر ہے کہ یہاں حقیقت پر عمل ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے کیونکہ **هٰذا ابنی** کا مصداق اگر اپنے بیٹے کو بنائے تو اپنا بیٹا عمر میں اپنے سے بڑا نہیں ہوسکتا ہے (**فَاِنَّ الاکبرَ لا یکون ولدَ الاصغر**) لہٰذا **هٰذا ابنی** کے مجازی معنی یعنی غلام کے حق میں حریت ثابت ہونا جائز نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہوجائے گا اور امام صاحبؒ کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقت پر عمل ممکن ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہٰذا ابنی کا تکلم وترکیب جس طرح معنیٔ حقیقی یعنی اپنا بیٹا مراد لینے کی شکل میں صحیح ہے اسی طرح مجازی معنی یعنی غلام کے حق میں ثبوت حریت مراد لینے کی شکل میں بھی صحیح ہے ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں مبتداء وخبر کی ترکیب ہوگی اور کوئی شخص چونکہ اگر اپنے بیٹے کا مالک بن جائے تو وہ فوراً آزاد ہوجائے گا حدیث **مَنْ ملك ذا رحم محرم منه عَتَقَ علیه** کی وجہ سے تو اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو **هٰذا ابنی** کہہ دے تو غلام پر حریت ثابت ہوگی جو ابن کے لئے لازم ہے گویا مولیٰ نے ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے یعنی ابن بول کر حریت، اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہٰذا یہاں مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی **عتق بطریق ذکر الملزوم وارادة اللازم** اور مولیٰ کا غلام آزاد ہوجائے گا۔

النحو واللغة: خَلَفٌ باب ضربَ کا مصدر ہے قائم مقام ہونا، اور باب نصر سے مصدر **خلافةٌ** ہے بمعنی

جانشین ہونا والّا صارَ الکلام الخ ای وان لم تکن الحقیقةُ ممکنةً ، السِنُّ عمر۔

وَعَلٰی هٰذَا یُخرَّجُ الْحُکْمُ فِیْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَیَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰی هٰذَا الْجِدَارِ وَقَوْلِهٖ عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ وَلَایَلْزَمُ عَلٰی هٰذَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ هٰذِهٖ ابْنَتِیْ وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَیْرِهٖ حَیْثُ لَاتَحْرُمُ عَلَیْهِ وَلَا یُجْعَلُ ذٰلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ کَانَتِ الْمَرْاَةُ صُغْرٰی سِنًّا مِنْهُ اَوْ کُبْرٰی لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاه لَکَانَ مُنَافِیًا لِلنِّکَاحِ فَیَکُوْنُ مُنَافِیًا لِحُکْمِهٖ وهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اِسْتِعَارَةَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِیْ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ هٰذَا ابْنِیْ فَاِنَّ الْبُنُوَّةَ لَاتُنَافِیْ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ لِلْاَبِ بَلْ یَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهٗ ثُمَّ یُعْتَقُ عَلَیْهِ.

ترجمہ

اوراسی اصل کی بناء پر (کہ مجاز امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں ہے) قائل کے قول له علیَّ الفٌ او علیٰ هٰذا الجدارِ اور اس کے قول عبدی او حماری حرٌّ میں حکم کی تخریج کی جائے گی۔ ولایلزم الخ اور اس اصل مذکور (کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز، حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہے) پر اعتراض لازم نہیں آتا کہ جب کوئی شوہر اپنی زوجہ سے هٰذہٖ ابنتی کہہ دے حالانکہ اس عورت کا غیر شوہر سے نسب مشہور ہے تو اس کلام کے تکلم کے وقت وہ عورت اس شوہر متکلم پر حرام نہ ہوگی، اور شوہر کے اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں قرار دیا جائے گا، خواہ وہ عورت اپنے شوہر سے عمر میں بڑی ہو یا چھوٹی، اس لئے کہ یہ لفظ (ابنتی) اگر اس کے حقیقی معنی (بیٹی ہونا) صحیح ہوں تو یہ لفظ نکاح کے منافی ہوگا لہٰذا حکم نکاح یعنی طلاق کے بھی منافی ہوگا اور دو چیزوں میں منافات کے ہوتے ہوئے ان میں استعارہ نہیں ہوتا برخلاف قائل کے قول هٰذا ابنی کے (کہ اس میں استعارہ صحیح ہے) کیونکہ بیٹا ہونا باپ کے لئے ثبوتِ ملک کے منافی نہیں ہے بلکہ باپ کے لئے بیٹے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے پھر وہ باپ پر آزاد کر دیا جاتا ہے۔

تشریح: وعلیٰ هٰذا الخ اَی علیٰ هٰذا الاصلِ المذکورِ مذکورہ بیان کردہ اختلافی ضابطہ اور اصل پر (یعنی اس ضابطہ کے تحت کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تلفظ میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں ہے) مندرجہ ذیل مسئلہ کا حکم نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے لهٗ علیَّ اَلفٌ او علیٰ هٰذا الجدار بولا "فلاں کے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپیہ ہیں" تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ قائل غیر معین طریقے سے دونوں میں سے کسی ایک پر ایک ہزار روپیہ لازم کر رہا ہے، ظاہر ہے کہ دونوں میں سے ایک یعنی دیوار لزوم الف کا محل نہیں ہے تو جب حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا اور کسی پر بھی ایک ہزار روپیہ لازم نہ ہوں گے اور امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ مجازی معنی مراد لینے کے لئے

حقیقت کا ممکن العمل ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کلام کا ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہونا کافی ہے لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک قائل کے کلام میں اَوْ کو واؤ کے معنی میں لے کر مجازاً قائل پر لزوم الف کا حکم ہوگا نہ کہ دیوار پر، (واؤ اور اَوْ دونوں حرف عطف ہیں اس لئے ایک کو مجازاً دوسرے کے معنی میں لیا جا سکتا ہے) گویا قائل کا مقصد یہ ہے کہ دونوں میں سے جو بھی لزوم الف کا محل ہو اس پر لزوم الف ہے اسی طرح مولیٰ کا قول عبدی او حماری حرٌ ''میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے'' تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا حقیقی معنی کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے کما ذُکِرَ فی المسئلۃ السابقۃ، کیونکہ گدھا آزادی کا محل نہیں ہے، لہٰذا جب حقیقی معنی ممکن العمل نہیں ہے تو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط یہ تھی کہ حقیقی معنی ممکن العمل ہوں پھر کسی مانع کی بناء پر اس پر عمل کرنا ممتنع ہو تو مجاز کی طرف رجوع کر لیا جاتا ہے لہٰذا جب حقیقی معنی ممکن العمل ہی نہیں ہے تو مجاز کی طرف رجوع بھی نہ ہوگا بلکہ کلام لغو قرار دے دیا جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ متکلم کی مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے جو بھی آزادی کا محل ہو وہ آزاد ہے، اور مذکورہ دونوں جملے ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہیں، ظاہر ہے کہ دونوں جگہ مبتدا وخبر کی ترکیب ہوگی کما فی ''مشکل ترکیبوں کا حل'' اور اَوْ کے مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی بمعنی واؤ ہونا اور واؤ اگرچہ جمع کے لئے آتا ہے مگر یہ ایسا ہی ہو جائے گا جیسا کہ اپنی اور غیر کی بیوی کو ایک آدمی بذریعہ واؤ طلاق دے، تو صرف اپنی بیوی کو ہی طلاق واقع ہوتی ہے، اور مجاز کے لئے یہاں قرینہ یہ ہے کہ دیوار میں لزوم الف کی اور گدھے میں آزادی کی صلاحیت ہے ہی نہیں۔

ولا یلزمُ علی ھذا الخ ای علی ھذا الاصل المذکور وھو ان المجاز عند ابی حنیفۃؒ خلف عن الحقیقۃ فی حق اللفظ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو امام صاحبؒ پر وارد ہو رہا ہے۔

اعتراض: جب امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ محض تلفظ میں ہوتا ہے کہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے کلام صحیح ہو جائے تو اگر شوہر اپنی اس بیوی سے جس کا نسب شوہر کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہو یعنی سب کو یہ خبر ہو کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے یہ کہہ دے ھذہ ابنتی کہ یہ میری بیٹی ہے، تو چونکہ یہ بیوی اس شوہر کی حقیقی بیٹی تو ہو نہیں سکتی کیونکہ نسب دوسرے آدمی سے مشہور ہے تو مجازاً اس پر طلاق پڑ جانی چاہیے اور یہ عورت شوہر پر حرام ہو جانی چاہیے کیونکہ حرمت (حرمت نکاح) حقیقی بیٹی کے لئے لازم ہے اور لازمی معنی مراد لینا مجاز ہے گویا یہ کہنا چاہیے کہ قائل نے ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے جیسا کہ غلام کو ھذا ابنی کہنے کی شکل میں حریت ثابت ہوگئی تھی تو اسی طرح اپنی بیوی کو بیٹی کہہ دینے سے بیوی حرام ہو جانی چاہیے حالانکہ امام صاحبؒ اس قول کو لغو کہتے ہیں اور مجازاً طلاق مراد نہیں لیتے جب کہ ھذہ ابنتی ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہے یعنی مبتدا وخبر کی ترکیب ہے، فما الجواب۔

جواب یہ ہے کہ بیوی شوہر پر حرام نہیں ہوگی اور شوہر کے قول ھذہ ابنتی کو طلاق سے مجاز نہیں قرار دیا جائے گا یعنی اس کلام کی وجہ سے عورت پر مجازاً طلاق واقع نہ ہوگی بیوی خواہ عمر میں شوہر سے بڑی ہو یا چھوٹی، کیونکہ اگر اس لفظ

یعنی ابنتی کو صحیح اور ثابت مان لیں یعنی هذه ابنتی سے حقیقی بیٹی مراد لے لیں تو وہ نکاح کے منافی ہے یعنی دونوں چیزیں (بنتیت اور نکاح) دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتی کیونکہ بیٹی سے کسی بھی صورت میں نکاح درست نہیں ہے تو جب بیٹی ہونا نکاح کے منافی ہے تو نکاح کے حکم یعنی طلاق کے بھی منافی ہے اور جب دو چیزوں کے اندر منافات اور تضاد ہو تو استعارہ یعنی ایک لفظ بول کر دوسرا مراد نہیں لیا جاسکتا لہٰذا بنتیت (بیٹی ہونا) سے طلاق مراد نہیں لی جاسکتی بلکہ قائل کا یہ قول لغو ہو جائے گا برخلاف مسئلہ سابقہ کے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو بیٹا کہہ دیا تو مجازاً غلام آزاد ہوگا کیونکہ بیٹا ہونے اور غلام ہونے میں کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے تو غلام ہونے کے حکم یعنی آزادی ثابت ہونے میں بھی کوئی خرابی نہیں ہوگی اور بیٹا ہونے اور غلام ہونے میں اس لئے تضاد اور منافات نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ بیٹے کو کسی نے مقید کرلیا ہو اور باپ نے اس کو خریدا تو خرید لینے کی وجہ سے وہ بیٹا مملوک بن گیا، اگرچہ خریدتے ہی وہ فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ حدیث شریف میں ہے من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لہٰذا اپنی بیوی کو هذه ابنتی کہنے اور اپنے غلام کو هذا ابنی کہنے میں فرق واضح ہوگیا چنانچہ جب بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں تضاد اور تنافی نہیں ہے تو مملوک ہونے کے حکم یعنی ثبوت حریت میں بھی تنافی نہ ہوگی لہٰذا ان دونوں بنوۃ اور ثبوت حریت میں استعارہ بھی جائز ہوگا یعنی غلام کو بیٹا کہنے کی وجہ سے غلام کے لئے حریت ثابت ہو جائے گی لیکن جب بیٹی ہونے اور نکاح ہونے میں تضاد اور تنافی ہے تو نکاح کے حکم یعنی طلاق میں اور بیٹی ہونے میں بھی تنافی ہوگی لہٰذا ان دونوں (بنتیت اور طلاق) میں استعارہ بھی جائز نہ ہوگا لہٰذا اپنی بیوی کو بیٹی کہنے کی شکل میں مجازاً اس پر وقوعِ طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ فائدہ: **قوله ولها نسبٌ معروف** الخ اگر وہ لڑکی معروفۃ النسب نہ ہو بلکہ مجہولۃ النسب ہو تو پھر هذه ابنتی کہنے کی شکل میں وہ شوہر پر حرام ہو جائے گی، اور اسی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

فائدہ: صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہ کلام لغو ہوگا، کیونکہ یہاں **هذه ابنتی** کے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ غیر شوہر سے معروفۃ النسب بیٹی اپنی بیٹی نہیں ہوسکتی۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: طلاق کو نکاح کا حکم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق کی ملک، نکاح سے ہی مستفاد ہوئی ہے۔

النحو واللغة: الجدار دیوار جمع جُدُر وجُدور الحمار گدھا جمع اَحمِرہ وحُمُور لاتحرُم (ک) حراماً وحُرْمَةً عليه الامر حرام ہونا البنوَّةُ اسم (فرزندی)

فائدہ: كانت المرأةُ صغرىٰ الخ قاعدہ کے لحاظ سے صغریٰ کے بجائے لفظ اصغر ہونا چاہیے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب اسم تفضیل مِنْ کے ساتھ استعمال ہو تو اسم تفضیل کا واحد مذکر لانا ضروری ہے مگر معلوم نہیں مصنفؒ نے کس وجہ سے لفظ صغریٰ استعمال کیا ہے۔ فتفکر۔

فائدہ: مصنفؒ کے قول لَوْ صَحَّ معناہُ میں لفظ صَحَّ بمعنی ثَبَتَ ہے نہ کہ وہ صحت جو فساد کے بالمقابل ہو چنانچہ شاعر نے اپنے کلام میں صَحَّ بمعنی ثَبَتَ استعمال کیا ہے۔ شعر:

يَا صَبِيْحَ الْوَجْهِ يَا رَطْبَ الْبَدَن يَا قَرِيْبَ الْعَهْدِ مِنْ شُرْبِ اللَّبَن
صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ انِّى عَاشِقٌ غَيْرَ اِنْ لَّمْ يَعْرِفُوْا عِشْقِى لِمَنْ
رُوحُه رُوْحِى وَرُوْحِى رُوْحُهٗ مَنْ رَاٰى رُوْحَيْنِ حَلاَّ فِى الْبَدَن

اجواء: قوله لامراته، امراۃ باعتبار وضع خاص وعام مشترک ومؤول میں سے خاص ہے اور خاص کی تینوں قسموں خاص الفرد، خاص النوع، خاص الجنس میں سے خاص النوع ہے اور مطلق ومقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز میں سے حقیقت ہے، اور اپنے معنی میں صریح وکنایہ میں سے صریح ہے۔

فَصْلٌ فِىْ تَعْرِيْفِ طَرِيْقِ الْاِسْتِعَارَةِ اِعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِىْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِيْقَيْنِ اَحَدُهُمَا لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ وَالثَّانِى لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُكْمِ فَالْاَوَّلُ مِنْهُمَا يُوجِبُ صِحَّةَ الْاِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرْفَيْنِ وَالثَّانِى يُوْجِبُ صِحَّتَها مِنْ اَحَدِ الطَّرْفَيْنِ وَهُوَ اسْتِعَارَةُ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْاٰخَرَ لَمْ يَعْتِقْ اِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِى مِلْكِهٖ كُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْقَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ عَتَقَ النِّصْفُ الثَّانِىْ وَلَوْ عَنٰى بِالْمِلْكِ الشِّرَاءَ اَوْ بِالشِّرَاءِ الْمِلْكَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ وَالْمِلْكُ حُكْمُهٗ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرْفَيْنِ اِلَّا اَنَّهٗ فِيْمَا يَكُوْنُ تَخْفِيْفًا فِى حَقِّهٖ لَايُصَدَّقُ فِىْ حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التُّهْمَةِ لَالِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ.

ترجمہ

یہ فصل استعارہ کے طریقہ کو پہچاننے کے بیان میں ہے، جاننا چاہیے کہ استعارہ شریعت کے احکام میں دوطریقوں سے شائع ہے ان دونوں میں سے ایک طریقہ علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہے اور دوسرا طریقہ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہے، پس ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ استعارہ کی صحت کو طرفین سے ثابت کرتا ہے (یعنی علت اور حکم دونوں طرفوں سے) اور دوسرا طریقہ استعارہ کی صحت کو دوطرفوں میں سے صرف ایک طرف سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرع کے ساتھ (یعنی سبب بول کر حکم مراد لینا تو صحیح ہے مگر اس کا برعکس صحیح نہیں) **مثال الاول الخ** طریق اول کی مثال اس (آنے والے) قول میں ہے کہ جب کوئی شخص کہے اگر میں غلام کا مالک ہوجاؤں تو وہ آزاد ہے پس وہ شخص نصف غلام کا مالک ہوگیا اور اس کو فروخت کردیا پھر وہ شخص بقیہ دوسرے نصف کا مالک ہوگیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی ملکیت میں (ایک

ساتھ) پورا غلام جمع نہیں ہوا، اور اگر اس نے یہ کہا اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے پس اس نے نصف غلام خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خریدا تو نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔ **ولو عنى الخ** اور اگر وہ ملک سے شراء یا شراء سے ملک مراد لے تو بطریق مجاز اس کی نیت صحیح ہوگی (یعنی اِنْ مَلَکْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ کہہ کر اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ کی نیت کرے یا اس کے برعکس کی نیت کرے تو درست ہے) کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم اور معلول ہے پس علت اور معلول کے درمیان استعارہ دونوں طرف سے عام ہوگا مگر جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے بطور خاص فیصلہ کے سلسلہ میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے (بلکہ استعارہ تو طرفین سے صحیح ہے مگر بوجہ تہمت قاضی اس کی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا کہ واقعۃً اس نے ان اشتريتُ عبدًا فهو حرٌّ بول کر اِنْ مَلَکْتُ عبدًا فهو حرٌّ ہی کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت میں غلام آزاد نہ ہونا اس کے حق میں تخفیف اور فائدہ کی بات ہے)

تشریح: یہ فصل استعارہ کے طریقوں کو پہچاننے کے بیان میں ہے، اصولیین کے نزدیک مجاز اور استعارہ میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا لفظ کا معنیٔ غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ واتصال کی بناء پر استعمال ہونا مجاز بھی ہے اور استعارہ بھی، علاقہ واتصال کی دو صورتیں ہیں ۱ اتصال معنوی ۲ اتصال صوری۔

اتصال معنوی: وہ ہے کہ معنیٔ حقیقی اور مجازی میں تشبیہ کا علاقہ ہو جیسے بہادر مرد کو شیر کہہ دینا وصفِ شجاعت میں شرکت کی بناء پر، جیسے اردو کے شعر میں ہے:

بڑھتے تو کبھی صورتِ شمشیر نہ رکتے
غصے میں کسی طور سے وہ شیر نہ رکتے

شیر سے مراد بہادر مرد ہے یا جیسے بلید و بے وقوف شخص کو حمار (گدھا) کہہ دینا دونوں کے وصفِ حماقت میں شرکت کی بناء پر، یا جیسے سخت دل کو پتھر سے تشبیہ دینا جیسا اس شعر میں ہے

مہر کی تجھ سے توقع تھی ستمگر نکلا موم سمجھے تھے ترے دل کو سو پتھر نکلا

اتصال صوری: وہ ہے کہ معنیٔ حقیقی و مجازی میں مجاورت ہو گویا معنیٔ حقیقی و مجازی میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت ہو یا سبب ہو یا شرط ہو یا حال ہو جیسے **اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ** کے اندر غائط بول کر پاخانہ مراد ہے، غائط بمعنی پست زمین ہے اور پاخانہ کرنے والا بھی چونکہ پردہ کی وجہ سے پست زمین کو تلاش کرتا ہے تو اس مناسبتِ ذاتی کی بناء پر غائط کے مجازی معنی پاخانہ کے ہیں، یا جیسے سماء (بادل) بول کر بارش مراد لینا کہ بادل ظرف اور بارش مظروف ہے، اتصالِ صوری والا استعارہ احکام شرع میں دو طریقوں سے مستعمل ہے ۱ علت اور حکم کے درمیان اتصال کی وجہ سے ۲ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کی وجہ سے، انہیں دو قسموں کو مصنف نے اپنے الفاظ **انّ الاستعارةَ فی احکامِ الشرع مطردةٌ بطريقينِ** سے بیان کیا ہے۔

فائدہ: اہل بیان کے یہاں استعارہ مجاز کی قسم ہے کیونکہ مجاز کی اہل بیان کے نزدیک دو قسمیں ہیں ۱۔ مرسل ۲۔ مستعار یعنی علاقہ اگر تشبیہ کا ہے تو استعارہ ہے ورنہ مجاز مرسل اور مجاز مرسل کی چوبیس قسمیں ہیں، مصنف کتاب نے اتصال معنوی کا تو ذکر ہی نہیں چھیڑا اور اتصال صوری میں سے صرف دو قسموں کو بیان کیا ہے یعنی علت ومعلول کے درمیان استعارہ اور سبب ومسبب کے درمیان استعارہ، کیونکہ اکثر اختلافی مسائل کی بنیاد انہیں دو پر ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فی احکام الشرع کی قید لگائی ہے، مصنفؒ نے اتصالِ صوری کی اکثر اقسام کو ترک کر دیا لہٰذا اگر مکمل چوبیس قسموں کو دیکھنا چاہو تو اختیاری مطالعہ میں ملاحظہ فرمالیں۔

علت اور سبب کے درمیان فرق: علت وہ ہے جو حکم تک بلا واسطہ پہنچائے اور سبب وہ ہے جو علت کے واسطہ سے حکم تک پہنچائے جیسے مثلاً باندی کو خریدنا علت ہے ملک رقبہ کے حاصل ہونے کی پھر چونکہ ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ (حق مجامعت) بھی حاصل ہوگی تو یہی خریدنا سبب ہے حصول ملک متعہ کا بواسطہ ملک رقبہ کے، دوسرا فرق یہ ہے کہ علت معلول وحکم کو مستلزم ہوتی ہے نہ کہ سبب، یعنی سبب کے لئے مسبب کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے مستلزم حکم نہیں ہوتا، جبکہ علت کے لئے معلول کا ہونا ضروری ہے اَلعِلَّةُ مَایَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ وُجُوْدُ الشَّيْئِ والسببُ عبارةٌ عمّا یکونُ طریقا لِلْوُصُولِ اِلَی الْحُکْمِ.

فائدہ: سبب بول کر کبھی علت مراد لیتے ہیں مثلاً یوں کہنا کہ باندی کا خریدنا ملکِ رقبہ حاصل ہونے کا سبب ہے حالانکہ خریدنا ملکِ رقبہ کی علت ہے سبب نہیں، تو یہاں سبب بول کر علت مراد ہے لیکن اگر سبب کے بعد لفظِ محض کی قید ہو تو پھر اس سے مراد سبب ہی ہوگا نہ کہ علت اسی غرض سے مصنفؒ نے سبب کے بعد لفظِ محض کی قید بڑھائی ہے۔

نوٹ: ملک رقبہ یعنی نفس باندی کا مالک ہونا۔

ملک متعہ یعنی باندی سے تمتع اور لطف اندوزی کا استحقاق ہونا یعنی حق مجامعت۔

فالاول منهما الخ علت اور حکم کے درمیان استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے یعنی علت بول کر حکم مراد لینا، اور حکم بول کر علت مراد لینا دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں طرف سے استعارہ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معلول اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے لہٰذا علت محتاج الیہ ہوگئی، اور علت چونکہ شرع میں خود مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم کو ثابت کرنے کے لئے مشروع ہوتی ہے لہٰذا اس اعتبار سے وہ معلول کی محتاج ہوگئی، اور معلول اس کا محتاج الیہ ہوا، پس خلاصہ یہ ہوا کہ علت اور معلول دونوں ایک دوسرے کے محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی ہیں اور استعارہ میں اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کریں اور اس سے محتاج مراد ہو لہٰذا علت اور معلول میں سے جب ہر ایک محتاج الیہ ہے تو دونوں میں سے کسی بھی ایک کو بول کر دوسرا مراد لینا صحیح ہے اور سبب اور حکم کے درمیان استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے نہ کہ دونوں طرف سے، یعنی سبب بول کر حکم اور مسبب مراد تو لے سکتے ہیں لیکن حکم بول کر یعنی مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے کیونکہ مسبب ایک اثر ہے اور سبب اس کا موثر ہے اور اثر اپنے وجود میں موثر یعنی سبب کا محتاج ہے لہٰذا سبب محتاج

الیہ ہے اور استعارہ اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد ہو لہٰذا سبب بول کر مسبب تو مراد لے سکتے ہیں مگر مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے ہاں اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو پھر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست ہے جیسے قرآن میں ہے اِنِّی اَرَانِی اَعْصِرُ خَمْرًا یہاں مسبب یعنی خمر بول کر سبب یعنی انگور مراد ہے کیونکہ خمر انگور ہی کے ساتھ خاص ہے عندالاحناف، دوسری شرابوں کو خمر نہیں کہتے، ترجمہ، میں خود کو شراب یعنی انگور نچوڑتا ہوا دیکھ رہا ہوں۔

مِثَالُ الْاَوَّلُ الخ: علت وحکم کے درمیان استعارہ کی مثال: غلام وغیرہ کا خریدنا مالک ہونے کی علت ہے اور مالک ہونا معلول ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے اور مالک بننے سے عرف عام میں ملکیت کاملہ فی وقتِ واحدِ مراد ہوتی ہے یعنی پورا غلام ایک وقت کے اندر اس کی ملکیت میں موجود ہو، لہٰذا اس شخص نے نصف غلام خریدا تو نصف غلام کا مالک بنا اور خریدتے ہی اس کو فروخت کر دیا پھر اس غلام کے بقیہ ماندہ نصف آخر کو بھی خرید لیا اور مالک بن گیا تو مسئلہ یہ ہے کہ یہ نصف آخر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ پورا غلام ایک وقت میں اس کی ملکیت میں موجود و مجتمع نہیں ہوا، اس کے برخلاف اگر اس نے یہ کہا کہ اگر میں کسی غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے تو چونکہ عرف عام میں کسی غلام کے خریدنے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں ایک ساتھ موجود ہو بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ پورے غلام کو اس نے خرید لیا ہو گو متفرق طور سے ہی سہی لہٰذا اس شخص نے نصف غلام کو خریدا اور بیچ دیا پھر نصف آخر کو خریدا تو اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ پورے غلام کا خریدنا پایا گیا اور نصف آخر ہی صرف آزاد ہوگا کیونکہ نصف اول تو اس کی ملکیت میں ہے ہی نہیں، لہٰذا وہ اس کو آزاد کرنے پر قادر ہی نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے لَا عِتْقَ فِیْمَا لَا یَمْلِکُہُ ابْنُ آدَمَ (آدمی جس چیز کا مالک نہیں ہے اس میں عتق بھی نہیں ہوگا)

وَلَوْ عَنٰی الخ چونکہ علت اور معلول کے مابین طرفین سے استعارہ درست ہے تو اگر مَلَکْتُ (معلول) بول کر اشتریتُ (علت) مراد لیا یا اِشْتَرَیْتُ (علت) بول کر مَلَکْتُ (معلول) مراد لیا تو بطریقِ مجاز اس کی نیت صحیح اور درست ہوگی کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم اور معلول ہے اور آپ نے پڑھ لیا ہے کہ علت اور معلول میں طرفین سے استعارہ عام ہوتا ہے مگر جس شکل میں قائل کے حق میں کچھ تخفیف اور فائدہ ہو تو دیانۃً تو تصدیق ہوگی مگر قاضی کے یہاں فیصلہ کے اعتبار سے اس کی تصدیق نہیں ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ یہ جھوٹ بول رہا ہو مثلاً اِشْتَرَیْتُ بول کر مَلَکْتُ مراد لیتا ہے تو اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی بوجہ تہمت کے، نہ کہ اس اعتبار سے کہ استعارہ صحیح نہیں ہے بلکہ استعارہ تو اس جگہ بھی صحیح ہے کہ علت بول کر معلول مراد لے سکتا ہے مگر خرابی یہی ہے کہ وہ متہم بالکذب ہے، کیونکہ اِشْتَرَیْتُ بولنے کی شکل میں غلام کے نصف حصۂ آخر کی آزادی ضروری ہے جبکہ مَلَکْتُ بولنے کی شکل میں غلام کے نصف حصۂ آخر کی آزادی ثابت نہ ہوگی اور اس کی وجہ گذر چکی ہے کہ مَلَکْتُ بولنے کی شکل میں عرف عام میں پورا غلام ایک وقت میں اس کی ملکیت میں موجود ہونا مراد ہوتا ہے جبکہ اِشْتَرَیْتُ میں یہ شرط نہیں ہوتی لہٰذا اگر کسی نے اِشْتَرَیْتُ بولا اور پھر اس نے یہ کہا کہ میں نے تو علت بول کر معلول مراد لیا ہے یعنی میں نے اپنے کلام اِشْتَرَیْتُ سے مَلَکْتُ

مراد لیا ہے تو اگر چہ استعارہ اب بھی درست ہے مگر بوجہ تہمت، قضاءً اس کی تصدیق نہ ہوگی اور قاضی یہی حکم دے گا کہ غلام کا نصف آخر آزاد ہو چکا ہے کیونکہ اشتریتُ عبدًا فهو حرٌّ کا یہی تقاضہ ہے۔

اعتراض وجواب: مثالِ مذکور میں آپ نے ملک کو معلول اور شراء کو علت کہا ہے حالانکہ ملک تو بغیر اشتراء کے بھی حاصل ہو سکتی ہے مثلاً ہبہ وغیرہ کے ذریعہ، تو معلول بلا علت یعنی بغیر شراء کے پایا گیا فما الجواب۔

جواب یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی ایک معلول کی فقط ایک ہی علت ہو بلکہ ایک معلول کے وجود کے لئے مختلف علتیں ہو سکتی ہیں لہٰذا معلول کی نسبت ایسی شیٔ کی طرف کرنا کافی ہوگا جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے شراء ملک کی علت بن سکتی ہے، جیسے اہل عرب اشتریتُ الاثم حتی ضلَّ عقلي ، اثم بول کر شراب مراد لیتے ہیں حالانکہ اثم یعنی گناہ شراب کے ساتھ ہی خاص نہیں، لہٰذا معلول کے لئے ایسی شیٔ کا ذکر کرنا کافی ہے جو اس معلول کی علت بن سکتی ہو۔

فائدہ: استعارہ میں مشبہ کو مستعار لہ، اور مشبہ بہ کو مستعار منہ، اور وجہ شبہ کو وجہ جامع، اور جس لفظ کے ذریعہ استعارہ کرتے ہیں اس کو مستعار کہتے ہیں۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: مجازِ مرسل کی چوبیس قسموں کو یاد کرنے کے لئے یہ جملہ یاد کر لیا جائے، باتَ ضِحکُ زحمتُ مَعْ سِلحْ باؔء سے مراد بدلیت جیسے دم بول کر دیت مراد لینا الف سے مراد آلیت جیسے لسان بول کر تکلم مراد لینا تاؔء سے مراد تعریف بول کر تنکیر جیسے اخافُ ان یاکله الذئب میں الذئب بول کر ذئب مراد ہے، ضادؔ بول کر ضدیت جیسے بصیر، بولکر، اعمٰی، حاؔء بول کر حذف مضاف وحذف مضاف الیہ، کاف بول کر کل وجزء زاؔء بول کر زیادت جیسے لیس کمثلہ میں کاف زائدہ ہے، حاؔء بول کر حال ومحل، میمؔ بول کر مجاورت، تاؔء بول کر تنکیر وتعریف، میمؔ بول کر مطلق ومقید، ماکان ومایؤل عینؔ بول کر عام وخاص، سینؔ بول کر سبب ومسبب، لامؔ بول کر لازم وملزوم، حاؔء بول کر حذفِ مطلق۔

فائدہ: اگر ایک غلام کے دو مالک ہیں ان میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو دوسرے شریک کو دو اختیار ہیں اگر معتق مالدار ہے تو دوسرا شخص خواہ اپنا حصہ بھی آزاد کر دے خواہ معتق سے اپنے حصہ کا ضمان لے لے یا غلام سے سعایت کرائے، اور اگر معتق غریب ہے تو شریک آخر چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے سعایت کرائے یعنی غلام کمائی کر کے شریک آخر کے حصہ کے بقدر قیمت ادا کرے اور آزاد ہو جائے۔

فائدہ: اس موقع پر استعارہ کی چار قسمیں بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں، اس لئے ملاحظہ فرمائیں، استعارہ کی چار قسمیں ہیں ۱ استعارہ مصرحہ یعنی مشبہ بہ بول کر مشبہ مراد لینا جیسے اسدٌ فی الحمام، شیر غسل خانہ میں ہے، شیر مشبہ بہ بول کر آدمی مراد ہے ۲ استعارہ بالکنایہ یعنی مشبہ بول کر مشبہ بہ مراد لینا ۳ استعارہ تخییلیہ یعنی مشبہ مذکور کے لئے مشبہ بہ محذوف کے لازم کو ثابت کرنا ۴ استعارہ ترشیحیہ یعنی مشبہ بہ کے مناسبات کو ذکر کرنا جیسے تینوں استعاروں کی مثال یہ شعر ہے

وَاِذَا المنیۃُ انشبتْ اظفارَھا ۔۔۔ اَلْفَیْتَ کُلَّ تَمِیْمَۃٍ لا تنفعُ

اور جب موت اپنا ناخن چبھو دے گی تو ہر تعویذ کو تم بیکار پاؤ گے، منیۃ بمعنی موت کو درندہ سے تشبیہ دی ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور مشبہ یعنی موت کے لئے ناخن ثابت کرنا جو مشبہ بہ یعنی درندہ کے لوازمات وخصوصیات میں سے ہے استعارہ تخییلیہ ہے

اردو میں اسی طرح کا یہ مصرع ہے ۔ موت کے چنگل سے بچنا ہے محال، اور مشبہ بہ کے مناسب یعنی ناخن چبھونے (انشبت) کا ذکر کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے۔

اجراء: قوله اشتریتُ خاص وعام مشترک ومؤول میں سے خاص الفرد ہے، مطلق ومقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز میں سے حقیقت ہے، اور صریح ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِی اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ حَرَّرْتُكِ وَنَوٰی بِهِ الطَّلَاقَ يَصِحُّ لِاَنَّ التَّحْرِيْرَ بِحَقِيْقَتِهٖ يُوْجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَكَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِیْ هُوَ مُزِيْلٌ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ.

ترجمہ

اور طریقِ ثانی یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے **حَرَّرْتُكِ** کہے (میں نے تجھ کو آزاد کر دیا) اور اس سے طلاق کی نیت کرے تو اس کی یہ نیت اور مراد صحیح ہوگی اس لئے کہ تحریر اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطے سے ملکِ بضع کے زوال کو ثابت کرتا ہے پس وہ (تحریر) زوالِ ملکِ متعہ کے لئے سببِ محض ہو گیا پس جائز ہے کہ لفظِ **حَرَّرْتُكِ** کو اس طلاق سے استعارہ کیا جائے کہ جو ملکِ متعہ کو زائل کرنے والی ہو یعنی طلاق بائنہ سے۔

تشریح: اب یہاں سے مصنفؒ استعارہ کی دوسری قسم یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینے کی مثال پیش کر رہے ہیں، مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو **حَرَّرْتُكِ** کہے اور طلاق کی نیت کر لے تو اس کی یہ نیت کرنا صحیح ہے کیونکہ تحریر اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ملکِ بضعہ یعنی حقِ مجامعت کے زوال کا سبب ہے باندی کے حق میں، مگر درمیان میں ملکِ رقبہ واسطہ ہوگا لہٰذا تحریر ملکِ متعہ کے زوال کا سببِ محض بن گیا، اور ملکِ متعہ کا زوال اس کا مسبب ہوا اور طلاق سے بھی چونکہ ملکِ متعہ کا زوال ہوتا ہے لہٰذا سبب **حَرَّرْتُكِ** بول کر مسبب یعنی طلاق مراد لینا صحیح ہے، مصنفؒ نے اس بات کو اس طرح بیان کیا ہے **فجاء اَنْ يُسْتعارَ الخ** کہ لفظ **حَرَّرْتُكِ** کو اس طلاق سے استعارہ کرنا جائز ہے جو مزیلِ ملک متعہ ہو، لہٰذا شوہر کی آزاد عورت کو طلاقِ بائنہ واقع ہو جائے گی جو کہ ملکِ متعہ کو زائل کرنے والی ہے برخلاف اس کے کہ باندی کو **طلّقتُكِ** کہے جو کہ مسبب ہے اور مراد اس سے حَرَّرتکِ لے جو کہ سبب ہے تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہوتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے مگر سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں، بالفاظ دیگر مسبب محتاج اور لازم ہے اور اپنے موثر یعنی سبب کا اثر ہے اور سبب محتاج الیہ اور ملزوم ہے اور استعارہ کی اصل یہی ہے کہ محتاج الیہ اور ملزوم بول کر محتاج ولازم مراد ہو، الغرض سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی جگہ سبب تو ہو مگر مسبب نہ ہو جیسے عتق (آزادی) ملکِ متعہ کے زوال کا سبب ہے باندیوں میں اور ملکِ متعہ کا زوال مسبب ہے لہٰذا اگر

غلام کو انت حرٌ کہا تو یہاں عتق تو ہے یعنی سبب، مگر زوالِ ملک متعہ نہیں جو کہ مسبب ہے کیونکہ مردوں میں ملکِ متعہ وضعہ ہوتی ہی نہیں لہٰذا خلاصہ یہ ہوا کہ مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے مگر یہ جب ہے جبکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص نہ ہو اور اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہوگا جیسے اِنِّی اَرَانِی اَعْصِرُ خَمْرًا کہ خمر مسبب بول کر سبب یعنی انگور مراد ہے کیونکہ خمر انگور ہی کے ساتھ خاص ہے دوسری شرابوں کا نام عندالاحناف خمر نہیں ہے

فائدہ: مصنفؒ نے اپنی عبارت اذا قال لامرأتہ حَرَّرْتُكِ کے بعد نوی بہ الطلاق کی قید ذکر کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حَرَّرْتُکِ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب شوہر حَرَّرْتُكِ بول کر نکاح سے آزادی مراد لے یعنی طلاق کی نیت کرے کیونکہ اگر حَرَّرْتُكِ سے نکاح سے آزادی مراد نہ لی بلکہ خدمت وغیرہ سے چھٹکارا مراد لیا تو اب طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَلاَ يُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلاَقِ لَوَجَبَ اَنْ يَكُوْنَ الطَّلاَقُ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا كَصَرِيْحِ الطَّلاَقِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لاَ نَجْعَلُهٗ مَجَازًا عَنِ الطَّلاَقِ بَلْ عَنِ الْمُزِيْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَذٰلِكَ فِي الْبَائِنِ اِذِ الرَّجْعِيُّ لاَ يُزِيْلُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا.

ترجمہ

اور اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے (یعنی حررتُك سبب بول کر طلاق مسبب مراد لیا ہے) تو ضروری ہے کہ لفظ حَرَّرْتُكَ سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہو جیسا کہ صریح طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم تحریر کو محض طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو مزیلِ ملکِ متعہ ہو اور یہ کام (ازالۂ ملکِ متعہ) بائن طلاق میں ہوتا ہے (نہ کہ رجعی میں) کیونکہ طلاقِ رجعی ہمارے نزدیک (نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک) ملکِ متعہ کو زائل نہیں کرتی۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ابھی چند سطور قبل مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ حَرَّرْتُكَ بول کر طلاق کی نیت کرنا صحیح ہے لہٰذا جب لفظِ حَرَّرْتُكِ طلاق سے استعارہ اور مجاز ہے یعنی حَرَّرْتُكِ بول کر طلاق مراد ہے تو طلاق تو لفظ صریح ہے اور اس سے طلاقِ رجعی پڑتی ہے تو حَرَّرْتُكِ سے بھی طلاق رجعی ہی پڑنی چاہیے حالانکہ حَرَّرْتُكِ سے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی بلکہ بائنہ ہوتی ہے بالفاظ دیگر حَرَّرْتُكِ قائم مقام طَلَّقْتُكِ کے ہے اور اصل اور قائم مقام کا حکم ایک جیسا ہوتا ہے تو حَرَّرْتُكِ سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ حَرَّرْتُكِ کو لفظ طلاق سے مجاز نہیں بناتے کہ طلاق رجعی واقع ہو بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو مزیلِ ملکِ متعہ ہو اور مزیلِ ملکِ متعہ احناف کے نزدیک طلاق بائنہ ہوتی ہے نہ کہ طلاق رجعی لہٰذا حَرَّرْتُكِ سے طلاق بائنہ واقع ہوگی نہ کہ رجعی، بالفاظ دیگر لفظ حَرَّرْتُكِ کا مسبب طلاق صریح نہیں کہ اس سے طلاق

رجعی واقع ہو بلکہ اس کا مسبب وہ ہے جو مُزیلِ ملکِ متعہ ہو اور ظاہر ہے کہ مُزیلِ ملکِ متعہ طلاق بائنہ ہے نہ کہ رجعی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاقِ رجعی بھی مُزیلِ ملکِ متعہ ہوتی ہے یہاں تک کہ رجوع بالقول کرلے بغیر جدید نکاح کے۔

وَلَوْ قَالَ لِاَمَتِهٖ طَلَّقْتُكِ وَنَوٰى بِهِ التَّحْرِيْرَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْاَصْلَ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ وَاَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْاَصْلُ.

ترجمہ

اور اگر کسی نے اپنی باندی سے طلقتک کہا اور اس سے اس کو آزاد کرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ فرع یعنی مسبب کا ثابت ہونا تو جائز ہے، بہر حال فرع یعنی مسبب تو اس کے ساتھ اصل یعنی سبب کا ثابت ہونا جائز نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت کا خلاصہ احقر نے ماقبل میں بیان کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب تو مراد لیا جا سکتا ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جا سکتا چنانچہ ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے کہ حَرَّرْتُكِ بول کر مجازاً طَلَّقْتُكِ تو مراد ہو سکتا ہے مگر طَلَّقْتُكِ جو مسبب ہے اس کو بول کر حَرَّرْتُكِ جو سبب ہے مراد نہیں لیا جا سکتا لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی باندی کو طَلَّقْتُكِ کہہ کر حَرَّرْتُكِ مراد لے تو صحیح نہیں ہوگا، اور باندی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ فرع یعنی مسبب کا ثابت ہونا تو صحیح ہے مگر فرع یعنی مسبب کے ساتھ اصل یعنی سبب ثابت ہو جائے درست نہیں ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ لِاَنَّ الْهِبَةَ بِحَقِيْقَتِهَا تُوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يُوْجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِي الْاِمَاءِ فَكَانَتِ الْهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ يُّسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذٰلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتّٰى لَا يَنْعَقِدَ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ سبب کا استعارہ مسبب کے ساتھ درست ہے) پر ہم کہتے ہیں کہ لفظِ ہبہ اور تملیک اور بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا اس لئے کہ ہبہ اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ملکِ رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملکِ رقبہ باندیوں میں ملکِ متعہ کو ثابت کرتی ہے تو ہبہ ثبوتِ ملکِ متعہ کے لئے سببِ محض ہوگا چنانچہ جائز ہے کہ ہبہ کا، نکاح سے استعارہ کیا جائے (یعنی ہبہ بول کر مجازاً نکاح منعقد کیا جائے) اور ایسے ہی لفظِ تملیک اور بیع ہے (کہ ان دونوں کا، نکاح سے استعارہ جائز ہے) اور اس کا برعکس نہیں ہے حتی کہ بیع اور ہبہ لفظِ نکاح سے منعقد نہ ہوں گے۔

تشریح: اسی سابقہ اصل اور ضابطہ پر کہ سبب بول کر مسبب مراد لے سکتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ لفظِ ہبہ (وهبْتُ نَفسِي لك) اور تملیک (مَلَّكْتُ نفسي لك) اور بیع (بِعْتُ نَفْسِي لك) سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے مثلاً کوئی

عورت کسی سے دو گواہوں کی موجودگی میں کہے وَهَبْتُ نفسي لك اور وہ شخص قبِلْتُ کہہ دے تو نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ان مذکورہ الفاظ سے ملکِ رقبہ حاصل ہو جاتی ہے یعنی آدمی شئ کا مالک بن جاتا ہے اور ملکِ رقبہ کے واسطے سے باندیوں کے اندر ملکِ متعہ حاصل ہوتی ہے اور نکاح سے بھی یہی معنی مقصود ہیں یعنی ملکِ متعہ کا حصول، تو ہبہ، تملیک اور بیع حصولِ ملکِ متعہ کے لئے سببِ محض ہیں لہٰذا ان الفاظ کے ذریعہ سے نکاح منعقد ہو جائے گا برخلاف مسبب بول کر سبب مراد لینے کے، یعنی نکاح بول کر بیع، ہبہ، تملیک مراد نہیں ہو سکتی، لہٰذا کسی غلام کو خریدتے وقت آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس غلام کا مجھ سے نکاح کر دو یعنی بیچ دو، کیونکہ فرع یعنی مسبب کا استعارہ اصل یعنی سبب کے ساتھ درست نہیں ہوتا **کما مَرَّ سابقاً۔**

ثُمَّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُوْنُ المَحَلُّ مُتَعَيَّنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى النِّيَّةِ.

ترجمہ

پھر ہر اس جگہ میں کہ (وہاں) مجاز کی کسی قسم کیلئے محل متعین ہو تو اس محل میں نیت کی طرف احتیاج اور ضرورت نہیں ہوگی

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس جگہ معنیٔ حقیقی مراد لینا درست نہ ہوں بلکہ معنیٔ مجازی ہی مراد لئے جا سکتے ہوں تو وہاں معنیٔ مجازی مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ نیت تو دو یا چند معانی میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے ہوتی ہے، تو جس جگہ محل معنیٔ واحد کے لئے متعین ہو تو وہاں نیت کی ضرورت ہی نہیں ہے مثلاً کسی اجنبیہ آزاد عورت سے کہا مَلِّكِيْنِي نَفْسَكِ (تو اپنے نفس کا مجھ کو مالک بنا دے) اس عورت نے مَلَّكْتُكَ نَفْسِي کہہ دیا (میں نے تجھ کو اپنے نفس کا مالک بنا دیا) تو یہاں مَلَّكْتُ کے معنیٔ حقیقی یعنی ملکِ رقبہ (ذات کا مالک ہونا) تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عورت آزاد ہے لہٰذا بلا نیت کے مجازی معنی (ملکِ متعہ) ثابت ہو جائیں گے یعنی نکاح منعقد ہو جائے گا اسی طرح ہبہ سے بھی نکاح منعقد ہو جائے گا یعنی اگر آزاد عورت یہ کہے وهبتُكَ نفسي تو نکاح منعقد ہو جائے گا البتہ الفاظ کنائی مثلاً کوئی شخص اپنی عورت سے انتِ حُرَّةٌ کہہ دے تو چونکہ اس میں متعدد احتمالات ہیں اس لئے نیت کرنی پڑے گی کہ تو نکاح سے آزاد ہے، یا خدمت سے۔

لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ اِمْكَانُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ فِي صُوْرَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَعَ اَنَّ تَمْلِيْكَ الْحُرَّةِ بِالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ مَحَالٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذٰلِكَ مُمْكِنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِاَنْ ارْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِيَتْ وَصَارَ هٰذَا نَظِيْرُ مَسِّ السَّمَاءِ وَاَخَوَاتِهٖ.

ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبینؒ کے نزدیک مجازی معنی صحیح ہونے کے لئے حقیقی معنی کا ممکن العمل ہونا شرط

ہے تو لفظِ ہبہ سے نکاح مراد لینے کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا (یعنی عورت کے **وھبتُ نفسی** کہنے سے نکاح کیونکر مراد ہوگا) باوجودیکہ بیع اور ہبہ سے حرہ کی تملیک محال ہے (یعنی آزاد عورت کو فروخت کرنا یا اس کو ہبہ کرنا محال ہے لہٰذا جب حقیقی معنی ممکن العمل نہیں ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کر کے بیع اور ہبہ سے نکاح منعقد نہ ہونا چاہئے) اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہ **(تملیكُ الحُرَّةِ بالبیع والھبة)** فی الجملہ ممکن ہے بایں طور کہ وہ حرہ مرتد ہو کر دار الحرب میں لاحق ہو جائے اور پھر قید کر لی جائے (چنانچہ اب یہ مملوکہ ہوگئی اور دریں صورت اس کے نفس کی بیع اور ہبہ درست ہے) اور یہ آسمان کو چھونے اور اس کے مثل دیگر مسائل کی طرح ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ صاحبینؒ کے مسلک پر ایک اعتراض کی وضاحت کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے شرط یہ ہے کہ حقیقی معنی ممکن العمل ہوں حالانکہ لفظِ ہبہ، اور بیع (کہ جن کے حقیقی معنی رقبہ اور ذات کا مالک ہونا ہے) آزاد عورت کا اپنے متعلق بولنا صحیح نہیں ہے کیونکہ آزاد عورت کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ کسی کو اپنی ذات کا مالک بنا دے لہٰذا جب یہاں ہبہ اور بیع کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو آزاد عورت کے اس قول سے یعنی **وھبتُك نفسی** اور **بعتُك نفسی** میں ہبہ اور بیع سے بطور مجاز نکاح مراد لینا بھی صحیح نہ ہونا چاہیے بلکہ کلام لغو ہو جانا چاہیے کیونکہ نکاح میں شوہر منکوحہ کی ذات کا مالک نہیں ہوتا ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک ہبہ اور تملیک اور بیع سے مجازاً نکاح منعقد ہو جاتا ہے یعنی اگر کوئی حرہ عورت کسی مرد کو یہ کہے **وَھَبْتُكَ نفسی** یا **بِعْتُكَ نفسی** اور مرد اس کے جواب میں **قَبِلْتُ** کہہ دے تو یہاں عورت کے قول میں ہبہ اور بیع سے مجازاً نکاح مراد ہوگا اور وہ عورت اس شخص کی بیوی بن جائے گی تو آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی معنی یعنی لفظ ہبہ اور بیع سے کسی آدمی کے لئے آزاد عورت کا مالک ہونا، اور اس آزاد عورت کا مملوکہ بن جانا کسی نہ کسی صورت میں ممکن ہے مثلاً فرض کرو کہ یہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے اور پھر میدانِ جہاد سے پکڑی جائے اور مسلمانوں نے اس کو قید کر کے مملوکہ بنا لیا ہو تو اب بیع اور ہبہ کے ذریعہ اس کا مالک بنانا جائز ہے کیونکہ یہ عورت جو اصلاً آزاد ہے اس وقت باندی کے درجہ میں ہے اس لئے کہ جو حربی مرد و عورت، مسلمانوں کے قیدی بن جاتے ہیں ان کی حیثیت غلام اور باندی جیسی ہوتی ہے لہٰذا اس طرح کے امکانات کا ہونا مجازی معنی مراد لینے کے لئے کافی ہے جس طرح اگر کوئی قسم کھائے کہ میں آسمان کو چھوؤں گا یا اس کے اخوات یعنی اسی جیسے جملے بولے مثلاً یہ قسم کھائے کہ میں پتھر کا سونا بناؤں گا، یا ہوا میں اڑوں گا وغیرہ وغیرہ، تو اگرچہ حانث ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قسم کھانے والا اپنی قسم کو پورا کرنے پر قادر ہو اور پھر کسی وجہ سے قسم پوری نہ کر سکا ہو تو کفارہ دینا پڑتا ہے حالانکہ بظاہر یہاں یہ حالف آسمان کو چھونے پر اور پتھر کو سونا بنانے پر اور ہوا میں اڑنے پر قادر نہیں ہے مگر چونکہ بطور کرامت کے یہ ممکن ہے کہ وہ آسمان کو چھو دے، اور پتھر کو سونا بنا دے، اور ہوا پر اڑنے لگے، لہٰذا حالف کو قسم پوری نہ کرنے کی شکل میں کفارہ ادا کرنا پڑے گا، اور وہ حالف حانث ہو جائے گا اسی طرح حرہ کے حق میں ہبہ اور بیع کے حقیقی معنی کا وجود بھی ممکن ہے، کیونکہ اس کے مقید ہونے کے بعد اس کی ذات کا مالک

ہونا فی الجملہ ممکن ہے لہذا جب حقیقی معنی ممکن العمل ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہوگی اور اس کے وهبتُك نفسي اور بعتُك نفسي کہنے سے مجازاً نکاح مراد لے لیا جائے گا، فاندفع الاعتراض وسکت المعترض۔

النحو واللغة: لَحِقَتْ (س) لاحق ہونا، آملنا سَبَيْتَ (ض) سَبْيًا دشمن کو قید کرنا۔

فَصْلٌ فِي الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ الصَّرِيْحُ لَفْظٌ يَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا كَقَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَاَمْثَالِهٖ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ اِخْبَارٍ اَوْ نَعْتٍ اَوْ نِدَاءٍ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ يَسْتَغْنِيْ عَنِ النِّيَّةِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُكِ اَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ اَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَنْتَ حُرٌّ اَوْ حَرَّرْتُكَ اَوْ يَا حُرُّ.

ترجمہ

یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے، صریح وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو جیسے قائل کا قول بِعْتُ (میں نے بیچا) اور اشتریتُ (میں نے خریدا) اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے مثل (مثلاً نَكَحْتُ، طَلَّقْتُ وغیرہ) وحكمهٗ الخ اور صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے جس طریقے سے بھی ہو، یعنی اخبار کے ذریعہ سے، یا نعت کے ذریعہ سے، یا نداء کے ذریعہ سے، اور صریح کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے بے نیاز ہوتا ہے وعلٰى هٰذا الخ اور اسی بناء پر (کہ صریح ظاہر المراد ہونے کی وجہ سے نیت سے بے نیاز ہوتا ہے اور اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انتِ طالقٌ یا طَلَّقْتُكِ یا یا طالقُ کہہ دے تو (بہر صورت) طلاق واقع ہو جائے گی، اس شوہر نے اپنے اس قول سے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو وكذا لو قال الخ اور اسی طرح اگر کوئی اپنے غلام سے انت حرٌّ یا حَرَّرْتُكَ یا یا حُرُّ کہے (تو بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا)

تشریح: یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے، صریح ایسا لفظ ہے جس کی مراد بالکل ظاہر ہو کہ لفظ بولتے ہی اس کی مراد ذہن میں آجائے جیسے بِعْتُ بیچنے کے معنی میں، اشتریتُ خریدنے کے معنی میں، طَلَّقْتُ طلاق کے معنی میں اور وَهَبْتُ ہبہ کے معنی میں صریح ہیں۔

صریح کا حکم: صریح کے دو حکم ہیں ۱ اسکے معنی پر عمل کرنا واجب ہے گو معنی کا ثبوت جس طریقے سے بھی ہو، خبر کے ذریعہ، یا صفت کے ذریعہ، یا نداء کے ذریعہ ۲ اس میں نیت کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ نیت کی ضرورت تو وہاں پڑتی ہے جہاں چند احتمالات ہوں جبکہ صریح کی مراد بسبب کثرتِ استعمال، واضح اور متعین ہوتی ہے گویا خود لفظ، معنی کے قائم مقام ہے لہذا اگر کوئی شخص سبحان اللہ، یا الحمد للہ، یا بسم اللہ کہنا چاہتا تھا مگر بجائے اس کے اس کی زبان سے امرأتی طالقٌ یا اَنتِ طَالِقٌ نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی گو اس کی نیت طلاق دینے کی نہ تھی۔

وعلی ھذا قلنا الخ اور اس ضابطہ پر کہ چونکہ صریح ظاہر المراد اور نیت سے بے نیاز ہوتا ہے اور اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو انتِ طالقٌ کہہ دے، بصورتِ صفت ای انتِ امرأۃٌ طالقٌ یا طلّقتُکِ کہہ دے بصورتِ خبر، یا یا طالقُ ویا مطلقۃُ کہہ دے بصورتِ ندا، تو بہر سہ صورت طلاق واقع ہو جائے گی خواہ نیتِ طلاق ہو یا نہ ہو لہٰذا اگر کوئی شخص انت طالقٌ کہنے کے بعد یہ کہے کہ میری مراد عورت کو اپنے نکاح سے آزاد کرنا نہ تھا بلکہ خدمت و دیگر امور سے خلاصی کی نیت تھی تو دیانۃً فیمابینہ وبین اللہ تو تصدیق ہوگی مگر قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ صریح الفاظ نیت کے محتاج نہیں ہوتے اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا انت حرٌّ بشکلِ صفت یا حرّرتُک بشکلِ جملہ خبریہ یا یاحرّ بصورتِ نداء تو بہر سہ صورت غلام آزاد ہو جائے گا خواہ آزادی کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: صَرُحَ صراحۃً (ک) واضح ہونا صفت صریحٌ (ج) صُرحاءُ مؤنث صریحۃٌ اور مصنفؒ نے صریح اور کنایہ کو ایک فصل میں اسلئے جمع کیا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نام دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے رکھا گیا ہے یعنی صریح کو صریح کنایہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں اور کنایہ کو کنایہ صریح کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں

صریح اور ظاہر اور نص اور مفسر وغیرہ میں فرق: صریح کے اندر ظہور اور وضوح کثرتِ استعمال کی بناء پر ہوتا ہے اور ظاہر میں ظہور نفسِ کلام کی وجہ سے ہوتا ہے کہ اہلِ لسان سننے سے ہی اس کی مراد سمجھ لیتے ہیں اور نص کے اندر ظہور سوق کلام کی وجہ سے ہوتا ہے اور مفسر میں ظہور متکلم کے بیان سے اور عدم احتمال نسخ کی وجہ سے ہوتا ہے کہ شارع کی وفات کے بعد اس میں نسخ کا احتمال نہیں رہتا، واضح رہے کہ صریح ان اقسام مذکورہ کا قسیم نہیں ہے بلکہ ان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے گویا صریح وہ ہے کہ اس کی مراد میں ظہور تام ہو خواہ وہ ظاہر ہو یا نص ہو یا مفسر ہو یا محکم ہو اسی طرح صریح حقیقت ومجاز کا بھی قسیم نہیں ہے لہٰذا حقیقت مستعملہ صریح کے درجہ میں ہے اور حقیقت مہجورہ کنایہ کے درجہ میں ہے اور مجاز متعارف صریح کے درجہ میں ہے، اور متعارف ہونے سے پہلے وہ کنایہ کے درجہ میں ہے، کنایہ کے اندر بھی ظہور ہوتا ہے مگر قرینہ کے ذریعہ اور خفی وغیرہ کے اندر ظہور طلب وتامل کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اعتراض وجواب: جب صریح میں کوئی تاویل اور نیت کی گنجائش نہیں ہوتی تو اگر کوئی شخص قاضی کے پاس جاکر زنا کا اقرار کرے تو قاضی کہتا ہے کہ تو نے بوسہ لیا ہوگا یا صرف چھیڑ چھاڑ کی ہوگی وغیرہ تو دیکھئے یہ صریح میں تاویل پائی گئی، فما الجواب

(۱) یہ تاویل نہیں ہے بلکہ تعلیمِ انکار ہے اور یہ جب ہوتی ہے جب جرم کا مکمل ثبوت نہ ہو بلکہ تردد ہو کیونکہ شکوک وشبہات اور تردد سے حدود زائل ہو جاتی ہیں، الحدود تندری بالشبہات۔

اجراء قولہ انتِ طالقٌ لفظ طلاق باعتبار استعمال صریح وکنایہ اور حقیقت ومجاز میں سے صریح ہے اور حقیقت ہے اور باعتبارِ وضع خاص وعام مشترک ومؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں اور مطلق ومقید میں سے مطلق ہے۔

وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّیَمُّمَ یُفِیْدُ الطَّھَارَۃَ لِاَنَّ قَوْلَہٗ تَعَالٰی وَلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَھِّرَکُمْ صَرِیْحٌ فِیْ

حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ بِهٖ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيْهِ قَوْلَانِ اَحَدُهَا اَنَّهٗ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ وَالْاٰخَرُ اَنَّهٗ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ.

ترجمہ

اور اسی بناء پر (کہ صریح ظاہر المراد ہوتا ہے اور جس طریقے سے بھی ہو اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے) ہم نے کہا کہ تیمم طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول **ولکن یرید لیطھر کم** تیمم کے ذریعہ حصولِ طہارت میں صریح ہے اور امام شافعیؒ کے تیمم کے بارے میں دو قول ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ تیمم طہارتِ ضروریہ ہے (یعنی بوقتِ ضرورت اور مجبوری تیمم کو طہارت مان لیا گیا ہے) اور دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت نہیں ہے بلکہ وہ حدث کو چھپانے والا ہے۔ (یعنی طہارتِ مطلقہ نہیں ہے)

تشریح: **وعلیٰ ھذا الخ ای علیٰ اَنَّ الصریح ظاھرُ المراد ویثبتُ معناہ بایِّ طریقٍ کانَ** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صریح کی مراد چونکہ ظاہر ہوتی ہے اور وہ اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے یعنی إخبار، نعت، ندا وغیرہ کے ذریعہ، لہٰذا تیمم کے متعلق قول باری تعالیٰ **فتیمموا صعیدًا طیبًا فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ ما یرید اللّٰہ لیجعل علیکم مِنْ حرجٍ ولکن یریدُ لیطھرَکم** میں **لیطھر کم** صراحتاً دلالت کرتا ہے کہ تیمم سے طہارت حاصل ہو جائے گی گویا لفظ **لیطھر کم** حصولِ طہارت میں صریح ہے کیونکہ تطہیر کا لفظ جو لفظ **لیطھر کم** سے مستفاد ہے وہ ازالۂ نجاست اور اثباتِ طہارت کے لئے ہی استعمال کیا جاتا ہے، لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک تیمم سے طہارت مطلقہ حاصل ہوگی اور تیمم وضو کا بدل مطلق ہوگا یعنی جس طرح سے وضو سے مکمل طہارت حاصل ہوتی ہے اسی طرح تیمم سے بھی مطلق طہارت حاصل ہوگی لہٰذا ایک تیمم سے متعدد فرض نماز پڑھی جاسکتی ہیں جبکہ امام شافعیؒ کے تیمم کے بارے میں دو قول ہیں ۱ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور وہ وضو کا بدل ضروری ہے یعنی بوجہ مجبوری اور ضرورت تیمم کو طہارت مان لیا گیا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مٹی بالطبع آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں ہے تو جب ضرورت ختم ہو جائے گی تو یہ طہارت بھی جاتی رہے گی ۲ تیمم ساترِ حدث ہے نہ کہ رافعِ حدث یعنی تیمم کے ذریعہ طہارت حاصل ہوتی ہی نہیں بلکہ یہ حدث کو چھپالیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر متیمم کو پانی نظر آجائے تو حدث سابق لوٹ آتا ہے اور تیمم ٹوٹ جاتا ہے جبکہ پانی کو دیکھنا نجس نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اگر تیمم طہارت مطلقہ ہوتا اور حدث ختم ہو چکا ہوتا تو پھر لوٹ کر کیسے آتا؟ معلوم ہوا کہ تیمم کے باوجود بھی حدث باقی ہے مگر بوجہ مجبوری اور ضرورت، تیمم کے ذریعہ نماز وغیرہ کو جائز رکھا گیا ہے جیسا کہ استحاضہ کی صورت میں، امام صاحبؒ کے نزدیک تیمم کے مطلق طہارت ہونے پر نص صراحتاً دلالت کر رہی ہے **ولکن یرید لیطھر کم** اور حدیث شریف ہے **الصعیدُ الطیّبُ وضوءُ المسلمِ ولو اِلیٰ عشر سنین مالم یجدِ الماءَ**، ایک دوسری حدیث میں ہے **التیممُ وضوءُ المسلمِ ولو اِلیٰ عشر حجج مالم یجدِ الماءَ او یحدث** (حجج جمع حجۃ بمعنی سال) ایک اور حدیث ہے **قال النبیُّ جُعِلَتْ لِی الارضُ**

مسجدًا وطهورًا (بدائع الصنائع) ایک اور حدیث ہے التراب طَهُورُ المسلم مالم يجدِ الماءَ اَوْ يُحدِثْ ان احادیث شریفہ کے اندر تیمّم کو وضو قرار دیا گیا ہے اور وضو مُزیلِ نجاست ہوتا ہے لہٰذا تیمّم سے بھی وضو کی طرح مطلق طہارت حاصل ہوگی، رہا پانی کو دیکھ کر حدث کا لوٹنا تو چونکہ تیمّم کے جائز ہونے اور باقی رہنے کی ایک شرط یہ ہے کہ آدمی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو جب متیمم پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے تو چونکہ شرط فوت ہوگئی اس لئے تیمّم بھی ٹوٹ جائے گا اور اگر متیمم صرف پانی کو دیکھے اور اس کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمّم علی حالہ باقی رہے گا ٹوٹے گا نہیں لہٰذا تیمّم کے صحیح ہونے کے لئے ابتداءً اور بقاءً پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا ہے۔

وَعَلٰى هٰذا يُخَرَّجُ الْمَسَائِلُ علٰى مَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهٖ قَبْلَ الْوَقْتِ وَاَدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بتيمُّمٍ وَاحِدٍ وَاِمَامَةِ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِيْنَ وَجَوَازِهٖ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلَفِ النَّفْسِ اَوِ الْعُضْوِ بِالْوُضُوْءِ وَجَوَازِهٖ لِلْعِيْدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازِهٖ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ.

ترجمہ

اور اس اختلافِ مذکور (کہ تیمّم ہمارے نزدیک طہارتِ مطلقہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہارتِ ضروریہ ہے) کی بناء پر دونوں مذہبوں کے مطابق مسائل کا استخراج کیا جائے گا یعنی وقت سے پہلے تیمّم کا جائز ہونا اور ایک تیمّم سے دو فرض نمازوں کی ادائیگی کا جائز ہونا اور باوضو لوگوں کے لئے تیمّم کرنے والے کی امامت کا جائز ہونا اور وضو کے ذریعہ کسی عضو یا مکمل نفس کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر تیمّم کا جائز ہونا اور عید اور جنازہ کے لئے تیمّم کا جائز ہونا اور طہارت کی نیت سے تیمّم کا جائز ہونا۔

تشریح: وعلٰى هٰذا الخ اَیْ علٰى هٰذا الاختلاف المذكور مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی اختلاف مذکور کی بناء پر چند مسائل میں اختلاف پیدا ہوگا یعنی ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ اختلاف تھا کہ تیمّم ہمارے نزدیک طہارتِ مطلقہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہارتِ ضروریہ ہے چنانچہ اس اختلاف کی بناء پر چند مسائل کی تخریج کی جاتی ہے، ۱؎ مِن جوازِهٖ قبل الوقت الخ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقت سے پہلے تیمّم کرنا جائز ہے کیونکہ تیمّم وضو کا بدل مطلق ہے تو جس طرح وضو وقت سے پہلے جائز ہے اسی طرح تیمّم بھی وقت سے پہلے جائز ہے برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ تیمّم کو وضو کا بدل ضروری مانتے ہیں یعنی بوقت ضرورت تیمّم جائز ہے اور وقت سے پہلے چونکہ تیمّم کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا وقت سے پہلے تیمّم جائز نہ ہوگا ۲؎ وَاَدَاءِ الفرضينِ الخ امام صاحبؒ کے نزدیک ایک تیمّم سے جتنی چاہیں فرض نماز اور نوافل ادا کریں جائز ہے یعنی جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض کی ادائیگی ہو سکتی ہے اسی طرح ایک تیمّم سے بھی متعدد فرائض کی ادائیگی ہو سکتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تیمّم سے صرف ایک فرض نماز کی ادائیگی ہو سکتی ہے نہ کہ زائد کی کیونکہ ایک فرض کی ادائیگی سے ضرورت پوری ہوگئی اور دوسری فرض نماز کو ادا کرنے کی

ضرورت نئی ضرورت ہے اس لئے دوسرا فرض ادا کرنے کے لئے دوسرا تیمّم کرنا پڑے گا، رہے نوافل تو وہ فرائض کے تابع ہیں ۳ وامامة المتیمم امام صاحبؒ کے نزدیک تیمّم کرنے والے کی امامت وضو کر کے نماز پڑھنے والے مقتدیوں کے لئے جائز ہے کیونکہ تیمّم وضو کا بدلِ مطلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ امام کی حالت مقتدیوں کی حالت سے قوی اور اعلیٰ ہونی چاہیے جبکہ تیمّم طہارت ضروریہ ہے اور وضو طہارت اصلیہ، اور ظاہر ہے کہ طہارتِ ضروریہ وعارضیہ بنسبت طہارتِ اصلیہ کے ضعیف ہے (تفصیل دیکھئے بدائع الصنائع ص ۱۸۶، ج ۱) ۴ وجوازہ الخ امام صاحبؒ کے نزدیک وضو سے جان کی ہلاکت اور عضو کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر محض مرض میں اضافہ ہونے کے ڈر سے تیمّم کرنا جائز ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمّم اس وقت کر سکتے ہیں جبکہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو یا عضو کے تلف ہونے کا ڈر ہو کیونکہ اس سے کم میں ضرورت متحقق ہی نہیں ہے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر مرض کے بڑھنے کا خوف ہو تو تیمّم جائز ہے کیونکہ مرض کا بڑھنا سببِ موت ہے اور موت کا خوف اور سببِ موت کا خوف دونوں ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں نیز مرض بڑھنے کے امکان کے وقت روزہ افطار کرنا اور نماز بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے تو جب مرض کا بڑھنا رکن کو ساقط کر سکتا ہے (مثلاً قیام فی الصلوٰۃ کو) تو وضو کو بدرجہ اولیٰ ساقط کر سکتا ہے جو صرف نماز کے لئے شرط ہے نہ کہ رکن ۵ وجوازہ للعید الخ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر نمازِ عید یعنی عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نماز کے فوت ہونے کا خطرہ ہو کہ اگر وضو کرے گا تو سورج غروب ہو جائے گا اور نماز کا وقت ہی جاتا رہے گا یا امام نماز پڑھا کر فارغ ہو جائے گا تو اس صورت میں تیمّم کر کے نماز میں شامل ہو جائے لیکن اگر نمازِ عید مختلف مسجدوں میں ادا کی جاتی ہو اور کسی ایک خاص مسجد میں نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو اب تیمّم نہیں کرے گا بلکہ وضو کر کے دوسری مسجد میں نماز پڑھ لے، اسی طرح اگر نمازِ جنازہ کے فوت ہونے کا ڈر ہو تو بجائے وضو کے تیمّم کرلے اور جلدی سے نماز میں شامل ہو جائے اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ان نمازوں کی قضا ممکن ہے اس لئے تیمّم جائز نہ ہو گا نیز امام شافعیؒ کے یہاں نمازِ عید سنت ہے، مگر امام صاحبؒ کے نزدیک نہ نمازِ عید کی قضاء ہے اور نہ نماز جنازہ کی، اِلاّ یہ کہ نماز جنازہ بلا اجازت ولی پڑھ لی گئی ہو اور پھر ولی بعد میں حاضر ہوا ہو تو ولی نماز کا اعادہ کرلے۔ (بدائع ص ۴۷، ج ۲) ۶ وجوازہ بنیّة الطھارة الخ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ تیمّم طہارت ہے اس لئے تیمّم کرتے وقت طہارت کی نیت کرنا جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق تو تیمّم طہارت ہے ہی نہیں، اور ایک قول کے مطابق طہارت تو ہے مگر بوجہ مجبوری وضرورت، تو ان کے نزدیک تیمّم کرتے وقت طہارت کی نیت جائز نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ نماز کی نیت کرے یعنی صرف یہ نیت کرے کہ میں یہ تیمّم برائے نماز کر رہا ہوں کیونکہ ضرورت اسی کے لئے متحقق ہوئی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کے لئے، اسی لئے امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نفل نماز کے لئے تیمّم کیا تو اس تیمّم سے فرض پڑھنا جائز نہیں ہو گا۔ (بدائع ص ۸۰)

اختیاری مطالعہ

اگر کسی آدمی نے مطلق طہارت کی نیت سے تیمّم کیا یا نماز جائز ہونے کی نیت سے تیمّم کیا تو اس کے لئے ہر وہ کام کرنا جائز ہے

جو بغیر طہارت کے نہ ہوتا ہو مثلاً نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت، قرآن چھونا وغیرہ کیونکہ جب اس تیمم سے نماز پڑھنا جائز ہے تو جس چیز کا درجہ نماز سے کم ہے یا جو نماز ہی کا جز ہے اس کا کرنا اس تیمم سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور اگر کسی نے نماز جنازہ کے لئے یا سجدۂ تلاوت کے لئے یا قرأت قرآن کے لئے تیمم کیا تو اس کے لئے اس تیمم سے تمام نمازیں پڑھنا درست ہے کیونکہ ان میں سے تمام چیزیں عبادت مقصودہ ہیں اور اجزاء صلوٰۃ کی جنس سے ہیں لیکن اگر کسی نے دخولِ مسجد یا صرف قرآن چھونے کے لئے تیمم کیا تو اس تیمم سے نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں نہ عبادتِ مقصودہ ہیں اور نہ اجزاء صلوٰۃ کی جنس سے ہیں لہٰذا اس تیمم سے صرف وہی چیز ادا کی جاسکتی ہے جس کے لئے تیمم کیا ہے۔ (بدائع ص ۱۷۹، ج ۱)

اعتراض: جب تیمم وضو کا بدل مطلق ہے تو تیمم میں نیت کیوں ضروری ہے۔

جواب: تیمم میں حصولِ تیمم کی نیت کرتے ہیں نہ کہ حصولِ طہارت کی۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ اِذْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيْلٍ يَزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمِ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا اَنَّهٗ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ.

ترجمہ

اور کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز، متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور کنایہ کا حکم وجودِ نیت یا دلالتِ حال کے وقت کنایہ سے حکم کا ثابت ہونا ہے کیونکہ کنایہ کے لئے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس سے تردد ختم ہوجائے اور اس دلیل کی وجہ سے کنایہ کے کوئی ایک معنی راجح ہوجائیں اور اسی معنی (کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے) کی وجہ سے لفظِ بینونۃ اور تحریم کا نام طلاق کے بیان میں اس کے اندر تردد اور اس کی مراد کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے کنایہ رکھا جاتا ہے نہ یہ کہ وہ طلاق کا عمل کرتا ہے (یعنی ایسا نہیں ہے کہ لفظ طلاق کی طرح ان الفاظ کنائی سے بھی طلاق رجعی واقع ہوتی ہے) اور اس تقریر مذکور سے الفاظ کنائی کا حکم رجعت کا استحقاق نہ ہونے کے سلسلہ میں متفرع ہوگا۔

تشریح: صریح کے بیان سے فارغ ہوکر اب مصنفؒ کنایہ کا بیان شروع کررہے ہیں، کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی اس میں متعدد مراد ممکن ہونے کی وجہ سے پوشیدہ ہوں، اسی بناء پر مجاز اس سے پہلے کہ وہ متعارف ہو کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد ہیں یا مجازی معنی، برخلاف مجاز متعارف کے کہ وہ لوگوں کے درمیان معروف ومشہور ہوتا ہے اس لئے مجاز متعارف، اور مشترک جبکہ اس کے کوئی ایک معنی راجح ہوجائیں، اور مجاز مع قرینہ اور حقیقت مستعملہ، اور ظاہر، اور نص تمام کے تمام صریح کے درجہ میں ہیں اور مشترک

قبل التاویل، اور مجازِ غیرِ متعارف، اور حقیقتِ مہجورہ، جبکہ اس کا کوئی شخص ارادہ کرے اور خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ سب کے سب کنایہ کے قبیل سے ہیں۔

فائدہ: ابھی ابھی آپ نے فرمایا کہ مجاز، کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ بقول آپ کے اس کے اندر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا احتمال ہے تو اعتراض یہ ہے کہ مجاز کو مجاز تو اسی وقت کہیں گے جب اس لفظ میں مجازی معنی ہی مراد ہوں نہ کہ حقیقی معنی، لہٰذا چند احتمالات کہاں رہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز سے مراد ایسا لفظ ہے جس کے معنیٔ حقیقی اور معنیٔ مجازی پر کوئی قرینہ نہ ہو اور نہ وہ مجازِ متعارف ہو لہٰذا اس صورت میں اس لفظ سے معنیٔ مجازی مراد لینے کا بھی احتمال ہے اور معنیٔ حقیقی مراد لینے کا بھی احتمال ہے تو چونکہ لفظ کے دو محتملات میں سے ایک مجاز بھی ہے تو اس لفظ کو مجاز ہی کا نام دیدیا گیا۔

وحکم الکنایۃ الخ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ حکم کا ثبوت یا تو نیت کے پائے جانے کی وجہ سے ہوگا یا دلالتِ حال کیوجہ سے، اول کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کوئی آدمی الفاظِ کنائی کے تکلم کے وقت اس لفظ کنائی کے کسی ایک معنی کی نیت کرلے مثلاً انتِ بائنٌ سے طلاق کی نیت کرلے لہٰذا اس سے طلاق بائنہ واقع ہوجائے گی اور دلالتِ حال کی مثال یہ ہے کہ شوہر تذکرۂ طلاق کے وقت زوجہ کو انتِ بائنٌ کہہ دے یا مثلاً انتِ حرامٌ کہہ دے تو ان الفاظ کے ذریعہ حکم کا ثبوت ہوجائے گا یعنی عورت پر طلاق بائنہ واقع ہوجائے گی، اگرچہ شوہر یہ بھی کہے کہ میری نیت طلاق دینے کی نہ تھی، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ الفاظِ کنائی سے حکم کا ثبوت یا تو وجودِ نیت کی وجہ سے ہوگا یا دلالتِ حال کی وجہ سے کیونکہ ثبوتِ حکم کے لئے کسی ایسی دلیل کا موجود ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ الفاظِ کنائی کا تردد واستتار زائل ہوکر اس کے کوئی ایک معنی متعین اور راجح ہوجائیں۔

ولہٰذا المعنیٰ الخ اور کنایہ کی مراد میں چونکہ تردد اور استتار ہوتا ہے لہٰذا اس معنی کی وجہ سے لفظِ بینونت اور تحریم کا نام طلاق کے باب میں کنایہ رکھا جاتا ہے کیونکہ کنایہ کی طرح بینونت اور تحریم کی مراد میں بھی تردد اور پوشیدگی ہے گو لغت کے اعتبار سے ان دونوں لفظوں کے معنی متعین ہیں مثلاً بینونت کے لغوی معنی جدائیگی کے ہیں مگر جب شوہر اپنی زوجہ کو انتِ بائنٌ کہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح سے جدائیگی مراد ہے یا مثلاً اطاعتِ خداوندی سے، یا ممکن ہے کہ یہ مراد ہو کہ تو حسن وجمال میں یکتا اور دیگر عورتوں سے جدا ہے، جیسے شعر:

گرے میری نظروں سے خوبانِ عالم پسند آگئی تیری صورت کچھ ایسی

اسی طرح تحریم کے لغوی معنی حرام کرنے اور منع کرنے کے ہیں لیکن اگر شوہر اپنی زوجہ کو انتِ حرامٌ کہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تو شوہر پر حرام ہے یا غیر شوہر پر اور حرام کے معنی چونکہ منع کرنے کے بھی ہیں تو اب اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تو ممنوعہ عن المعاصی ہے (یعنی تجھ کو گناہوں سے روک دیا گیا ہے) یا تو ممنوعہ عن الخیرات ہے یا ممنوعہ عن الخروج ہے یا ممنوعہ عن الوالدین ہے، لہٰذا اگر شوہر نے ان الفاظ کے ذریعہ یعنی لفظِ بینونت اور تحریم کے ذریعہ طلاق کی

نیت کی ہے یا پھر طلاق پر کوئی قرینہ ہو تو ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر ان الفاظ سے شوہر نے نہ تو طلاق کی نیت کی ہو اور نہ ہی طلاق پر کوئی قرینہ ہو تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

لا انّہٗ یعملُ عملَ الطلاق الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب یہ الفاظ، طلاق سے کنایہ ہیں یعنی ان کے ذریعہ طلاق کی نیت کرنے کی شکل میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو ان الفاظ کو طلاق جیسا عمل کرنا چاہیے اور طلاق چونکہ لفظ صریح ہے اس لئے اس کا عمل یہ ہے کہ اس سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا انتِ بائنٌ اور انتِ حرامٌ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے حالانکہ ان الفاظ سے احناف کے نزدیک طلاقِ رجعی نہیں پڑتی بلکہ بائنہ پڑتی ہے، فما الجواب۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ الفاظ طلاق جیسا عمل نہیں کرتے یعنی ان سے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی کیونکہ طلاق سے کنایہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ لفظ عینِ طلاق کے معنی میں ہیں کہ یہ بھی طلاق جیسا عمل کریں اور ان سے طلاقِ رجعی واقع ہوا کرے لہٰذا جب یہ الفاظ عینِ طلاق کے معنی میں نہیں ہیں تو ان سے بجائے طلاقِ رجعی کے طلاقِ بائنہ واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کی ولایت اور استحقاق حاصل نہ ہوگا، نیز بینونت اور تحریم کے معنی میں قطعیت اور شدت ہے لہٰذا ان الفاظ کے ذریعہ قطع نکاح اور زوجین کے درمیان جدائیگی کا ہونا ضروری ہے برخلاف اِعتدّی، اِستبرئی کے کہ چونکہ ان کے معنی میں قطعیت اور شدت نہیں ہے اس لئے ان کے ذریعہ طلاقِ بائنہ واقع نہ ہوگی بلکہ طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک انتِ بائنٌ اور انتِ حرامٌ سے طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت بالقول کا استحقاق ہوگا۔

ویتفرع منہ الخ اس تقریر مذکور سے معلوم ہوا کہ جب الفاظِ کنائی مثلاً انتِ بائنٌ و انتِ حرامٌ طلاق جیسا عمل نہیں کرتے بلکہ ان کے معنی میں شدت وقطعیتِ نکاح ہے تو اس تقریر سے کنایات کا حکم رجعت کا استحقاق نہ ہونے کے حق میں متفرع ہوگا یعنی انتِ بائنٌ اور انت حرامٌ جیسے الفاظِ کنائی سے طلاق دینے کی شکل میں طلاقِ بائنہ واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا استحقاق نہ ہوگا۔

وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا العُقُوْبَاتُ حَتّٰى لَوْ اَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرْقَةِ لَايُقَامُ عَلَيْهِ الحَدُّ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ وَلِهٰذَا المَعْنٰى لَايُقَامُ الحَدُّ عَلَى الاَخْرَسِ بِالْاِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الآخَرُ صَدَقْتَ لَايَجِبُ الحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهٗ فِيْ غَيْرِهٖ.

ترجمہ

اور کنایہ کے اندر تردد واحتمالات کے معنی پائے جانے کی وجہ سے ان کے ذریعہ عقوبات (سزائیں) نافذ نہیں کی جائیں گی حتی کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر الفاظِ کنائی کے ذریعہ زنا اور چوری کے سلسلہ میں کوئی اقرار کرے تو اس پر اس

وقت تک حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ شخص لفظِ صریح نہ استعمال کرے اور اسی معنیٔ تردد کی وجہ سے گونگے پر، اشارہ سے اقرار کرنے کے بسبب حد قائم نہیں کی جائے گی اور اگر کسی آدمی نے کسی مرد پر زنا کی تہمت لگائی پھر دوسرے شخص نے صدقتَ کہہ دیا کہ تو نے سچ کہا تو اس صدقتَ کہنے والے شخص پر حد واجب نہ ہوگی اس احتمال کی وجہ سے کہ اس نے قاذف کی تہمتِ قذف کے علاوہ کسی اور بات کی تصدیق کی ہو۔

تشریح: ولوجود المعنیٰ الخ کنایہ کے معنی میں چونکہ پوشیدگی اور تردد ہوتا ہے لہٰذا کنایہ کے ذریعہ حدود نافذ نہیں کی جاسکتی خواہ معنی کی تعیین پر نیت یا دلالتِ حال ہی موجود کیوں نہ ہوں کیونکہ حدود ادنیٰ شبہ سے ختم ہو جاتی ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے الحدودُ تندرِئُ بالشبهات لہٰذا اگر کوئی شخص جامعتُ فلانةَ کہے یا واقعتها کہے یا وطِئتُها کہے تو اس کے اس کلام سے جماع مراد لیکر اس پر حدِ زنا نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ جامعَ کے معنی اتفاق کرنے اور موافقت کرنے کے بھی آتے ہیں علیٰ ھٰذا القیاس، اسی طرح اگر کوئی شخص اَخذتُ مالَ فلانٍ کہے تو چوری پر محمول کرکے اس پر حدِ سرقہ نافذ نہ ہوگی جب تک کہ صریح لفظ نہ بول دے مثلاً جب تک کہ زنیتُ فلانةَ یا سرقتُ مالَ فلانٍ نہ کہہ دے لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص زنا یا چوری کے سلسلہ میں اپنے اوپر کوئی اقرار کرے تو جب تک وہ شخص الفاظ صریحہ نہیں بولے گا اس وقت تک اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی، **ولھٰذا المعنیٰ لایقام الحدُّ الخ** اسی تردد اور احتمال کی بناء پر گونگے آدمی پر محض اشارہ سے کسی جرم کے اقرار کرنے کے نتیجہ میں حد نافذ نہیں کی جائے گی اور اگر کسی نے کسی پر تہمت زنا لگائی حالانکہ اس نے زنا نہیں کیا تھا اور کسی دوسرے آدمی نے اس کی تصدیق کرتے ہوئے صَدَقْتَ کہہ دیا یعنی تو نے سچ کہا تو اس پر یعنی صَدَقْتَ کہنے والے پر حد قذف نافذ نہیں ہوگی کیونکہ اس کے قول (صَدَقْتَ) میں یہ بھی احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے یہ کسی اور معاملہ میں قاذف کی تصدیق کر رہا ہو نہ کہ ثبوتِ زنا میں لہٰذا صرف قاذف پر حدِ قذف نافذ ہوگی نہ کہ مبہم تصدیق کرنے والے پر، ہاں اگر قاذف کی کسی آدمی نے صراحۃً تصدیق کردی کہ اس تصدیق میں کوئی شبہ باقی نہ رہے تو چونکہ قاذف کی تصدیق بھی قذف ہے اس لئے اب تصدیق کرنے والے پر بھی حدِ قذف نافذ ہوگی جس طرح قاذف پر حد نافذ ہوتی ہے لانھما سواءٌ۔

اختیاری مطالعہ

مجاز اور کنایہ میں فرق | دونوں کا فرق ماقبل میں معلوم ہوگیا، یعنی مجاز، متعارف ہونے اور قرینہ سے پہلے بمنزلہ کنایہ کے ہے الیٰ آخرہٖ اہل بیان یہ کہتے ہیں کہ مجاز میں تو اصل معنی مراد نہیں ہوسکتے مگر کنایہ میں اصل معنی مراد ہوسکتے ہیں یعنی معنی ملزوم، جیسے طویل النجاد کے لازمی و کنائی معنی لمبے قد والے کے ہیں اور اصل (ملزوم) معنی ہیں لمبے پرتلہ والا، لہٰذا لمبے قد والا معنی مراد لینے کے ساتھ اس کے اصل معنی مراد لینا بھی جائز ہوگا (البلاغۃ ص ۱۱۷) نیز مجاز میں ملزوم بول کر لازم مراد ہوتا ہے جیسے اسد بول کر شجاع مراد ہوتا ہے، شیر کے لئے شجاعت لازم ہے اور کنایہ میں لازم بول کر ملزوم۔ **فائدہ**: اعتدی کہہ کر طلاق کی نیت کرنا اس میں مجاز بھی ہے اور کنایہ بھی، کنایہ بایں طور کہ اعتدی کے معنی شمار کرنا ہے خواہ کوئی بھی چیز ہو، لہٰذا محض لفظ سے اس کی مراد ظاہر نہیں ہوتی پھر متکلم اس سے ایام عدت شمار کرنے کے لئے نیت کرلے تو اس کے محتملات میں سے ایک

کی تعیین ہوگی اور اعتدی مجاز بایں طور ہے کہ اس سے طلاق مراد ہے اسلئے کہ وہ عدت کے دنوں کے گننے کا سبب ہوتی ہے۔

فَصْلٌ فِی الْمُتَقَابِلَاتِ نَعْنِی بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فَالظَّاهِرُ اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَاَمُّلٍ وَالنَّصُّ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَمِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَالْآيَةُ سِيْقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبٰوا رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَقَدْ عُلِمَ حَلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبٰوا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ نَصًّا فِی التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِیْ حَلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا۔

ترجمہ

یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے، ہم متقابلات سے ظاہر اور نص اور مفسر اور محکم چاروں کو مع ان چیزوں کے مراد لیتے ہیں جو ان چاروں کے مقابل ہوتی ہیں یعنی خفی اور مشکل اور مجمل اور متشابہ۔

فالظاهر الخ پس ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کے سامنے محض کلام سنتے ہی بلا غور وفکر ظاہر ہو جائے، اور نص وہ مقصود کلام ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور ظاہر اور نص میں سے ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وحرَّمَ الربٰوا میں ہے، چنانچہ آیت بیع اور ربٰوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اس قولِ کفار کو رد کرنے کی غرض سے جس کا کفار نے دعویٰ کیا تھا یعنی بیع اور ربوا کے درمیان برابری اور مساوات کا، اس طرح سے کہ وہ کہتے تھے اِنَّما البيعُ مثلُ الربٰوا کہ بیع ربوا کے مانند ہے، اور بیع کا حلال ہونا اور ربوا کا حرام ہونا محض کلام سننے سے ہی معلوم ہو گیا، پس وہ قول باری تعالیٰ بیع اور ربوا کے مابین فرق بیان کرنے میں نص ہو گیا اور حلتِ بیع اور حرمتِ ربوا میں ظاہر۔

تشریح: یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے یعنی اس فصل کے اندر ایسی چند چیزوں کا بیان ہے جن کا دوسری چند چیزوں سے تقابل اور تضاد ہے، تقابل اور تضاد دونوں کا ایک ہی مطلب ہے چنانچہ مصنفؒ نے یہاں متقابلات کا لفظ استعمال کیا ہے اور دو تین صفحات کے بعد ضد کا لفظ استعمال کیا ہے چنانچہ فرمایا وَ ضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ اور تقابل اور تضاد کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں ایک زمانہ میں ایک جہت سے محلِ واحد میں جمع نہ ہوسکیں، جیسے کسی چیز کا ظاہر ہونا اور خفی ہونا جمع نہیں ہوسکتا لہٰذا ظاہر خفی کا مقابل ہے اور نص مشکل کا مقابل ہے اور مفسر مجمل کا مقابل ہے اور محکم متشابہ کا مقابل ہے اور یہ کل آٹھ قسمیں ہوئیں اور تقابل کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ شیٔ اپنے مقابل سے خوب واضح ہو جاتی ہے چنانچہ مشہور مقولہ ہے وبضدِّها تتبيَّنُ الاشياءُ (ظاہر نص مفسر محکم کا آپس میں تقابل مقصود نہیں ہے) مگر اعتراض یہ ہے کہ ایسی چیزوں کا بیان پہلے بھی تو گذر چکا ہے جن میں باہم تضاد اور تقابل تھا مثلاً خاص عام کا مقابل ہے، حقیقت مجاز کا

مقابل ہے اور صریح، کنایہ کا مقابل ہے مگر وہاں تقابل کے لئے علیحدہ سے کوئی لفظ استعمال نہیں کیا تھا آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ متعدد چیزوں کا اپنی ضدوں کے ساتھ بیان ہے اس لئے کثرتِ اقسام اور تعدد کی بناء پر بطور خاص یہاں متقابلات کا لفظ استعمال کرلیا گیا ہے۔

دلیلِ حصر: (لفظ کی یہ چار قسمیں ظہورِ معنی کے اعتبار سے ہیں) کلام ظاہر المراد میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہوگا یا نہیں؟ اگر احتمال ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ظہور نفس صیغہ سے ہوگا یا سوق کلام سے اول ظاہر اور دوسرا نص ہے اور اگر تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں ہے تب بھی دو حال سے خالی نہیں، احتمالِ نسخ ہے یا نہیں اول مفسر ہے اور دوسرا محکم ہے۔

ظاہر کی تعریف: ظاہر ہر وہ کلام ہے جس کی مراد سامع کو بلا تامل محض کلام سنتے ہی معلوم ہو جائے یعنی جب سامع اہل لسان ہو تو وہ کلام کی مراد کو محض سنتے ہی بغیر غور وفکر کئے جان لے۔

فوائدِ قیود: **فالظاهر** اس ظاہر سے مراد ظاہرِ اصطلاحی ہے اور **ظهر المراد** میں **ظَهَرَ** سے ظہورِ لغوی مراد ہے تاکہ تعریف الشئ لنفسہ لازم نہ آئے **مِنْ غيرِ تأملٍ** کی قید سے خفی مشکل مجمل متشابہ نکل گئے کیونکہ خفی کی مراد طلب سے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے نہ کہ بلا تامل کے، اور مجمل کی مراد بیان مجمل کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے، اور متشابہ کی مراد اس دنیا میں ظاہر ہی نہیں ہوتی لہٰذا مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ کی قید سے خفی مشکل مجمل متشابہ سب نکل گئے۔

اعتراض: ظاہر کی تعریف بنفس السماع تک پوری ہوگئی تو مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ کی کیا ضرورت تھی؟ **جواب** یہ ہے کہ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ، بِنَفْسِ السَّمَاعِ کا ہی بیان ہے، بنفس السماع ای بمجرد سماع الکلام لہٰذا نص بھی نکل گیا کیونکہ اس کی مراد صرف کلام سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ سوقِ کلام سے ظاہر ہوتی ہے نیز مفسر ومحکم کی مراد کے ظاہر ہونے میں بھی دیگر قرائن موجود ہوتے ہیں مثلاً مفسر میں وضاحت مِنْ قبل المتکلم ہوتی ہے جس بناء پر وہ احتمال تخصیص وتاویل سے محفوظ رہتا ہے اور محکم کا تو کہنا ہی کیا وہ تو خود یہ واضح کر دیتا ہے کہ یہ کلام محکم ہے جو قوت میں سب سے بلند ہے کہ اس میں احتمالِ نسخ بھی نہیں ہوتا اور احتمالِ نسخ نہ ہونا یا تو آپ ﷺ کی وفات ہونے کی وجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کہتے ہیں یا پھر وہ کلام توحیدِ باری یا وجودِ باری یا صفاتِ باری سے متعلق ہو اور اس کو محکم لعینہ کہتے ہیں، لہٰذا ظاہر کی تعریف سے مفسر اور محکم بھی نکل گئے۔

نص کی تعریف: نص وہ چیز ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو یعنی کلام کو لانے کا جو مقصود ہو وہ نص کہلاتا ہے لہٰذا ظاہر اور نص نفسِ ظہور میں تو شریک ہیں ہی مگر نص میں ظاہر کے بالمقابل بوجہ سوقِ کلام ظہور اور وضاحت زیادہ ہوتی ہے۔

فائدہ: متقدمین کے نزدیک یہ چاروں قسمیں یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم وجود کے اعتبار سے باہم متداخل ہیں البتہ مفہوم کے اعتبار سے متمایز ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ظاہر نفس صیغہ سے واضح ہوتا ہے خواہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو یا نہیں اور نص کے اندر سوق کلام کا اعتبار ہوتا ہے خواہ تخصیص وتاویل کا احتمال رکھے یا نہ رکھے اور مفسر میں عدمِ تخصیص کا

اعتبار ہوتا ہے، خواہ نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو اور محکم میں ان میں سے کسی بھی چیز کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا ظاہر تمام قسموں سے اعم ہے اور نص باقی قسموں سے اعم ہے دیکھئے مفہوم کے اعتبار سے ان قسموں میں فرق ظاہر ہو گیا اور یہ قسمیں باہم متداخل اس طرح ہیں کہ ظاہر نص میں داخل ہے اور نص مفسر میں اور مفسر محکم میں داخل ہے کیونکہ ظاہر کے بارے میں ابھی ابھی آپ نے ایک قید یہ سنی ہے کہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو یا نہیں تو شق اول یہ ہے کہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو اور نص بھی وہی ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو تو اب ظاہر نص میں داخل ہو گیا اسی طرح نص میں آپ نے یہ پڑھا ہے کہ خواہ تخصیص کا احتمال رکھے یا نہ رکھے تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال نہ رکھے تو اب نص مفسر میں داخل ہو گیا کیونکہ مفسر میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا، اسی طرح مفسر میں آپ نے پڑھا ہے کہ خواہ نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ نسخ کا احتمال نہ ہو اور محکم میں بھی نسخ کا احتمال نہیں ہوتا، لہٰذا مفسر محکم میں داخل ہو گیا، اور متاخرین کے یہاں مشہور یہ ہے کہ یہ اقسام باہم متبائن ہیں یعنی ظاہر میں عدم سوق کلام کی شرط ہے یعنی کلام اس کے لئے چلایا نہ گیا ہو اور نص میں سوق کلام کی شرط ہے احتمال تاویل و تخصیص کے ساتھ ساتھ، اور مفسر میں احتمال تخصیص و تاویل نہ ہونے کی شرط ہے البتہ مفسر میں احتمال نسخ ضرور رہتا ہے اور محکم میں احتمال نسخ نہ ہونے کی شرط ہے۔

ظاہر اور نص کی مثال: اَحَلَّ اللّٰہُ البیعَ وحَرَّمَ الرِّبٰوا یہ آیت بیع اور ربوا (سود) میں فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے، اور اس میں کفار کے قول کا رد ہے کیونکہ وہ لوگ ربوا کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور بیع اور ربوا دونوں کو حلال ہونے میں برابر سمجھتے تھے یعنی انما البیعُ مثلُ الربوا کہتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ دونوں میں نفع ہی تو مقصود ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں برابر ہیں چنانچہ ان کے رد میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بیع حلال ہے اور ربوا حرام ہے اور ظاہر ہے کہ حرام اور حلال برابر نہیں ہو سکتے بلکہ دونوں میں باہم فرق ہے اور اس آیت کے ظاہر یعنی لفظ اَحَلَّ سے بیع کا حلال ہونا اور لفظ حَرَّمَ سے ربوا کا حرام ہونا بلا غور و فکر کے سمجھ میں آتا ہے لہٰذا بیع کے حلال ہونے اور ربوا کے حرام ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے، ایک ہی آیت ظاہر بھی ہے اور نص بھی ہے۔

خلاصہ: بیع اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے اور اباحتِ بیع اور حرمتِ ربوا میں ظاہر ہے۔

ظاہر اور نص کی اردو مثال: ''آج ہمارے استاذ صاحب صبح سویرے جب گھنٹہ بج ہی رہا تھا تو درسگاہ میں تشریف لے آئے تھے'' دیکھئے اس مثال میں مقصودِ کلام استاذ کے صبح سویرے درسگاہ میں تشریف لانے کو بتلانا ہے اور ساتھ ساتھ گھنٹہ کا بجنا بھی واضح ہو رہا ہے لہٰذا اس کلام میں استاذ صاحب کا صبح سویرے درسگاہ میں آنا نص اور گھنٹہ بجنے کا معلوم ہونا ظاہر ہے اور اگر اس طرح بیان کریں کہ صبح گھنٹہ اس وقت بجا تھا جب حضرت الاستاذ درسگاہ میں تشریف لائے تھے تو اس کلام کا مقصود گھنٹہ بجنے کو بتلانا ہے اور درسگاہ میں استاذ صاحب کا آنا بھی معلوم ہو گیا جو محض ظاہرِ کلام ہے نہ کہ مقصودِ کلام، دیکھئے اس مثال میں گھنٹہ بجنے کو بتلانا نص ہے اور استاذ صاحب کا درسگاہ میں آنے کا معلوم ہونا ظاہر ہے۔

اختیاری مطالعہ
انما البیع مثل الربوا تشبیہ، حلال ہونے میں ہے مگر قیاس کے تقاضے سے تو انما الربوا مثل البیع کہنا چاہیے تھا کیونکہ کلام ربوا میں ہے نہ کہ بیع میں۔
جواب: یہ بطور مبالغہ کے ہے کہ کفار اپنے خیال میں ربوا کو انتہائی درجہ حلال سمجھتے تھے اس لئے ربوا سے بیع کو تشبیہ دی اور ربوا کو مشبہ بہ بنایا اور مشبہ بہ مشبہ سے قوی ہوتا ہے (نور الانوار ص ۸۷، حاشیہ) اور اس کو تشبیہ مقلوب کہتے ہیں اور یہ جائز ہے۔ **فائدہ:** کفار ربوا کو حلال اور ربوا اور بیع کو برابر خیال کرتے تھے تو یہ آیت حرمت ربوا اور تفرقہ بین الربوا والبیع میں نص ہے حالانکہ آپ حرمت ربوا میں ظاہر کہتے ہیں۔
الجواب: ربوا کا حرام ہونا تو شروع آیت سے معلوم ہو ہی گیا تھا یعنی الذین یاکلون الربوا الخ سے لہٰذا یہ آیت صرف فرق بیان کرنے میں نص ہے یعنی بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے میں نص ہے نہ کہ حرمت ربوا میں
اجراء: قولہ اَحَلَّ اللّٰہُ البیع لفظ بیع خاص عام مشترک اور مؤول میں سے عام ہے کیونکہ اس پر الف لام استغراقی داخل ہے اور عام کی دونوں قسموں میں سے عام خص عنہ البعض ہے اور باعتبار استعمال حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر اور محکم میں سے ظاہر ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عُلِمَ الْاِطْلَاقُ وَالْاِجَازَةُ بِنَفْسِ السِّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ ظَاهِرًا فِيْ حَقِّ الْاِطْلَاقِ نَصًّا فِيْ بَيَانِ الْعَدَدِ

ترجمہ

''اور اسی طرح (یعنی ظاہر اور نص کی پہلی مثال کی طرح) اللہ کا قول فانکحوا الخ ہے کلام کو بیانِ عددِ منکوحات کے لئے لایا گیا۔ ہے اور اطلاق یعنی اباحتِ نکاح اور اس کی اجازت محض کلام سننے سے ہی معلوم ہوگئی پس یہ قولِ باری تعالیٰ اباحتِ نکاح میں ظاہر ہے اور بیانِ عددِ منکوحات میں نص ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ظاہر اور نص کی دوسری مثال بیان فرمارہے ہیں اور وہ مثال قول باری تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربٰع وان خفتم الا تعدلوا فواحدۃً ہے'' پس نکاح کرو ان عورتوں سے جو تم کو پسند آئے'' (بشرطیکہ شریعت میں تمہارا ان عورتوں سے نکاح کرنا حلال بھی ہو) خواہ دو دو عورتوں سے نکاح کرو یا تین تین عورتوں سے یا چار چار عورتوں سے'' یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے کہ تم لوگ ایک ساتھ چار عورتوں سے نکاح کرسکتے ہو جیسا کہ مثنی وثلث ورباع کے الفاظ سے معلوم ہوا، گویا چار عورتوں سے نکاح کرنے تک حد ہے اس سے زائد کی اجازت نہیں ہے اور فانکحوا چونکہ صیغہ امر ہے جس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے لہٰذا اہل زبان لفظ فانکحوا کو سن کر ہی نکاح کے اطلاق یعنی نکاح کے مباح اور جائز ہونے کو سمجھ لیں گے، تو خلاصہ یہ ہوا کہ بیان عدد میں یہ آیت نص ہے اور اطلاق کے حق میں یعنی اباحتِ نکاح میں ظاہر ہے۔ عزیزو! یہاں تک عبارت کی تشریح

مکمل ہو چکی ہے مگر اختیاری مطالعہ کے ضمن میں کچھ علمی سوال و جواب ذکر کئے گئے ہیں جو طلبہ حضرات کے لئے بہترین ذخیرہ ہیں۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: فانکحوا ما طاب لکم الخ کے سلسلہ میں اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ آیت تو اباحت نکاح کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہٰذا بیان عدد میں یہ آیت نص نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں مثنیٰ وثلٰث ورباعَ بیان عدد کا قرینہ ہے نیز جب حکم قید کے ساتھ لگتا ہے تو قید ہی مقصود ہوتی ہے نہ کہ مقید چنانچہ آیت مذکورہ میں مثنیٰ وثلٰث ورباعُ قید ہے، نیز اس آیت کے آخری جز فَوَاحِدَةً سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے کیونکہ اباحت نکاح تو شروع آیت وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا اور دیگر آیات قرآن سے مفہوم ہو رہی ہے۔

فائدہ: قرآن شریف میں اثنین کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا ورنہ دو عورتوں میں شرکت لازم آتی کیونکہ فانکحوا جمع کا صیغہ ہے جس کے مخاطب متعدد لوگ ہیں اور اثنین سے مراد دو عورتیں ہیں لہٰذا متعدد لوگوں کا محض دو عورتوں سے نکاح کرنا لازم آتا ہے، جبکہ شرکت فی النکاح جائز نہیں ہے۔

فائدہ: بعض اصحاب ظواہر، روافض میں سے یہ کہتے ہیں کہ آیت کے اندر نو عدد عورتوں سے نکاح کا جائز ہونا معلوم ہو رہا ہے کیونکہ مثنیٰ بمعنی اثنین سے دو عورتوں سے نکاح کا جواز معلوم ہوا پھر اس کے بعد ثلٰث بمعنی ثلاثۃ سے تین عورتوں سے نکاح کا ثبوت معلوم ہوا پھر رباع بمعنی اربعٌ سے چار عورتوں سے نکاح کا ثبوت معلوم ہوا اور واوٗ چونکہ جمع کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا نو عورتوں سے نکاح کا ثبوت ہو گیا، اور بعض روافض اٹھارہ عورتوں سے نکاح کے جائز ہونے کے قائل ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ان تینوں عددوں (مثنیٰ وثلٰث ورباع) میں ہر ایک مکرر کے معنی میں ہے یعنی مثنیٰ کے معنی ہیں، دو دو لہٰذا چار عورتوں سے نکاح کا ثبوت ہوا اور ثلٰث کے معنی ہیں تین تین اور رباع کے معنی ہیں چار چار، اور واوٗ چونکہ جمع کے لئے آتا ہے تو ان تمام کو اگر جمع کیا جائے تو ایک وقت میں اٹھارہ عورتوں سے نکاح کرنا ثابت ہو گیا۔

الجواب: اہل عرب جب عدد کثیر کو عدد قلیل کے بعد استعمال کرتے ہیں تو عدد قلیل عدد کثیر میں داخل ہوتا ہے اور ہمارا محاورہ بھی یہی ہے جیسا کہ آپ حضرات کو بھی معلوم ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ سوال کرے کہ آپ کی عمر کتنی ہے اور وہ جواب دے کہ تیس سال بلکہ پینتیس سال دیکھئے، اس کا مقصد ۳۰، اور ۳۵ کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ ۳۰ میں مزید ۵ کا اضافہ کرنا مقصود ہے نیز واوٗ اس جگہ حکم میں جمع کرنے کے لئے ہے نہ کہ وجود میں یعنی یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح نکاح دو عورتوں سے کرنا جائز ہے اسی طرح تین اور چار سے بھی جائز۔ ہے گویا کہ حکم نکاح کی حد بیان کر دی گئی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر واوٗ بمعنی اَو ہے برائے مانعۃ الجمع چنانچہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو قیس بن حارث کے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں تو حضورؐ نے فرمایا طَلِّقْ اَرْبَعًا وَاَمْسِكْ اَرْبَعًا **فجعل یقول للمرأۃ التی لم تلد منّی یا فلانۃ ابرزی والتی قد ولدتْ یا فلانۃ اقبلی** اور غیلان بن مسلمہ ثقفی جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں چودہ عورتیں تھیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ چار کو رکھ لو اور باقی کو جدا کر دو۔

فائدہ: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت کے اندر دو اور تین اور چار عورتوں کا تو ذکر کیا گیا ہے مگر ایک کا ذکر کیا ہی نہیں تو جواب یہ ہے کہ ایک سے نکاح کا جواز تو لفظ فانکحوا سے معلوم ہو ہی گیا کہ ایک اقل درجہ ہے۔

فائدہ: فانکحوا ماطاب میں ما بمعنی مَن ہے، مَن عموماً ذوی العقول اور ما غیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے مگر دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً نَصٌّ فِيْ حُكْمِ مَنْ لَمْ يُسَمَّ لَهَا الْمَهْرُ وَظَاهِرٌ فِيْ اِسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَاِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ النِّكَاحَ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهٗ۔

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اس سے پہلی مثال کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً اس عورت کے حق میں نص ہے جس کا مہر متعین نہ کیا گیا ہو اور شوہر کے طلاق دینے کے ساتھ مستقل بنفسہ ہونے میں ظاہر ہے اور (اس قول باری تعالیٰ میں) اشارہ اس جانب ہے کہ نکاح، مہر ذکر کئے بغیر صحیح ہو جاتا ہے اور اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ منه عَتَقَ عليه قریبی رشتہ دار کے لئے آزادی کے مستحق ہونے میں نص ہے اور اس مالک ہونے والے کے لئے ملک ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

تشریح: **لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَمَتِّعُوْهُنَّ** ''تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے اگر تم عورتوں کو طلاق دیدو، ان کے ساتھ جماع کرنے سے پہلے اور مہر کے متعین کرنے سے پہلے اور ان کو ایک جوڑا دیدو (اپنی اپنی حیثیت کے مطابق اور مہر وغیرہ کا کوئی مواخذہ نہیں) یہاں سے مصنف'' ظاہر اور نص کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس آیت کے ذریعہ اس عورت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے جس کا مہر متعین نہیں تھا اور قبل الجماع اس کو طلاق پڑ گئی کہ اس کے لئے صرف متعہ یعنی ایک جوڑا کپڑا ہے نہ کہ مہر، نہ مہر مثل اور نہ نصف مہر اور طلقتم کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق کا اختیار مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو، لہٰذا طلاق کے معاملے میں شوہر مستبد یعنی مستقل بنفسہ ہے کیونکہ طلقتم جمع مذکر کا صیغہ ہے، جس کی نسبت مردوں کی طرف ہے اور اس آیت میں غور کرنے سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نکاح کے وقت مہر ذکر کئے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں ان عورتوں کے متعلق طلاق کا ذکر ہے جن کا مہر متعین نہیں کیا گیا تھا، اور طلاق جب ہی ہو سکتی ہے جبکہ پہلے سے نکاحِ صحیح موجود ہو، لہٰذا معلوم ہوا کہ مہر کا ذکر کئے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

ظاہر اور اشارہ میں فرق: ظاہر میں تأمل کی ضرورت نہیں پڑتی جبکہ اشارہ میں بر بنائے خفاء تأمل اور غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔

خلاصہ: مطلقہ قبل الدخول کا حکم بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے جبکہ اس کا مہر متعین نہ ہو لہٰذا اس کو صرف جوڑا ملے گا نہ کہ مہر، اور طلاق کا اختیار مردوں کے لئے ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

و کذلک قوله علیه السلام الخ ظاہر اور نص کی چوتھی مثال: مَنْ مَلَكَ ذا رحم محرم منه عَتَقَ علیه ہے ''جو شخص اپنے کسی خونی رشتہ دار کا مالک ہو جائے جس کا نکاح اس سے حرام ہو تو وہ رشتہ دار اس کی جانب سے آزاد ہو جائے گا (بلا اس کے اختیار اور نیت کے) یہ حدیث اس سلسلہ میں نص ہے کہ قریبی رشتہ دار اگر مملوک بن جائے تو اس کو فوراً آزادی مل جانے کا استحقاق ہو جاتا ہے دو شرطوں کے ساتھ ۱ مالک اور مملوک میں خونی رشتہ ہو ۲ مالک اور مملوک میں باہم نکاحی تعلق حرام ہو لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے چچا کی لڑکی کا مالک بن جائے تو وہ بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرطِ ثانی مفقود ہے کہ دونوں میں باہم نکاح حرام نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اپنی رضاعی بہن کا مالک بن جائے تو وہ بھی بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرطِ اول مفقود ہے کہ دونوں میں باہم خونی رشتہ نہیں ہے اور اس حدیث کے اندر لفظ مَلَكَ سے ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی اپنے خونی رشتہ دار کا مالک بن سکتا ہے۔

خلاصہ : یہ حدیث قریبی رشتہ دار کے لئے حقوق آزادی ملنے میں نص ہے اور اس رشتہ دار پر ثبوت ملک کے سلسلہ میں ظاہر ہے۔

اجراء: قوله طَلَّقْتُمْ طلاق کی نسبت مردوں کی طرف ہونے میں یہ صیغہ خاص ہے اور مطلق و مقید میں سے مطلق ہے، اور باعتبارِ استعمال حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور صریح ہے اور باعتبارِ وضوحِ لفظ ظاہر، نص، مفسر و محکم میں سے بایں معنیٰ ظاہر ہے کہ طلاق کا استحقاق شوہروں کو ہے۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا اَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ.

ترجمہ

اور ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص، ان دونوں میں دوسرے معنی مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے معنی مراد ہونے میں ایسا ہے جیسا کہ مجاز حقیقت کے ساتھ۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ظاہر اور نص کا حکم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص دونوں پر غیر کے احتمال کے ساتھ ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور ان دونوں سے جو اللہ کی مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے اور یہ ابو منصور ماتریدیؒ اور اصحاب حدیث اور بعض معتزلہ کا مسلک ہے، اور ظاہر اور نص میں سے ہر ایک ایسا ہے جیسا کہ حقیقت کے مقابلہ میں مجاز وضاحت عام اور خاص کا بیان تو ماقبل میں گذر چکا ہے لہٰذا مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ظاہر اور نص عام لفظ ہوں یا خاص، اور خاص و عام دونوں کی تعریفات گذر چکی ہیں تو چونکہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا ظاہر اور نص میں اسی احتمالِ تخصیص

ومجاز کے ساتھ ساتھ عمل کرنا واجب ہے مثلاً احلّ اللّٰہ البیعَ میں البیع الف لام استغراقی داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے جو تمام قسموں کی بیوع حلال ہونے میں ظاہر ہے خواہ بیع مجہول ہو، یا ایسی بیع ہو جس میں طرفین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

مگر یہ عموم شرعاً صحیح نہیں ہے لہٰذا البیع میں تخصیص ہوگی، اور ناجائز بیوع اس سے خارج ہو جائیں گی۔

نوٹ: ایک ہی لفظ ظاہر ہونے کے ساتھ کبھی خاص ہوگا اور کبھی عام، اسی طرح نص اور خاص میں نیز نص اور عام میں بھی کوئی تضاد نہیں ہے، مثلاً فمن شَہِدَ مِنکُمُ الشَّہرَ فَلْیَصُمْہُ میں مَنْ عام ہے، یہ آیت اس سلسلہ میں نص ہے کہ تم میں سے جو بھی رمضان کو پائے تو وہ روزہ رکھے خواہ وہ مریض ہو یا تندرست، مقیم ہو یا مسافر، لیکن اس عموم سے ومن کان الخ سے مریض اور مسافر کی تخصیص کر دی گئی، یا جیسے حتی تنکح نکاح کے معنی میں ظاہر ہے اور نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہونے میں خاص ہے اور پھر تنکح کو اس کے ظاہر سے ہٹا کر بجائے نکاح کے وطی مراد لے لیں تو گویا یہ تاویل ہے۔

ظاہر اور نص کے حکم کے سلسلہ میں دوسرا قول: ظاہر اور نص کے حکم کے سلسلہ میں دوسرا قول علم وعمل کے واجب ہونے کا ہے بلا احتمال غیر، یعنی قطعی طریقہ سے اور یہ مسلک مشائخ عراق کرخی، جصاص، قاضی ابوزید وغیرہ کا ہے، اور یہ اختلاف مبنی ہے دوسرے اختلاف پر یعنی جن حضرات نے احتمال غیر کا اعتبار کیا ہے، انہوں نے وجوب عمل کو ظنی مانا ہے اور جنہوں نے اس احتمال غیر کا بوجہ عدم دلیل اعتبار نہیں کیا، انہوں نے وجوبِ علم وعمل کو قطعی مانا ہے جیسا کہ ماقبل میں خاص کی بحث میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے، نور الانوار میں ہے کہ اس طرح کے احتمالات جو بلا دلیل ہوں وہ قطعیت میں مضر نہیں ہے، مصنف ؒ نے پہلے مسلک کو اختیار فرمایا یعنی ظاہر اور نص عام ہوں یا خاص تخصیص وتاویل کا احتمال رکھتے ہیں جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے، مگر اس احتمال سے مراد وہ احتمال ہے جو ناشی بغیر الدلیل ہو جو قطعیت میں مضر نہیں ہے اور یہ احتمال اگرچہ بعض کے نزدیک معتبر ہے مگر جمہور کے نزدیک معتبر نہیں ہے لہٰذا حکم کا قطعی یا ظنی ہونا مختلف فیہ ہے۔

اختیاری مطالعہ

اعتراض وجواب: چلو ہم نے مان لیا کہ ظاہر اور نص کا حکم ظنی ہے مگر اسی ظاہر اور نص کے بارے میں آپ یہ بھی کہہ رہے ہیں عامین کا نا او خاصین کہ ظاہر اور نص عام کے صیغے کے ساتھ ہوں یا خاص کے، گویا ایک ہی شئ ظاہر بھی ہوگی اور خاص بھی اب ظاہر ہونے کے اعتبار سے اس کا حکم ظنی ہے اور چونکہ ظاہر خاص بھی ہے تو خاص ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا حکم قطعی ہونا چاہیے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ خاص کا حکم قطعی ہے لہٰذا اعتراض کی بات یہ ہے کہ شئ واحد کا حکم ظنی بھی ہو اور قطعی بھی

ہوتو ایسا کیسے ہوسکتا ہے؟ الجواب وہ احتمال جوناشی بغیر الدلیل ہو وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا خاص جو کبھی ظاہر ہوگا اور کبھی نص وہ قطعی ہی رہے گا اور اس کی تمام تر تفاصیل ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

فائدہ: التأويل هو صرف اللفظ عن الوجه الظاهر الى خلافه سواء كان بالتخصيص او بالمجاز (نور الانوار ص ۸۶، حاشیہ ۲۵) تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کلام میں چند احتمالات اور وجوہات ہوں بوجہ مجمل ہونے یا مشترک ہونے یا حقیقت ہونے کے، پھر ان احتمالات کو ختم کر کے کوئی ایک مراد متعین کی جائے یعنی لفظ کو اس کے ظاہری موجب سے پھیر دیا جائے مثلاً لفظ خاص ہو اور اس کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اشْتَرٰى قَرِيْبَهٗ حَتّٰى عَتَقَ عَلَيْهِ يَكُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا وَيَكُوْنُ الْوَلَاءُ لَهٗ

ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ ظاہر اور نص کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا حتی کہ وہ قریبی رشتہ دار اس خریدنے والے پر (خریدنے کی وجہ سے) آزاد ہوگیا تو یہ خریدار معتق ہوگا اور وَلاء اسی معتق کے لئے ہوگا۔

تشریح: اس اصل اور ضابطہ کی بناء پر (کہ ظاہر اور نص کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے) ہم نے کہا کہ **مَنْ مَلَكَ ذَارَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ** میں **مَلَكَ** کے لفظ سے قریبی رشتہ دار پر ملکیت کا ثابت ہونا ظاہر ہے اور اس قریبی رشتہ دار کے لئے آزادی کا ثابت ہونا نص ہے گویا نص اور ظاہر پر عمل واجب ہونے کی بناء پر اوّلاً قریبی رشتہ دار پر ملکیت ثابت ہوگی اور پھر فوراً اس پر آزادی کا ثبوت مرتب ہوگا لہٰذا اس قریبی رشتہ دار کو خریدنے والا مُعْتِق ہوا اور وہ قریبی رشتہ دار مُعْتَق اور مسئلہ یہ ہے کہ مُعْتَق کے مرنے کے بعد اس کا متروکہ سامان جس کو وَلاء کہتے ہیں مُعْتِق کے لئے ہوتا ہے لہٰذا اس مُعْتَق کا سامان اس کے مرنے کے بعد مُعْتِق کو ملے گا جبکہ اس میّت مُعْتَق کے ذوی الفروض اور عصبہ مِن جہۃ النسب نہ ہوں، یا پھر عصبہ نسبی نہ ہونے کی صورت میں اصحاب الفروض کا بچا ہوا مال مُعْتِق کو ملتا ہے (اصحاب الفروض وہ حضرات ہیں جن کا حصہ میراث میں متعین ہے)

فائدہ: الولاءُ ميراثٌ يَستَحِقُّه المرأ بسببِ عتقِ شخصٍ فى ملكه او بسببِ عَقْدِ المو الات (سراجی، ص ۶، حاشیہ)

اختیاری مطالعہ

فائدہ: اس بارے میں اختلاف ہے کہ مُعتِق کو ولاء ملنے کا سبب کیا ہے تو بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس کا سبب اِعْتاق ہے یعنی مُعْتِق کا اس مملوک کو باختیار خود آزاد کرنا یعنی اس کا **اَعْتَقْتُ** کہنا کیونکہ حدیث میں ہے **الولاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ** کہ ولاء مُعتِق کے لئے ہے اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ سببِ ولاء عتق ہے یعنی مملوک کا آزاد ہونا، خواہ یہ آزادی مُعتِق کے آزاد کرنے سے حاصل ہو یا بغیر اس کے آزاد کئے خود بخود آزاد ہونے سے حاصل ہوا اور خود بخود آزاد ہونے کا ثبوت اس حدیث سے ہے **مَنْ ملكَ ذارحمٍ** الخ کہ خونی قریبی رشتہ دار کا اگر کوئی مالک بن جائے تو وہ فوراً آزاد ہو جاتا ہے خواہ مالک اس کو

آزاد کرنے کا قصد کرے یا نہ کرے اور یہی مذہب راجح اور صواب معلوم ہوتا ہے چنانچہ وَلاء العَتاقہ کہا جاتا ہے نہ کہ ولاء الاعتاق۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لَهَا طَلِّقِي نَفْسَكِ فَقَالَتْ اَبَنْتُ نَفْسِي يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِاَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُوْنَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَهْلِ عُرَيْنَةَ اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا نَصٌّ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِي اِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَصٌّ فِي وُجُوْبِ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ اَصْلًا وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَاسَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْخَضْرَاوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِي نَفْيِ الْعُشْرِ لِاَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْهًا فَيَتَرَجَّحُ الْاَوَّلُ عَلَى الثَّانِي۔

ترجمہ

اور ظاہر اور نص کے درمیان فرق باہم مقابلہ کے وقت ظاہر ہوگا اور اسی (تفاوت باہمی کی) وجہ سے اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو طَلِّقِي نفسكِ کہا (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) پس عورت نے اس کے بعد اَبَنْتُ نفسي کہا کہ میں نے اپنے آپ کو بائنہ کر لیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ یہ (قولِ زوجہ) طلاق (رجعی) میں نص اور بینونت (طلاق بائنہ) میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہوگا۔

وكذلك قوله الخ اور اسی طرح (یعنی قول سابق کے مثل ظاہر اور نص میں مقابلہ کے سلسلہ میں) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اہل عرینہ سے اِشربُوا من اَبوالِها و البانِها (تم لوگ ان صدقہ کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ دونوں پیو) سبب شفاء کو بیان کرنے میں نص ہے اور پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور حضورؐ کا قول ثانی استَنزِهُوا مِنَ البَولِ فَاِنَّ عامَّةَ عذابِ القَبرِ مِنهُ (تم پیشاب سے بچو کیونکہ عموماً عذاب قبر پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے) پیشاب سے احتراز کے وجوب میں نص ہے لہٰذا نص ظاہر پر راجح ہوگی پس شرب بول ہرگز حلال اور جائز نہ ہوگا، اور اسی طرح (مثلِ قولِ سابق) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَا سَقَتهُ السَّماءُ فَفِيهِ العُشرُ (وہ زمین جس کو آسمان نے سیراب کیا ہو اس میں عُشر ہے) عُشر کے بیان میں نص ہے اور حضورؐ کا قول ثانی ليس في الخضراوات صدقةٌ عُشر کی نفی میں مؤوّل ہے اس لئے کہ لفظ صدقہ چند معانی کا احتمال رکھتا ہے پس اول یعنی نص، ثانی پر یعنی مؤول پر راجح ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کے درمیان تفاوت، مقابلہ کے وقت ظاہر ہوگا چنانچہ اگر ظاہر اور نص میں تعارض صوری ہو کہ ان میں سے ایک سے جو چیز ثابت ہو دوسرے سے اس کی نفی ہو تو ظاہر پر نص کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ نص اقویٰ ہے نہ کہ ظاہر، کیونکہ نص ہی مقصود کلام ہوتا ہے نہ کہ ظاہر اور چونکہ نص ظاہر کے مقابلہ میں اقویٰ

ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں حقیقی تعارض نہ ہوگا کیونکہ تعارضِ حقیقی کے لئے دونوں چیزوں میں برابری ضروری ہے لہٰذا ظاہر اور نص میں صورتاً تعارض ہوگا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ کو طلقی نفسك کہہ کر طلاق کا اختیار دے اور جواب میں عورت اَبَنتُ نفسی کہہ دے یعنی میں نے اپنے آپ کو بائنہ کرلیا، تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ عورت کا قول ابنتُ طلاق بائن میں ظاہر ہے جیسا کہ اس کلام کو سنتے ہی یہ معلوم ہوگا کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائنہ واقع کرنا چاہتی ہے اور طلاق رجعی میں نص ہے کیونکہ عورت نے اس جملہ کو اپنے اوپر اُس طلاق کو واقع کرنے کے لئے استعمال کیا ہے، جس طلاق کا شوہر نے اُس کو اختیار دیا تھا اور وہ صریح طلاق تھی اور صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور عورت کو فقط اتنا ہی اختیار ہوگا جتنا کہ اس کے شوہر نے اس کو دیا ہے نہ کہ اس سے زائد کا، ظاہر ہے کہ شوہر نے طلقی کہہ کر طلاق رجعی کا اختیار دیا ہے نہ کہ بائنہ کا، لہٰذا نص کو ظاہر پر ترجیح ہوگی اور عورت کے قول ابنتَ نفسی سے طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ طلاق بائنہ۔

دوسری مثال و کذلك قوله علیه السلام لاهل عرینه الخ (عرینہ مدینہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے) بعض اہل عرینہ نے اسلام قبول کر کے مدینہ میں رہائش اختیار کی مگر آب وہوا ان کو موافق نہ آئی اور یہ لوگ مرض استسقاء میں مبتلاء ہوگئے (یہ ایک بیماری ہے جس سے پیٹ بڑھ جاتا ہے اور پیاس بہت لگتی ہے) ان کے چہرے زرد پڑ گئے اور پیٹ پھول گئے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی یہ شکایت پیش کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فلاں چراگاہ میں چلے جاؤ جہاں صدقہ کے اونٹ چر رہے ہیں اور ان کا دودھ بھی پیو اور پیشاب بھی پیو، انہوں نے ایسا ہی کیا چنانچہ یہ لوگ صحیح ہوگئے مگر پھر مرتد ہوگئے اور چرواہوں کو قتل کر کے اونٹوں کو لیکر فرار ہوگئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑوا کر قتل کرادیا تو یہ حدیث پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور پیشاب کے سببِ شفاء ہونے میں نص ہے اور دوسری حدیث اِستَنزِهُوا عَنِ البَوْلِ الخ (پیشاب سے بچو) پیشاب سے بچنے میں نص ہے اور نص کو ظاہر پر ترجیح ہوتی ہے لہٰذا اسی ترجیح کی بناء پر پیشاب پینے کی ہرگز اجازت نہیں ہوگی بلکہ پیشاب سے بچنا اور اس سے احتیاط رکھنا ضروری ہوگا بالفاظ دیگر نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہوئے یہ حکم لگایا جائے گا کہ پیشاب پینا کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

مذاہب ائمہ: امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا مطلقاً مباح ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر پیشاب کا پینا مباح نہ ہوتا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کو پیشاب پینے کی اجازت نہ دیتے نیز یہاں پیشاب کا پینا بطور شفاء کے تھا اور حرام میں چونکہ شفاء نہیں ہے، کما قال النبی صلی اللہ علیه وسلم اِنّ اللّٰه لم یجعل شفاء کم فیما حرّم علیکم پس اس سے معلوم ہوا کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب مباح ہے حرام نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ بطور علاج پیشاب پینا مباح ہے بوجہ موجب نص، کیونکہ آنحضورؐ نے اہلِ عرینہ کو بطور علاج شرب بول کی اجازت دی تھی اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پیشاب پینا مطلقاً ناجائز ہے حدیث استنزهوا عن البول الخ کی وجہ سے، اور اِشربوا من ابوالها والی حدیث یا تو منسوخ ہے یا پھر اہل عرینہ کے ساتھ خاص ہے کہ حضورؐ کو

بذریعۂ وحی معلوم ہو گیا ہو کہ ان کی شفاء شرب بول میں مضمر ہے۔

نوٹ: علاج بالمحرمات والا ضابطہ فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہے کہ علاج کسی حرام شئی میں ہی مضمر ہو اور ماہرین اطباء نے یہ فیصلہ کیا ہو تو اب علاج بالمحرمات کی گنجائش ہے۔

فائدہ: اشربوا من ابوالها ای مِنْ اَبْوَالِ اِبِلِ الصدقاتِ ابل مؤنث سماعی ہے دیکھئے "مشکل ترکیبوں کا حل" اصلاً اَیْ فی جمیعِ الاوقاتِ.

وكذلك قوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر الخ وہ زمین جس کو آسمان سے سیراب کیا جائے اس میں عشر ہے یہ حدیث بیانِ عشر میں نص ہے کہ زمین سے جو بھی پیداوار ہو اس کا دسواں حصہ اللہ کے راستہ میں خرچ کیا جائے اور دوسری حدیث میں ہے **ليس في الخضراوات صدقةٌ** سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے اس حدیث میں لفظِ صدقہ، عشر، زکوٰۃ، نفلی خیرات وغیرہ سب کا احتمال رکھتا ہے مگر اس حدیث میں زکوٰۃ کی نفی تو مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ زکوٰۃ تو اس وقت واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے اور حولانِ حول ہو جائے اور رہا نفلی صدقہ تو وہ اختیاری شئی ہے جس چیز کا چاہو دیدو، سبزی ہو یا غلہ، کوئی ممانعت نہیں ہے بلکہ ثواب ہے، معلوم ہوا کہ حدیثِ مذکور **ليس في الخضراوات صدقة** میں صدقہ سے عشر مراد ہے اور عشر کی نفی مقصود ہے، الغرض لفظِ صدقہ چند وجوہات کا احتمال رکھتا ہے جن میں سے یہاں بطریق تاویل عشر مراد لیا ہے اور جس مشترک کے چند معانی میں سے قرینہ یا دلیل ظنی کی بناء پر کسی ایک کو ترجیح دی جائے اس کو مؤول کہتے ہیں اور مؤول ظنی ہوتا ہے جس میں دوسرے احتمالات کا بھی امکان رہتا ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ پہلی حدیث وجوبِ عشر میں نص ہے اور دوسری حدیث میں عشر کی نفی ہے اور اس میں عشر مراد لینا بطریقِ تاویل ہے لہٰذا نص صریح اور مؤول میں تعارض ہو رہا ہے تو نص صریح کو مؤول پر ترجیح ہوگی کیونکہ مؤول نص کے مقابلہ میں کمزور ہوتا ہے لہٰذا امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہوگا خواہ وہ غلہ ایک سال تک رہ سکتا ہو جیسے گندم، جو، وغیرہ کہ عموماً سال بھر تک یہ چیزیں خراب نہیں ہوتیں یا پھر وہ ایسی چیز ہو جس کے جلد خراب ہونے کے امکانات ہوں جیسے سبزیاں وغیرہ خواہ قلیل ہوں یا کثیر، سبزی ہو یا غلہ ہو تمام چیزوں میں عشر واجب ہوگا، صاحبینؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سبزیوں میں تو عشر ہے ہی نہیں کیونکہ حدیث ہے **ليس في الخضراوات صدقةٌ الخ** البتہ وہ غلات اور پھل وغیرہ جو ایک سال تک باقی رہ سکتے ہیں ان میں عشر ہے بشرطیکہ وہ پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائیں، کیونکہ حدیث میں ہے کہ **ليس في مادون خمسةِ اوسقٍ صدقةٌ** (پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے)

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب: **يا اَيُّها الذين آمنوا اَنفِقُوا مِنْ طيّباتِ ما كسبتُمْ ومِمَّا اَخرَجْنا لكم مِنَ الارضِ**۔ جو بھی زمین سے نکلے اس میں سے خرچ کرو اور دوسری آیت میں ہے **واتوا حقهٗ يوم حصادهٖ** اور حدیث مذکور **ماسقته السماء ففيه العشر وما سُقِيَ بغرب او داليةٍ ففيه نصف العشر** اس حدیث میں سبزی

اور غلہ کا کوئی فرق مذکور نہیں ہے اور نہ اس میں قلیل وکثیر کی قید ہے اور نہ ایک سال اس کے خراب نہ ہوتے کی شرط ہے اور امام شافعیؒ وامام صاحبینؒ کی مستدل حدیث لیس فی الخضراوات صدقة غریب ہے اور اس جیسی حدیث سے قرآن اور خبر مشہور کی تخصیص نہیں ہوسکتی، یا پھر لیس فی الخضراوات صدقة میں زکوٰۃ کی نفی ہے یعنی سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں، ظاہر ہے زکوٰۃ کے لئے مال کا مقدار نصاب ہونا اور حولانِ حول کا ہونا ضروری ہے یا پھر اس حدیث میں صدقہ لینے کی نفی ہے یعنی امامِ وقت صدقہ وصول نہ کرے بلکہ اربابِ صدقہ کو از خود صدقہ کی ادئیگی کرنی چاہیے، اور دوسری حدیث یعنی لیس فی ما دون خمسة اوسق صدقة بھی ضعیف ہے جو خبر آحاد میں سے ہے لہٰذا اس جیسی حدیث کتاب اللہ اور خبر واحد کے معارض نہیں ہوسکتی۔

نیز حاشیہ مشکوٰۃ ص ۱۵۸، اور مرقات ص ۲۹۳ اور حاشیہ ترمذی ص ۸۰ میں ہے کہ اس حدیث (لیس فی مادون خمسة اوسق صدقة) میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور اس حدیث میں مال تجارت کی زکوٰۃ کا بیان ہے اور اس زمانہ میں پانچ وسق دوسو درہم کے بقدر ہوتے تھے تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دوسو درہم سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

فائدہ: بیان تو چل رہا تھا نص اور ظاہر کے درمیان تعارض کا مگر یہاں مصنفؒ نے نص اور مؤول کے درمیان تعارض کی مثال پیش کی، الجواب: مؤول اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ ظاہر نہ ہو، یہاں صدقہ چند معانی میں ظاہر ہے لہٰذا یہاں نصِ صریح اور ظاہرِ مؤول میں تعارض ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جب نص اور ظاہر میں تعارض کے وقت نص کو ترجیح ہوتی ہے تو نص اور مؤول میں تعارض کے وقت نص کو بدرجہ اولیٰ ترجیح ہوگی۔

فائدہ: ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع کی مقدار لغت میں ۲۳۴ تولہ لکھی ہے۔

فائدہ: حدیثِ غریب وہ حدیث ہے جس کے سلسلۂ سند میں کسی جگہ ایک ہی راوی ہو (اس کا دوسرا نام فرد ہے اور یہ خبر واحد ہی کی قسم ہے) اور حدیثِ ضعیف وہ حدیث ہے جس میں حسن اور صحیح کی تمام یا بعض شرائط مفقود ہوں، اور اس کی دو بنیادیں ہیں ۱ سند میں انقطاع ہو ۲ عدالت اور ضبط میں راوی مجروح ہو۔

اختیاری مطالعہ

اللغة: ابوال بول کی جمع ہے البان لبن کی جمع ہے شرب مصدر باب سمع استنزهوا باب استفعال دور رہنا الخضراوات واحد الخضراء مؤنث اخضر کا۔

عشر اور زکوٰۃ میں فرق: زکوٰۃ کے لئے تو حولانِ حول ضروری ہے، جبکہ عشر زمین سے غلہ وغیرہ حاصل کرتے ہی دیا جاتا ہے، اس میں سال بھر گذرنے کی شرط نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر کسی سال فصل ہی پیدا نہ ہوئی ہو تو اس پر عشر نہیں ہوگا جبکہ سونا و چاندی اور اموالِ تجارت میں کسی سال اگر نفع نہ ہوا ہو تو زکوٰۃ اس پر پھر بھی واجب ہوگی، اور خراج وہ ہوتا ہے جو غیر مسلموں کی زمین کی پیداوار پر لازم کیا جائے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى مَعَهُ

اِحتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخصِيْصِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كلُّهم اَجْمَعُوْنَ فاِسْمُ المَلائِكَةِ ظَاهِرٌ فِي العُمُوْمِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ فانسَدَّ بَابُ التَّخصِيْصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ اِحْتِمَالُ التَّفرِقَةِ فِي السُّجُوْدِ فَانسَدَّ بَابُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهِ اَجْمَعُوْنَ.

ترجمہ

بہر حال مفسر وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد متکلم کی جانب سے بیان کے ذریعہ اس طریقے سے ظاہر ہو کہ اس بیان کے ہوتے ہوئے تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، مفسر کی مثال قول باری تعالیٰ **فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كلُّهم اجمعُوْنَ** میں ہے پس لفظِ ملائکہ عموم وشمول میں ظاہر ہے مگر تخصیص (فی الملائکہ) کا احتمال موجود ہے، پس قول باری تعالیٰ **كُلُّهم** سے تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا پھر سجدوں میں تفریق کا احتمال (یعنی علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کا احتمال) باقی تھا تو تاویل کا دروازہ اللہ کے قول **اجمعون** سے بند ہو گیا۔

تشریح: کلام ظاہر المراد کی اقسام اربعہ میں سے مصنفؒ نے ظاہر اور نص کو تو بیان کر دیا، اب تیسری قسم مفسر کا بیان شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مفسر وہ لفظ ہے جس کی مراد بیان متکلم سے ظاہر ہو خواہ بیانِ قولی ہو یا بیانِ فعلی، بایں طور کہ احتمالِ تخصیص وتاویل باقی نہ رہے البتہ مفسر میں نسخ کا احتمال باقی رہتا ہے اور شارع کی وفات کے بعد نسخ کا احتمال بھی باقی نہیں رہتا لہٰذا حضورؐ کی وفات کے بعد پورا قرآن محکم ہے (نور الانوار)

توضیح عبارت: **مِنَ اللفظِ** یہ ما کا بیان ہے اور **بِبیانٍ** کے بعد **بحیثُ لایبقٰی الخ** بڑھانے کی وجہ یہ ہے کہ بیانِ غیر کافی وشافی کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ بیان میں اس کی دونوں قسمیں داخل تھیں یعنی بیانِ کافی وشافی اور بیانِ غیر کافی وشافی لہٰذا **بحیثُ لایبقٰی** بڑھا کر بیانِ غیر کافی وشافی کو خارج کر دیا کیونکہ وہ ظنی ہوتا ہے جس کو مفسر نہیں کہا جاسکتا۔

فائدہ: تخصیص قِلّتِ اِشتراک کا نام ہے اور تاویل کہتے ہیں لفظ کو اس کے ظاہری موجب سے پھیرنا اور اس لفظ کے محتملات میں سے کسی ایک کو مراد لینا۔

بیانِ قاطع اور کافی وشافی جیسے صوم وصلوٰۃ اور زکوٰۃ کی تفسیر، اور بیانِ غیر کافی وشافی جیسے **وحرم الربوا** کے اندر لفظِ ربوا کہ اس کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے، کیونکہ بیع کے اندر بھی زیادتی اور نفع ہی مقصود ہوتا ہے، اور لفظ ربوا میں طلب وتأمل سے بھی اس کی مراد کو متعین نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس کا بیان آیا، چنانچہ حدیث نبویؐ ہے **الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ والفضل ربوا** اس حدیث میں صرف چھ چیزوں میں ربوا کو ثابت کیا ہے، مگر یہ بیان کافی وشافی نہیں ہے کیونکہ ان اشیاء ستہ کے علاوہ میں بھی ربوا ہے اسی لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا **خرج النبی صلی الله علیه وسلم من الدنیا ولم يُبَيِّنْ لنا ابوابَ الربوا** لہٰذا اس بیان کو مفسر نہیں

کہیں گے، کیونکہ مفسر کے لئے ایسا بیان ضروری ہے جس کے بعد تخصیص وتأویل کا احتمال باقی نہ رہے یعنی بیان کافی وشافی ہونا چاہیے۔

مثال: فسجد الملائکۃ کلھم أجمعون حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ کے سجدہ کرنے میں یہ آیت ظاہر ہے اور تعظیم آدم علیہ السلام میں نص ہے، اور ملائکہ جمع معرف باللام ہے جو تمام ملائکہ کو عام ہے مگر یہ احتمال ہے کہ جمع بول کر تمام فرشتے مراد نہ ہوں بلکہ مراد اکثر یا ایک ہوں جیسا کہ کہیں کہیں ایسا ہوتا ہے کہ جمع بول کر واحد مراد ہوتا ہے جیسے قرآن شریف کی دوسری آیت **اِذْ قالتِ الملائکۃُ یا مریمُ** میں ملائکہ سے صرف حضرت جبرئیل مراد ہیں اسی طرح اہل عرب کبھی دو کو مخاطب کر کے ایک سے خطاب کرتے ہیں اور کبھی مخاطب واحد کو تثنیہ کے صیغہ سے پکارتے ہیں (اس کی تمام تر تفصیلات ''مشکل ترکیبوں کا حل'' میں دیکھی جاسکتی ہیں) لہٰذا ممکن تھا کہ آیت مذکورہ میں بھی **الملائکۃ** سے کوئی مخصوص فرشتہ مراد ہو اور یہ آیت مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہو تو اس احتمال تخصیص کو لفظ کلھم مفسر کے ذریعہ ختم کر دیا، کہ تمام ہی فرشتوں نے سجدہ کیا نہ کہ کسی مخصوص فرشتہ نے، پھر سجدہ میں یہ اجمال واحتمال تھا کہ اجتماعی طریقہ سے سجدہ کیا یا متفرق طور سے مختلف اوقات میں سجدہ کیا یعنی یہ بھی تاویل کی جاسکتی تھی کہ متفرق طور پر سجدہ کیا ہے یعنی ہر ایک فرشتہ نے علیحدہ علیحدہ اور یہ بھی تاویل کی جاسکتی تھی کہ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے، تو اس تاویل کو **اجمعون** مفسر کے ذریعہ ختم کر دیا کہ سجدہ کی کیفیت اجتماعی شکل سے تھی اور ایک ہی وقت میں سجدہ کیا ہے نہ کہ مختلف اوقات میں۔

فائدہ: آپ نے اوپر فرمایا کہ **کلھم** کے ذریعہ تفسیر کر کے تمام ملائکہ مراد ہیں مگر اعتراض یہ ہے کہ کُلٌّ بھی تو عموم کے لئے آتا ہے لہٰذا کُلّ کے عام ہونے کی وجہ سے اب بھی احتمالِ تخصیص برقرار ہے، الجواب: لفظ کل جب عام لفظ کی تاکید واقع ہو تو پھر تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ اس وقت لفظ کل استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ (نور الانوار ص ۸۷، حاشیہ)

فائدہ: اعتراض **اجمعون** تو شمول پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اجتماع پر جیسے **فبعزّتِك لاُغْوِیَنّھم اجمعین** لہٰذا معلوم ہوا کہ ملائکہ نے اجتماعی طریقہ سے سجدہ نہیں کیا۔ الجواب: **اجمعون** کے حقیقی معنی اجتماعی شمول کے ہیں نہ کہ محض شمول کے لہٰذا متفرق طور پر سجدہ کرنے کا احتمال ختم ہو گیا۔

فائدہ: فَسَجَدَ الملائکۃُ الخ اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ مثال مفسر کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کو محکم کی مثال میں بیان کرنا چاہیے، کیونکہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور نسخ احکام میں جاری ہوتا ہے نہ کہ اخبار یعنی خبروں میں جبکہ مثال مذکور میں فرشتوں کے سجدہ کرنے کی خبر ہے۔

الجواب: اصل کے اعتبار سے یہ آیت از قبیلِ احکام ہی ہے گویا یہ کہنا ممکن ہے کہ اس کلام کی اصل فرشتوں کو سجدہ کرنے کا امر ہے اور سجدہ کرنے سے پہلے احتمالِ نسخ تھا کہ سجدہ کا حکم منسوخ کر دیا جائے، اگرچہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ آیت اخبار کے قبیل سے ہوگئی اور اخبار کے قبیل سے ہونا ایک عارض ہے جس کی بناء پر احتمالِ نسخ جاتا رہا مگر چونکہ

اصل کلام (فرشتوں کو سجدے کا حکم) میں احتمال نسخ تھا اس لئے اس کو مفسر کی مثال بنایا نہ کہ محکم کی جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم ہوا کہ بیٹے کی قربانی پیش کریں، مگر بیٹے کی قربانی ہونے سے پہلے اس کا حکم منسوخ ہو گیا لہٰذا یہاں بھی سجدہ کرنے کے حکم کا منسوخ ہونا ممکن تھا، ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اب یہ آیت بعد اس کے خبر بننے کے محکم لغیرہ ہے اور اب اس میں احتمالِ نسخ نہیں۔ ۱، نیز حضورؐ کی وفات کے بعد سارا قرآن ہی محکم ہے کیونکہ اب احتمال نسخ نہیں ہے اور جس میں نفس کلام کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے احتمالِ نسخ ختم ہوا ہو وہ محکم لغیرہ ہوتا ہے، اس آیت کے متعلق مزید اعتراضات بڑی کتابوں میں آئیں گے۔

فائدہ: مفسر کی دو قسمیں ہیں ۱ تخصیص و تاویل کا احتمال محض اپنے لغوی معنی یا اپنے صیغہ کی وجہ سے نہ رکھے جیسے اسمائے اعداد کہ ان کے معنی متعین ہوتے ہیں ۲ لفظوں کے اعتبار سے تو احتمالِ تاویل و تخصیص ہو مگر متکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے احتمال جاتا رہے۔ (المعجز)

وَفِی الشَّرعِیَّاتِ اِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِکَذَا فَقَوْلُهٗ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِی النِّکَاحِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ فَبِقَوْلِهٖ شَهْرًا فَسَّرَ الْمُرَادَ بِهٖ ، فَقُلْنَا هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِکَاحٍ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهٗ عَلَیَّ اَلْفٌ نَصٌّ فِی لُزُوْمِ الْاَلْفِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّفْسِیْرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهٖ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ بَیَّنَ الْمُرَادَ بِهٖ فَیَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَی النَّصِّ حَتّٰی لَایَلْزَمَهُ الْمَالُ اِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ اَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهٗ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ ظَاهِرٌ فِی الْاِقْرَارِ نَصٌّ فِی نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ کَذَا یَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَی النَّصِّ فَلَا یَلْزَمُهٗ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدِ کَذَا وَعَلٰی هٰذَا نَظَائِرُهٗ .

ترجمہ

اور احکام شرع میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے دراہم میں ایک ماہ کے لئے نکاح کیا تو اس کا قول تزوجتُ نکاح میں ظاہر ہے مگر اس میں متعہ کا احتمال موجود ہے تو متکلم نے اپنے قول **شھرًا** سے اپنے قول تزوجتُ فلانۃً کی مراد کو واضح کر دیا پس ہم نے کہا کہ یہ قول (تزوجتُ فلانۃً) متعہ ہے نکاح نہیں ہے اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے اوپر اس غلام کے ثمن کے یا اس سامان کے ثمن کے ایک ہزار روپیہ ہیں پس قائل کا قول علیَّ الفٌ ایک ہزار روپیہ لازم ہونے میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس متکلم نے اپنے قول مِنْ ثمنِ ھٰذا العبد یا مِنْ ثَمنِ ھٰذا المتاع سے اپنے قول عَلَیَّ الفٌ کی مراد کو بیان کر دیا پس مفسر، نص کے اوپر راجح ہوگا حتی کہ متکلم کے اوپر مال، غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد لازم ہوگا اور قائل کا قول لفلان علیَّ الفٌ اقرار الف میں ظاہر ہے اور شہر کے سکہ (کے وجوب) میں نص ہے پس جب اس نے مِنْ نقدِ بلد کذا کہا (یعنی فلاں

شہر کے سکہ سے) تو مفسر، نص پر راجح ہوگا پس اس مقر اور متکلم کو شہر کے سکے دینا لازم نہ ہوگا بلکہ فلاں متعین شہر کے سکے لازم ہوں گے جس کا مقر نے اظہار کیا ہے اور اسی (مثال مذکور) پر مفسر کے دیگر نظائر بھی ہیں۔

تشریح: وفي الشرعيات اِذا قال تزوجت فلانةً شهرًا بكذا الخ مفسر کی پہلی مثال اخبار کے قبیل کی تھی اور یہ مثال احکام شرعیہ کے قبیل سے ہے کسی آدمی نے یہ جملہ بولا **تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذا** "میں نے فلاں عورت سے نکاح کرلیا ایک ماہ کے لئے، اتنے دراہم میں مثلاً پچاس درہم میں تو قائل کا قول **تزوجتُ** جو لفظ خاص ہے اور نکاح کے معنی میں ظاہر ہے کہ **تزوجت** کو سن کر نکاح کے معنی ذہن میں آتے ہیں اور یہ لفظ نکاح ہی کے معنی میں حقیقت ہے مگر اس میں مجازاً تاویل کا احتمال ہے کہ کہیں اس سے مراد متعہ نہ ہو کیونکہ جس طرح نکاح میں عورت سے وطی اور تمتع کی ملک حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح متعہ میں بھی حاصل ہوتی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ نکاح کے اندر ملک وطی دواماً ہوتی ہے اور متعہ میں ایک متعین اور محدود مدت کے لئے ہوتی ہے اور لفظ **تزوجت** کا استعمال دوام اور وقتی دونوں طرح کے تمتع اور فائدہ کے لئے ہوتا ہے تو متکلم نے اپنے قول **شهرًا** سے اپنے قول **تزوجتُ** کی تفسیر کردی لہٰذا ہم کہیں گے کہ **تزوّجتُ** سے مراد متعہ ہے نکاح نہیں ہے۔

فائدہ: متعہ کے لئے تو ضروری ہے کہ لفظ **اَتَمَتَّعُ** استعمال ہو مثلاً عورت سے کہا جائے **خُذِىْ مِنِّىْ عَشَرَةً لِاَتَمَتَّعَ بِكِ اَيَّامًا** حالانکہ عبارت بالا میں تزوجت کا لفظ ہے جس کو نکاح موقت کہتے ہیں نہ کہ متعہ حالانکہ مصنفؒ نے فرمایا **هذا متعة**.

الجواب: جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ وقت معین کی قید ہے تو یہ متعہ ہی کے معنی میں ہے اور متعہ کے مثل ہی ہے گو حقیقتاً متعہ نہیں اور نتیجتاً دونوں ایک ہی شیٔ ہیں۔

فائدہ: تزوجتُ فلانةً شهرًا کو مفسر کی مثال میں پیش کیا اور مفسر میں احتمال نسخ رہتا ہے حالانکہ یہ بندے کا کلام ہے اور بندوں کے کلام میں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔

الجواب: یہ من وجہ مفسر ہے کہ متکلم کی طرف سے بیان موجود ہے اور من وجہ نہیں کیونکہ یہ بندے کا کلام ہے اور بندے کے کلام میں نسخ نہیں چلتا، متعہ ابتداء اسلام میں جائز تھا پھر خیبر کے دن حرام کردیا گیا پھر جنگ اوطاس میں تین دن کے لئے حلال کیا گیا پھر اس کے بعد سے لیکر قیامت تک کے لئے حرام کردیا گیا اور یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے، صرف شیعہ لوگ اس کو باعث اجر سمجھتے ہیں، متعہ نام ہے وقتی طور سے نکاح کر لینے کا مدت متعین ہو یا نہ ہو

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ الخ قائل کا قول **لفلان عليَّ الفٌ** اپنے اوپر ایک ہزار روپیہ لازم اور ثابت کرنے میں نص ہے کیونکہ **علیٰ** الزام کے لئے آتا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ قائل پر مقر لہٗ کے لئے فوراً ایک ہزار روپیہ واجب الاداء ہوں مگر متکلم نے اپنے قول **مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْمِنْ ثمنِ المتاعِ** کے ذریعہ تفسیر کر کے یہ ظاہر کردیا کہ یہ ہزار روپیہ اس غلام یا سامان کے بدلہ اور قیمت میں ہیں جو میں نے آپ سے خریدا ہے اب اس کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ جب

تک قائل اس غلام اور سامان پر قبضہ نہ کرلے تو اس پر ایک ہزار روپیہ دینا لازم نہ ہوں عبارت مذکورہ میں اگرچہ نص کا تقاضہ لزوم الف علی القائل مطلقاً ہے مگر مفسر، نص پر فوقیت رکھتا ہے تو مفسر کو ترجیح ہوگی اور قائل پر لزوم الف مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد ہوگا اسی طرح اگر کوئی شخص لفلان علیّ الفٌ بولے تو یہ عبارت ایک ہزار کے اقرار میں ظاہر ہے، اور ایک ہزار روپیہ شہر کے سکہ رائج الوقت لازم ہونے میں نص ہے، لیکن اگر متکلم نے اپنے کلام سے کسی خاص جگہ کے سکوں کی وضاحت اور تفسیر کردی، تو وہی لازم ہوں گے، کیونکہ مفسر کو نص پر ترجیح دی جاتی ہے، وعلی هذا نظائرہٗ اس جیسی اور بہت سی مثالیں ہیں جن کو رات دن ہم اور آپ استعمال کرتے رہتے ہیں، مگر چونکہ اس طرف توجہ نہیں دیتے تو ذہن بھی اس طرف سبقت نہیں کرتا، بغرضِ اختصار ان کو ترک کیا جا رہا ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے چند سطور قبل لفلانٍ علیّ ألفٌ کے بارے میں یہ کہا تھا کہ یہ جملہ لزومِ الف میں نص ہے، اور اب اسی مثال کے بارے میں یہ فرمایا کہ یہ نقد البلد میں نص ہے، لہٰذا اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ ایک کلام کے مختلف مقاصد ہوسکتے ہیں اور موقع ومحل کے اعتبار سے کلام واحد سے کسی ایک مقصد کو ظاہر کرتے ہیں اور پھر اسی کلام سے کسی دوسرے موقع پر دوسرے مقصد کو ظاہر کرتے ہیں اور مفسر کا حکم محکم کے ساتھ بیان ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

اختیاری مطالعہ

اجراء: قولہ تزوجتُ باعتبار وضع خاص وعام مشترک ومؤول میں سے خاص ہے اور مطلق ومقید میں سے مطلق ہے اور باعتبارِ استعمال حقیقت ومجاز صریح وکنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں مستعملہ، مہجورہ، اور متعذرہ میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر ومحکم میں سے نکاح کے معنی میں ظاہر ہے۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَايَجُوْزُ خِلَافُه اَصْلاً مِثَالُه فِي الْكِتَابِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْاِقْرَارِ اِنَّهٗ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُوْمِهٖ بَدَلاً عَنْهُ وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ وَحُكْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مُحَالَةَ ثُمَّ لِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ اُخْرٰى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ.

ترجمہ

محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر پر بڑھا ہوا اس طریقے سے کہ محکم کے خلاف کوئی بھی احتمال بالکل روا نہ ہو، محکم کی مثال کتاب اللہ میں اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شيءٍ عليمٌ اور اِنَّ اللّٰهَ لايظلمُ الناسَ شيئًا ہے اور حکمیات میں محکم کی مثال وہ ہے جو ہم نے ماقبل میں اقرار کے سلسلہ میں بیان کی اور وہ یہ ہے لفلانٍ علیَّ الفٌ من ثمن هذا العبد- پس یہ لفظ یعنی پورا جملہ غلام کے بعوض لزوم الف میں محکم ہے (یعنی من ثمن هذا العبد کے اضافہ سے اب یہ محکم بن

گیا) اور اس مثال پر اس کے دیگر نظائر بھی ہیں۔

وحکم المفسر والمحکم الخ اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی اور یقینی طور سے عمل کا لازم ہونا ہے، پھر ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر اور محکم) کے لئے دوسری چار اقسام اور ہیں جو ان کے بالمقابل ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کلام ظاہر المراد کی اقسام اربعہ میں سے قسم رابع یعنی محکم کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہو بایں طور کہ اس کے خلاف کرنا بالکل جائز نہ ہو، یاد رکھنا چاہیے کہ مفسر اور محکم دونوں نفسِ ظہور اور وضوح میں برابر ہیں اسی وجہ سے مصنف کتاب نے ما ازداد قوۃً فرمایا نہ کہ ما ازداد وضوحاً مگر محکم کے اندر مفسر کے مقابلہ میں قوت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ محکم کے اندر احتمالِ نسخ بھی نہیں ہوتا گویا محکم صیغہ اسم مفعول بمعنی مامون ہے یعنی محکم تاویل و تخصیص اور نسخ ہر طرح کے تغیرات سے مامون ہوتا ہے، محکم کی مثال اِنَّ اللّٰہ بِکُلِّ شیئٍ علیمٌ اور اِنَّ اللّٰہ لا یظلِمُ الناسَ شیئًا ہے یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون و مفہوم میں محکم ہیں، پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تمام چیزوں کا علم ہے کیونکہ علم صفتِ کمال ہے جس کی ضد نقص و جہل ہے اور اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالیہ کو مجمع ہے، اور نقص و جہل کی جملہ صفات سے منزہ اور بالاتر ہیں، اور دوسری آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتے مثلاً کسی کی نیکیوں میں کمی کر دیں، یا کسی کے گناہوں میں زیادتی کر دیں، کیونکہ ظلم صفتِ مذموم ہے اور اللہ تعالیٰ جملہ صفاتِ مذمومہ سے منزہ اور بالاتر ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا صفتِ علم سے متصف ہونا اور اس کا ظلم کرنے سے منزہ ہونا ایسی چیز ہے جو کسی طرح کی تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا یہ دونوں آیتیں محکم ہیں، پہلی آیت اللہ تعالیٰ کو تمام اشیاء کا علم ہونے میں محکم ہے اور دوسری آیت اللہ کے کسی پر ظلم نہ کرنے میں محکم ہے، محکم کی دو قسمیں ہیں ۱ محکم لعینہٖ یعنی نفسِ کلام میں ایسے معنی ہوں جو نسخ کا احتمال نہ رکھیں جیسے توحیدِ باری، وصفاتِ باری، اور اعتقادات کی نصوص یا ایسی نصوص جو اہل جنت اور اہل جہنم کی خبر سے متعلق ہوں یا مثلاً نصوص میں ایسا لفظ ہو جو حکم کی ہمیشگی اور حکم کے عدمِ نسخ پر دلالت کرے جیسے ولا تقبلوا لہم شہادۃً ابدًا میں لفظ ابدًا یا جیسے ارشاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے **الجهادُ ماضٍ مُذْ بَعَثَنِی اللّٰہ تعالٰی اِلٰی اَنْ یُقاتِلَ آخر ھٰذہِ الامّۃِ الدجال** (ابوداؤد) جہاد میری بعثت سے شروع ہو کر اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ اس امت کا آخری گروہ دجال کو قتل کر دے یعنی قیامت تک، دوسری حدیث میں ہے **الجهادُ ماضٍ الی یومِ القیٰمۃ** ۲ محکم لغیرہٖ یعنی وہ احکامات جن میں فی نفسہٖ تو احتمالِ نسخ موجود ہو مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو جانے کی بناء پر احتمالِ نسخ جاتا رہے۔

وفی الحکمیات ماقلنا فی الاقرار الخ احکامات سے متعلق محکم کی ایک مثال پیش فرما رہے ہیں اور وہ مثال وہی ہے جس کو ہم نے مفسر کی مثال میں پیش کیا ہے کہ کسی آدمی نے اپنے ذمہ ایک ہزار کا اقرار کرتے ہوئے کہا **لفلانٍ علیَّ الفٌ مِن ثمنِ ھٰذا العبدِ** تو **علیَّ الفٌ** مختلف وجوہات کا احتمال رکھتا تھا کہ وہ ایک ہزار غصب کے ہیں

یا مبیع کا عوض ہے یا ہدیہ کے ہیں مگر مِنْ ثمنِ هٰذا العبد کہہ کر بات واضح اور محکم ہوگئی کہ ایک ہزار روپیہ غلام کی قیمت کے عوض میں ہیں اب وہ اس اقرار سے رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ آپ حضرات نے سنا ہوگا المرءُ یوخذ باقرارہٖ (آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے) لہٰذا لفلانٍ علیَّ الفٌ مِن ثمن هٰذا العبد محکم کی مثال ہے اور اسی پر محکم کی دیگر نظائر کو بھی قیاس کر لیجئے۔

اعتراض: مصنفؒ نے محکم و مفسر دونوں کی ایک ہی مثال پیش کی ہے یعنی لفلانٍ علیَّ الفٌ مِنْ ثمنِ هٰذا العبد جبکہ مفسر و محکم کا فرق آپ نے پڑھ لیا ہے کہ محکم میں بمقابلہ مفسر کے قوت زیادہ ہوتی ہے۔

الجواب: ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ احکامات کے اندر مفسر اور محکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ وضاحت اور ظہور دونوں میں برابر درجہ کا ہوتا ہے اور وضاحت کی انتہاء مفسر پر ہوجاتی ہے لہٰذا اس برابری کی وجہ سے دونوں کی ایک ہی مثال پیش کردی گئی، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ لفظ یعنی من ثمنِ هٰذا العبدِ حقیقۃً تو محکم نہیں ہے بلکہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے بمنزلہ محکم کے ہے لہٰذا جب اس کے حقیقۃً محکم ہونے کی نفی کردی تو اب اعتراض واقع ہی نہ ہوگا وحکم المفسر والمحکم لزوم العمل بهما لا محالة مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعاً و یقیناً عمل کا لازم ہونا ہے یعنی ان دونوں سے ثابت شدہ حکم مفیدِ یقین ہوگا اور ان کے موجب پر عمل کرنا بھی ضروری ہوگا۔

فائدہ: ان دونوں کا حکم ایک ساتھ اس لئے بیان کیا کیونکہ دونوں کا حکم متحد ہے اور وجہ اتحاد یہ ہے کہ دونوں تخصیص و تاویل کا احتمال نہیں رکھتے، رہی یہ بات کہ مفسر تو نسخ کا احتمال رکھتا ہے تو مفسر کا حکم محکم جیسا کیسے ہوسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر میں احتمالِ نسخ رہنا اس پر اعتقاد و عمل کے واجب ہونے میں کوئی خلل نہیں ڈالتا اور احتمالِ نسخ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک تھا نہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد۔

فائدہ: مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہو تو محکم کو ترجیح ہوگی جیسے قول باری تعالیٰ واستشهدوا ذوی عدل منکم محدود فی القذف (وہ آدمی جس کو دوسرے پر زنا کا الزام لگانے کی بناء پر حد لگ چکی ہو یعنی ۸۰ کوڑے) کے بارے میں مفسر ہے کہ بعد توبہ اس کی شہادت قبول کی جاسکتی ہے کیونکہ توبہ کے بعد وہ عادل بن گیا ہے مگر ولاتقبلوا لهم شهادة ابدًا محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ ہونے کے بارے میں محکم ہے لہٰذا محکم کو ترجیح ہوگی اور اس سے ثابت شدہ حکم واجب العمل ہوگا اور محدود فی القذف کی شہادت کبھی بھی قبول نہ ہوگی ثم لهٰذهِ الاربعةِ اربعةٌ اخرىٰ تُقَابِلُها الخ مذکورہ چار قسموں یعنی ظاہر نص مفسر محکم کے مقابلہ میں چار قسمیں دوسری ہیں یعنی ظاہر کے مقابلہ میں خفی ہے کہ جس طرح ظاہر میں ایک درجہ ظہور ہوتا ہے یعنی صرف نفسِ صیغہ سے تو اس کے بالمقابل خفی ہے کہ اس میں ایک درجہ خفاء ہوتا ہے یعنی کسی عارض کی بناء پر فقط، اور نص کا مقابل مشکل ہے کہ جس طرح نص میں دوگنا ظہور ہوتا ہے یعنی نفسِ کلام اور سوقِ کلام کی بناء پر تو اس کے مقابل مشکل میں دوگنا خفاء ہوتا ہے یعنی خفی ہونے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے ہم

شکلوں میں داخل ہو کر مشتبہ ہو جاتا ہے اور مفسر کا مقابل مجمل ہے یعنی مفسر میں اتنا ظہور ہوتا ہے کہ تخصیص وتاویل کا احتمال بھی نہیں رہتا، بلکہ متکلم اپنی مراد کو خود واضح کر دیتا ہے تو اس کے مقابل مجمل ہے کہ اس میں اتنا خفاء ہوتا ہے کہ بغیر متکلم کے بیان کئے محض طلب وتامل سے خفا دور نہیں ہوتا اور محکم کا مقابل متشابہ ہے کہ جس طرح محکم میں اتنا ظہور اور قوت ہوتی ہے کہ اس میں تغیر وتبدل کا وہم بھی نہیں ہوتا تو اس کے مقابل متشابہ میں اتنا خفاء ہوتا ہے کہ متکلم کی جانب سے دنیا کے اندر اس کا بیان آنے کی بھی امید نہیں ہوتی۔

دلیلِ حصر: لفظ کے اندر خفاء اور پوشیدگی کسی عارض کی وجہ سے ہوگی یا نفسِ صیغہ سے اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر پوشیدگی نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو قرائن میں غور وفکر کرنے سے وہ پوشیدگی دور ہو جائے گی یا نہیں اگر دور ہو جائے گی تو وہ مشکل ہے اور اگر قرائن میں غور وفکر سے بھی وہ پوشیدگی دور نہ ہوگی تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو متکلم کی طرف سے بیان آنے کی توقع ہوگی یا نہیں اگر بیان آنے کی توقع ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ متشابہ ہے۔

فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهٖ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ.

ترجمہ

پس خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نہ کہ صیغہ کے اعتبار سے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول السارقُ والسارقةُ فاقطعوا ایدیهما میں ہے پس قول باری تعالیٰ (السارقُ والسارقةُ) چور کے حق میں تو ظاہر ہے مگر جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

تشریح: خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی بنا پر پوشیدہ ہو نہ کہ نفس صیغہ کی وجہ سے یعنی لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں تو ظاہر ہو لیکن اس لفظ کے اندر بعض افراد کے سلسلے میں بر بناء عارض خفاء اور پوشیدگی پیدا ہوگئی ہو جیسے السارقُ والسارقةُ الخ کے اندر لفظ السارق اپنے معنی میں تو ظاہر ہے کہ سرقہ اور چوری مالِ محفوظ ومحترم کو خفیہ طریقے سے لینے کو کہتے ہیں اور اس کا حکم قطعِ ید ہے، بشرطیکہ دس درہم کی چوری کی ہو لیکن بعض دیگر الفاظ مثلاً جیب کترا اور کفن چور جن میں صفت سرقہ کمی یا زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے، ان کی بہ نسبت لفظ السارق خفی ہے کہ ان کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں اور خفی ہونے کا سبب ایک عارض ہے اور عارض یہ ہے کہ عرف عام میں ان کو کوئی بھی سارق نہیں کہتا بلکہ جیب کترے کو طرّار کہتے ہیں، اور کفن چور کو نباش، اور ان لوگوں کے علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ طرّار میں چوری کے معنی کی زیادتی ہے کہ طرّار اس بیدار شخص کا ادنیٰ غفلت کی حالت میں مال لے اڑتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے جبکہ سارق اس وقت چوری کرتا ہے جبکہ مالک سویا ہوا ہو یا اپنے مال کے پاس موجود نہ ہو بلکہ کہیں گیا ہوا ہو،

اور نباش کے علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے اندر سرقہ و چوری کے معنی کی کمی ہے کہ نباش غیر مرغوب مال یعنی کفن کو مقام غیر محفوظ یعنی قبر سے چراتا ہے اور میت کفن کی حفاظت پر قادر بھی نہیں ہوتی، جبکہ سارق مال مرغوب کو مکان محفوظ سے چراتا ہے لہٰذا **السارق و السارقة فاقطعوا الخ** کے اندر لفظ السارق طرار اور نباش کے سلسلے میں خفی ہے، اب یہ سمجھئے کہ خفی کے اندر چونکہ طلب کرنی پڑتی ہے لہٰذا طلب کے بعد معلوم ہوا کہ طرار کے اندر چوری کے معنی کی زیادتی ہے لہٰذا اس پر حد سرقہ جاری ہوگی یعنی دس درہم کی چوری پر قطع ید کا حکم ہوگا کیونکہ طرار جرم میں سارق سے بڑھا ہوا ہے اور نباش کے اندر چونکہ چوری کے معنی کی کمی ہے اس لئے اس پر قطع ید کا حکم نہ ہوگا، بلکہ حاکم وقت جو مناسب سمجھے سزا دیدے تا کہ آئندہ اس طرح کے جرائم کا انسداد ہو جائے۔

اختلاف ائمہ: طرّار کے حق میں قطعِ ید اور نبّاش کے حق میں عدم قطع ید کا حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کفن چور کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، دلیل، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے **مَنْ نَبَشَ قَطَعنَاهُ** (جو کفن چرائے ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے) ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قطع ید کا حکم سیاسۃً و مصلحۃً ہے نہ کہ بطور حد شرعی کیونکہ دوسری حدیث اس کے معارض ہے اور وہ یہ ہے **لا قطع علی المختفی** اور مختفی اہل مدینہ کے یہاں نباش کو کہتے ہیں، معلوم ہوا کہ مختفی یعنی نباش (کفن چور) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم **سارِقُ اَموَاتِنَا کَسارِقِ اَحیَائِنَا** کفن چور کے قطع ید کا مقتضی ہے، اسی لئے اس کو سارق کہا گیا ہے اور حرف تشبیہ استعمال کیا گیا ہے (یعنی ہمارے مردوں کی چوری کرنے والا ہمارے زندوں کی چوری کرنے والوں کی طرح ہے) نیز کفن کی چوری میں مردوں کی بے حرمتی بھی ہے۔

الجواب: اس کو مجازاً سارق کہہ دیا گیا ہے اور تشبیہ دینے میں احتمال ہے کہ قطع ید میں تشبیہ ہے یا گناہ میں، لہٰذا شبہ پیدا ہو گیا، اور حدیث ہے **الحدود تندرئُ بالشبهاتِ** (یعنی شکوک وشبہات کی بناء پر حدیں ساقط ہو جاتی ہیں)

فائدہ: اگر قبر مقفل ہو تب بھی قطع ید نہ ہوگا **(کذا فی الدر المختار)**

اور مقفل قبر سے کفن چرانے کے سلسلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ قطع ید ہوگا کیونکہ اس شکل میں وہ شخص مقام محفوظ سے چوری کر رہا ہے، **وعند عبد الرزاق انّ عمر رضی اللّٰہ عنه کتب الٰی عامله بالیمن ان یقطع ایدی قوم یحتفرون القبور (نور الانوار ص ۹۰)**

اعتراض: جب طرار کا جرم سارق سے بڑھ کر ہے تو طرار کو سارق سے بڑی سزا ملنی چاہیے حالانکہ طرار کی سزا فقط قطع ید ہے نہ کہ اس سے زائد۔ الجواب: طرار کا فعل، سرقہ ہی ہے گو کیفیت اور نوعیت میں طرار کا فعل سنگین ہے لہٰذا جب طرار کا فعل طوَ سرقہ ہی ہے تو جو سرقہ کی سزا ہے وہی سزا طرار کو ملے گی نہ اس کے علاوہ کوئی دوسری سزا۔

فائدہ: **فالخفیُّ** میں خفی سے خفی اصطلاحی مراد ہے اور **ما خَفِیَ** میں خفی لغوی مراد ہے تا کہ تعریف الشئ لنفسہ لازم نہ آئے

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الزَّانِيْ خَفِيٌّ فِي حَقِّ اللُّوطِيِّ وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يُتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا فِي حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخَفَاءُ.

ترجمہ

اور اسی قولِ سابق کی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ثانی الزانیۃُ والزانیِ زانی (اور زانیہ) کے حق میں تو ظاہر ہے مگر لوطی کے حق میں خفی ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا تو یہ ان چیزوں میں تو ظاہر ہے جن کو تفکہ اور تلذذ کے بطور کھایا جاتا ہے مگر انگور اور انار کے بارے میں خفی ہے، اور خفی کا حکم جستجو کا واجب ہونا ہے حتی کہ اس خفی سے پوشیدگی زائل ہو جائے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کے قول السارقُ والسارقۃُ کی طرح اللہ کا دوسرا قول الزانیۃُ والزانی فاجلدوا کل واحدٍ منھما مأۃ جلدۃ ہے (زانی اور زانیہ کو سو کوڑے مارو)، یہ آیت زنا کار کے بارے میں تو ظاہر ہے کہ جو کوئی (مرد و عورت) زنا کا ارتکاب کرے اس پر سو کوڑے مارے جائیں جبکہ وہ شادی شدہ نہ ہوں، کیونکہ اگر زانی اور زانیہ شادی شدہ ہوں تو پھر ان پر رجم کیا جائے گا، اور زنا کہتے ہیں عورت کی سامنے کی شرمگاہ میں وطی کے ذریعہ شہوت پوری کرنے کو جبکہ وہ اس کی نہ حقیقتاً ملک ہو نہ شبہتاً مگر الزانیۃ والزانی اغلام باز کے حق میں خفی ہے کہ اس پر حدِ زنا نافذ ہوگی یا نہیں؟ اور یہ خفاء ایک عارض کی بناء پر ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اغلام باز کو عرفِ عام میں زانی نہیں کہتے بلکہ لوطی کہتے ہیں، اور ناموں کے اختلاف سے معانی مختلف ہو جاتے ہیں اور خفی میں چونکہ طلب و جستجو کرنی پڑتی ہے لہٰذا لواطت کے معنی کی طلب اور جستجو کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر زنا کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں کیونکہ زنا کے معنی کے دو جز ہیں ۱ سامنے کی شرمگاہ میں قضاءِ شہوت ۲ غیرِ ملک میں قضاءِ شہوت، اور لواطت میں غیرِ ملک میں تو قضاءِ شہوت ہوتی ہے مگر سامنے کی شرمگاہ میں نہیں ہوتی لہٰذا ایک جز فوت ہو گیا نیز زنا کے اندر مرد و عورت دونوں کو کمالِ شہوت ہوتا ہے جبکہ لواطت کے اندر مفعول کو یا تو شہوت ہوتی ہی نہیں یا کم ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ لوطی علیحدہ سے نام رکھنے کی وجہ اس کے اندر معنیٔ زنا کی کمی ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لوطی یعنی لونڈے باز پر حدِ زنا (سو کوڑے) نافذ نہیں ہوگی، بلکہ کوئی دوسری سزا دی جائے گی جس میں صحابۂ کرام نے اختلاف کیا ہے، مثلاً اس کو جلا دینا، یا بلند مکان سے گرا دینا یا بدبودار جگہ میں مقید کر دینا نیز اس اختلاف سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لوطی کی سزا وہ نہیں ہے جو زنا کی ہے، لہٰذا خلیفۃ المسلمین یا حاکمِ وقت جو سزا مناسب سمجھے نافذ کر دے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اغلام باز کا علیحدہ سے لوطی نام تجویز ہونے کی وجہ اس کے اندر معنیٔ زنا کی زیادتی ہے کہ غیرِ ملک میں ناجائز طریقے سے قضاءِ شہوت میں تو زانی اور لوطی دونوں برابر ہیں مگر لوطی چونکہ تنگ اور نجس مقام میں قضاءِ شہوت کرتا ہے اس لئے اس کا

جرم زنا سے بڑھا ہوا ہے، لہٰذا اس پر بھی حد زنا نافذ ہوگی، چند مفید باتیں ۱۔ اگر اپنی صلبی بیٹی سے زنا کرلیا یا مشتبہاۃ بیٹی کو بیوی سمجھ کر مس بالشہوت کرلیا تو بیوی حرام ہو جائے گی، اسی طرح اگر ساس کو شہوت کے ساتھ چھو دیا تب بھی بیوی حرام ہو جائے گی۔

ولو حلف الخ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا یعنی وہ چیز جو بطور لذّت اور خوش طبعی کے لئے کھائی جاتی ہیں جیسے خربوزہ اور تربوز وغیرہ تو لفظ **فاکھہ** ان میوہ جات کے معنی میں تو ظاہر ہے جو صرف بطور تفریح ولذت اور خوش طبعی کے لئے کھائے جاتے ہیں کہ ان کے کھانے سے حانث ہو جائے گا مگر انگور اور انار کے سلسلے میں خفی ہے کہ انگور وانار کے کھانے سے حانث ہوگا یا نہیں، اور خفی ہونے کی وجہ ایک عارض ہے کہ عرفِ عام میں انہیں فاکہہ نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کے اندر فاکہتہ کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں کہ انگور اور انار میں غذائیت بھی ہے اور اس سے بدن کا قوام بھی وابستہ ہے جبکہ تفکّہ اور تنعّم غذا سے مافوق چیز کو کہتے ہیں اور غذا میں تو سب انسان برابر ہیں سبھی غذا کھاتے ہیں یعنی وہ چیز جس سے زندگی باقی رہے جب کہ فاکہہ میں سب برابر نہیں ہیں، چنانچہ انگور کھانے سے بھوک مٹ جاتی ہے نیز صرف انگور کھا کر زندگی بسر کی جاسکتی ہے، اسی طرح انار میں بھی قوام بدن ہے کہ اس کو دواءً بھی کھایا جاتا ہے اور جو ایسا ہو اس کو تفکّہ وتنعّم نہیں کہا جاتا، گویا انگور اور انار فاکہہ کے فرد نہیں ہے، بلکہ طعام کے فرد بن گئے ہیں، جبکہ فاکہہ کا لفظ صرف تفکّہ والے پھلوں پر اطلاق کے لئے محدود ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم کے نتیجہ میں حالف انگور اور انار کھانے سے حانث نہیں ہوگا اور اگر قسم کھاتے وقت انگور کے نہ کھانے کی نیت تھی تو اب انگور کے کھانے سے متفق علیہ حانث ہو جائے گا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لفظ فاکہہ انگور اور انار کے حق میں اس لئے خفی ہے کہ انگور اور انار میں معنی فاکہہ کی زیادتی ہے کیونکہ ان دونوں میں عمدگی اور لذت زیادہ ہے لہٰذا حالف مذکور، انار اور انگور کے کھانے سے حانث ہو جائے گا، دیکھئے امام صاحبؒ کے نزدیک انگور اور انار میں فاکہہ کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک زیادتی کے ساتھ، تو ممکن ہے کہ امام صاحبؒ کے زمانہ میں انگور اور انار فاکہہ میں شمار نہ ہوتے ہوں اور صاحبینؒ کے زمانہ میں یہ چیزیں عرف کے بدلنے سے فاکہہ میں شمار ہوتی ہوں جیسا کہ آج کل انگور اور انار کو بطور تلذذ اور خوش طبعی کے کھاتے ہیں۔

وحکم الخفی الخ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس کے محتملات میں طلب اور فکرِ قلیل کی جائے تاکہ اس کا خفاء دور ہو جائے اور پتہ چل جائے کہ خفاء کی وجہ فلاں جزئی میں معنی کی زیادتی ہے یا معنی کی کمی، چنانچہ معنی کی زیادتی کی شکل میں حکم نافذ ہوگا اور معنی کی کمی کی شکل میں حکم نافذ نہ ہوگا یعنی اگر خفی میں ظاہر کے معنی کی زیادتی ہے تو اس پر وہی حکم نافذ ہوگا جو ظاہر پر نافذ ہوتا ہے، اور اگر خفی میں ظاہر کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں تو پھر خفی پر ظاہر جیسا حکم نہیں لگے گا، حسامی اور نور الانوار میں ہے **حکمُ الخفی النظرُ فیہ وھو الطلبُ الاولُ۔**

اجوبہ: قولہ الزانیۃ زانی باعتبار وضع الفاظ خاص، عام، مشترک ومؤول میں سے خاص ہے اور باعتبار استعمال حقیقت

ومجاز صریح و کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر و محکم میں سے ظاہر ہے اور یہی لفظ لوطی کے حق میں خفی، مشکل، مجمل و متشابہ میں سے خفی ہے۔

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خَفاءً عَلَى الخَفِيِّ كَاَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيقَتُهُ دَخَلَ فِيْ اَشْكَالِهِ وَاَمْثَالِهِ حَتّٰى لَايُنَالَ الْمُرَادُ اِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتّٰى يَتَمَيَّزَ عَنْ اَمْثَالِهِ وَنَظِيْرُهُ فِي الْاَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَأْتَدِمُ فَاِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالدِّبْسِ فَاِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتّٰى يُطْلَبَ فِيْ مَعْنَى الْاِئْتِدَامِ ثُمَّ يَتَأَمَّلُ اَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى هَلْ يُوْجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ اَمْ لَا.

ترجمہ

اور بہرحال مشکل تو وہ، وہ لفظ ہے جو پوشیدگی میں خفی پر بڑھا ہوا ہو، گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت پوشیدہ ہونے کے بعد وہ لفظ اپنے ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں داخل ہو گیا حتی کہ اس کی مراد کو حاصل نہیں کیا جا سکتا مگر طلب اور پھر غور و فکر کے ذریعہ، یہاں تک کہ وہ اپنے ہم مثلوں سے ممتاز ہو جائے اور مشکل کی نظیر احکام میں یہ ہے، کسی نے قسم کھائی کہ وہ إدام نہیں کھائے گا تو اس کا یہ قول سرکہ اور شیرہ میں تو ظاہر ہے مگر یہ قول گوشت، انڈا اور پنیر میں مشکل ہے حتی کہ (اولاً وابتداءً) ایتدام کے معنی کو طلب کیا جائے گا اور پھر (ثانیاً) اس میں غور و فکر کی جائے گی کہ یہ معنی کیا گوشت، انڈا اور پنیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں۔

تشریح: خفی کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ قسم دوم یعنی مشکل کا بیان شروع فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشکل وہ لفظ ہے جس کا خفاء نفس صیغہ سے ہونے کی وجہ سے خفی سے زیادہ ہو (خفی کے اندر خفاء امر عارض کی وجہ سے ہوتا ہے) گویا کہ لفظ کی مراد سامع پر مخفی تھی مزید برآں یہ ہوا کہ وہ لفظ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا حتی کہ اب اس کی مراد سے واقف ہونے کے لئے اولاً اس کے معانی کو طلب کیا جائے یعنی یہ غور و فکر کی جائے کہ یہ لفظ کتنے معانی میں مستعمل ہوتا ہے، جس طرح کہ مشترک چند معانی کے لئے وضع ہوتا ہے، پھر اس کے بعد دوسری غور و فکر (جس کو تأمل کہتے ہیں) کی جائے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں جس سے وہ لفظ اپنے ہم شکلوں سے ممتاز ہو جائے۔

فائدہ: اس وضاحت سے خفی اور مشکل کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ خفی کے اندر صرف طلب کافی ہے اور مشکل کے اندر اولاً طلب پھر تأمل۔

خفی کی مثال اس لڑکے کی سی ہے جو اپنے گھر سے فرار ہو کر بغیر لباس اور صورت متغیر کئے روپوش ہو جائے تو اس کو صرف طلب یعنی تلاش کرنا پڑے گا، اور مشکل کی مثال اس طرح ہے کہ وہ لڑکا فرار ہو کر اپنی صورت و ہیئت بھی بدل ڈالے اور اپنے ہم شکل لڑکوں میں خلط ملط ہو جائے تو اب تلاش کرنے کے بعد یہ بھی غور و فکر کرنا پڑے گا کہ میرا لڑکا ان لڑکوں میں کون سا ہے بس اسی طرح مشکل لفظ ہے کہ اس کے معانی کی طلب کے بعد یہ تأمل کرنا ہوتا ہے کہ معنیٔ مرادی

کونسا ہے تا کہ تمام احتمالات دفع ہو جائیں اور معنی مرادی متمیز ہو جائیں۔ **ونظیرہٗ فی الاحکام الخ** مشکل کی مثال احکامات کے اندر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اِدَام (سالن) نہیں کھائے گا تو لفظ ادام سرکہ اور کھجور کے شیرہ کے حق میں تو ظاہر ہے مگر بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر کے حق میں مشکل ہے لہٰذا اولاً ادام کے معنی کو طلب کیا جائے اور پھر یہ غور وفکر کی جائے کہ یہ معنی بھنے ہوئے گوشت، انڈا، اور پنیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ الحاصل: اولاً ادام کے معنی کی طلب کی جائے کہ ادام کس کو کہتے ہیں؟ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ادام وہ چیز ہے جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جائے اور کمال اتباع یہ ہے کہ روٹی اس میں ڈوب جائے، لہٰذا ادام سرکہ اور کھجور کے شیرہ کے حق میں تو ظاہر ہے کہ حالف ان کے کھانے سے حانث ہو جائے گا، مگر بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر کے متعلق مشکل ہے کیونکہ تینوں چیزیں کبھی بغیر روٹی کے بھی کھائی جاتی ہیں اور کبھی روٹی کے ساتھ بھی، لہٰذا تامل کے بعد حکم نافذ ہوگا، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ گوشت انڈا اور پنیر کھانے سے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ ان تینوں میں ادام کے معنی بطریق کمال موجود نہیں ہے نیز ادام مشتق من المداومت بمعنی موافقت ہے، اور کمال موافقت جب ہوگی جبکہ روٹی کا اس چیز میں اختلاط وامتزاج ہو جائے اور وہ (امتزاج) بھنے ہوئے گوشت اور انڈا وغیرہ میں نہیں ہوتا نیز بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر وغیرہ بغیر روٹی کے بھی کھائے جاتے ہیں، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ادام وہ چیز ہے جس سے روٹی لذیذ ہو جائے ظاہر ہے کہ گوشت انڈا اور پنیر سے روٹی لذیذ ہو جاتی ہے لہٰذا ان تینوں چیزوں کے کھانے کی شکل میں وہ حانث ہو جائے گا۔

نیز ادام مشتق من المداومت ہے اور اس کے معنی موافقت کے ہیں تو عموماً جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ اس کے موافق ہی ہوتی ہے لہٰذا گوشت پنیر انڈا ادام ہی ہیں لہٰذا وہ حالف حانث ہو جائے گا، اور حدیث میں ہے کہ **سیدُ ادامِ اھلِ الجنَّۃِ اللحمُ** اہل جنت کا بہترین سالن گوشت ہے۔

الجواب: امام صاحبؒ کی طرف سے جواب یہ ہوگا کہ ہماری گفتگو دنیا کے بارے میں ہے نہ کہ آخرت کے بارے میں اور حدیث مذکور کا تعلق آخرت سے ہے۔

مشکل کا حکم: مشکل کے بارے میں یہ اعتقاد رکھا جائے کہ شارح کی اس سے جو مراد ہے وہ برحق ہے، پھر طلب وتامل کرے تا کہ اس کی مراد ظاہر ہو جائے، **ھٰکذا فی تسھیل الاصول**، مثلاً قرآن شریف میں ہے **فاتوا حرثکم انّٰی شِئتُمْ** تم اپنی کھیتی میں جیسے چاہو آؤ، اب یہاں اولاً انّٰی کے معانی کو طلب کیا جائے کہ یہ لفظ کس کس معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کے بعد یہ تامل کیا جائے کہ آیت مذکورہ میں کون سے معنی مراد ہیں، لہٰذا طلب کرنے سے معلوم ہوا کہ انّٰی کبھی اَیْنَ کے معنی میں آتا ہے اور کبھی کَیْفَ کے معنی میں، تو تأمل سے معلوم ہوا کہ انّٰی یہاں کیف کے معنی میں ہے کیونکہ اگر انّٰی کو اَیْنَ کے معنی میں لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تم اپنی بیوی کے ساتھ جس جگہ سے چاہو جماع کرو چنانچہ اس شکل میں بیوی کی دبر میں بھی جماع کا جواز لازم آتا ہے حالانکہ دبر میں جماع کرنا جائز نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ حرثکم استعمال ہوا ہے جس کے معنی کھیتی کے ہیں اور کھیت وہ ہوتا ہے جس میں بیج ڈالنے سے

کچھ پیدا ہوا اور کوئی چیز اُگے، جبکہ دبر میں بیج ڈالنے سے یعنی نطفہ منی ڈالنے سے کچھ بھی پیدا نہیں ہوتا، لہٰذا آیت شریفہ میں انّٰی بمعنی کَیْفَ ہے، کہ بیوی سے جس طرح چاہو جماع کرو یعنی لیٹ کر یا بیٹھ کر یا اس کے علاوہ۔

اللغة: الْجَبْن و الجُبُن، والْجُبْنُ پنیر، الدِبس کھجور کا شیرہ۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوْهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوْقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهٖ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظِيْرُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الرِّبٰوا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ فِيْ بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى هٰذَا فَلَا يُنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّاَمُّلِ.

ترجمہ

پھر خفاء میں مشکل سے بڑھ کر مجمل ہے اور مجمل وہ لفظ ہے جو چند وجوہ یعنی چند معانی کا احتمال رکھے پس وہ اس حال میں ہو جائے کہ اس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان آئے بغیر واقف نہ ہوا جائے، اور مجمل کی مثال شرعیات یعنی احکامِ شرع میں قول باری تعالیٰ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ہے پس ربوا کا معنی ومفہوم مطلق زیادتی ہے مگر آیت میں وہ مراد نہیں ہے بلکہ مراد وہ زیادتی ہے کہ جو مقدرات متجانسہ یعنی قدری (مکیلی وموزونی) چیزوں کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی صورت میں عوض سے خالی ہو اور لفظِ ربوا کے لئے اس مراد پر کوئی دلالت اور قرینہ بھی نہیں ہے پس غور وفکر کے ذریعہ ربوا کی مراد کو حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

تشریح: مشکل کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ قسم سوم یعنی مجمل کا بیان شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مجمل کی پوشیدگی مشکل سے بڑھ کر ہے کیونکہ مشکل کی مراد تو طلب وتأمل سے ظاہر ہو سکتی ہے مگر مجمل کی مراد بغیر متکلم کے بیان کئے ظاہر ہی نہیں ہوتی۔

مجمل کی تعریف: مجمل وہ لفظ ہے جو چند وجوہات کا احتمال رکھنے کی بناء پر اس حال میں ہو جائے کہ متکلم کی طرف سے بیان آئے بغیر اس کی مراد معلوم نہ ہو، لہٰذا اگر متکلم کی طرف سے بیان قاطع آجائے تو یہ مفسر بن جائے گا، جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ اور دیگر عبادات کی نصوص مجمل ہیں کہ ان کے لفظی معنی تو معلوم ہیں مگر ان کے محض لفظی معنی مراد نہیں ہیں لہٰذا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کے بارے میں بیان شافی وقاطع آیا اور ان کی مراد دنیا پر روز روشن کی طرح واضح ہو گئی مثلاً صلوٰۃ کے لفظی معنی دعاء کے ہیں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرمائی کہ صلوٰۃ سے مراد ایک مخصوص عبادت ہے یعنی ارکانِ مخصوصہ کو اوقاتِ مخصوصہ میں ہیئتِ مخصوصہ کے ساتھ ادا کرنا صلوٰۃ ہے، اور صلوٰۃ اور زکوٰۃ قطعی الثبوت بھی ہیں، لہٰذا جب مجمل کا بیان قاطع اور شافی موجود ہو تو وہ مفسر کہلائے گا اور اگر مجمل کا بیان تو موجود ہو اور وہ بیان شافی بھی ہو مگر قطعی الثبوت نہ ہو بلکہ ظنی الثبوت ہو تو اب وہ مجمل مؤوّل کہلائے گا جیسے قرآن میں ہے

وامسحوا برؤسکم یہ آیت مسح کے بارے میں ہے مگر مقدارِ مسح کے بارے میں مجمل ہے جس کا بیان شافی تو آگیا اور تسلی ہوگئی کہ پیشانی کے بقدر مسح مراد ہے مگر بیان دلیلِ ظنی یعنی خبر واحد کے ذریعہ سے آیا ہے اور وہ، وہ حدیث ہے جو مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے جس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے اور اگر مجمل کا بیان تو آئے مگر بیان غیر شافی ہو یعنی بیان آنے کے بعد بھی استفسار اور تأمل کی ضرورت باقی ہو تو اب وہ مجمل مشکل کہلائے گا، اور اس پر مشکل کے احکام جاری ہوں گے کہ اس کے معنی کو طلب کر کے اس میں غور کیا جائے اور مناسبِ مقام اس کی مراد متعین کی جائے جیسے اس کی مثال شرعیات میں اللہ کا قول وحرّم الربٰوا ہے۔

فائدہ: مجمل کے اندر خفاء اور پوشیدگی کی تین وجہیں ہو سکتی ہیں، ۱ لفظ میں غرابت ہو یعنی لغۃً اس کے معنی کا پتہ نہ ہو جیسے ھَلُوْعًا کہ اس کی تفسیر بیانِ متکلم سے معلوم ہوئی یعنی اِنَّ الانسانَ خلقَ ھلُوْعًا کے بعد اذا مسّہُ الشرُّ جزوعًا واذا مَسّہُ الخیر منوعًا فرمایا یعنی انسان کو جب کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو جزع فزع کرنے لگتا ہے اور جب کوئی خیر پہنچتی ہے تو بخیل بن جاتا ہے جیسے کسی نے کہا ہے: شعر

جب اپنی غرض تھی تو لپٹنا قبول تھا
مطلب نکل گیا ہے تو پہچانتے نہیں

۲ معنی تو معلوم ہو مگر وہ معنی مراد نہ ہو جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ، ربوا ۳ معنی معلوم ہو مگر متعدد ہو اور ایک معنی کو متعین کرنے کے لئے وجہِ ترجیح معدوم ہو، شرعیات میں مجمل کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول وحرّمَ الربٰوا ہے اس میں لفظِ ربوا مجمل ہے اس کے معنی اگرچہ معلوم ہیں یعنی زیادتی مطلقہ مگر مطلقاً زیادتی تو حرام نہیں ہے کیونکہ بیع کے اندر بھی نفع اور زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے جبکہ بیع جائز ہے حرام نہیں ہے معلوم ہوا کہ ربوا سے کوئی مخصوص زیادتی مراد ہے جس کو طلب وتامل سے بھی نہیں جانا جا سکتا بلکہ متکلم کے بیان سے ہی مراد ظاہر ہو سکتی ہے، لہٰذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحنطۃ بالحنطۃ الخ یعنی حدیث میں بیان کردہ چھ چیزوں کو ان کی ہم جنس کے ساتھ برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ فروخت کرنا درست ہے (یعنی چاندی، سونا، گندم، جو، کھجور، نمک) اور وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو ربوا ہے مثلاً ایک کلو گندم کو ڈیڑھ کلو گندم کے عوض میں فروخت کرنے کی صورت میں آدھا کلو گندم ایسی زیادتی ہے جس کے عوض میں کچھ نہیں ہے لہٰذا یہ آدھا کلو گندم ربوا کہلائے گا اور ربوا حرام ہے، مگر حضورؐ کی طرف سے بیانِ شافی اور قاطع نہیں آیا ہے کیونکہ حدیثِ بالا سے چھ چیزوں کا حکم تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ بھی بے شمار چیزوں میں ربوا ہے ان کا حکم معلوم نہیں ہوا لہٰذا فقہاء کرام نے غور وفکر کر کے علت تلاش کی چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ربوا کی علت قدر مع الجنس ہے یعنی وہ زیادتی جو مقدرات متجانسہ یعنی مکیلی اور موزونی چیزوں کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی شکل میں عوض سے خالی ہو وہ ربوا ہوگا، دیکھئے یہ ایسے معنی ہیں جن کو آیت وحرم الربٰوا میں غور وفکر سے بھی نہیں حاصل کیا جا سکتا کیونکہ لفظِ ربوا کی اس معنی پر کوئی دلالت بھی نہیں ہے چنانچہ ائمہ کرام نے حدیث الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے علت ربوا کو مستنبط کیا اور امام

صاحبؒ نے فرمایا کہ قدری چیزوں کو اپنی ہم جنس کے ساتھ کمی وزیادتی کے ساتھ فروخت کرنا ربوا ہوگا تو علت ربوا قدر مع الجنس ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ علتِ ربوا مطعومات میں طعمیّت ہے اور اثمان میں ثمنیّت ہے، لہٰذا جو چیزیں کھانے کی قبیل سے نہ ہوں اور نہ ہی اثمان یعنی سونا وچاندی کی قبیل سے ہوں تو ان میں کمی وزیادتی ربوا نہیں کہلائے گی، اور امام مالکؒ کے نزدیک علتِ ربوا نقدین میں تو ثمنیّت ہے اور غیر نقدین میں ذخیرہ اندوزی کی صلاحیت ہونا ہے لہٰذا جو چیزیں ذخیرہ کی جاسکتی ہیں ان کی بیع میں کمی وزیادتی ربوا ہوگی۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجمَل فِي الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِهُ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوْفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِي اَوَائِلِ السُّوَرِ وَحُكْم الْمَجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اِعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِه حَتّٰى يَاتِيَ الْبَيَانُ .

ترجمہ

پھر پوشیدگی میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے، متشابہ کی مثال سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، اور مجمل اور متشابہ کا حکم ان میں سے ہر ایک کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ متکلم کی طرف سے بیان آجائے (مجمل کا بیان دنیا میں اور متشابہ کا بیان عقبیٰ میں)

تشریح: مصنفؒ مجمل کے بیان سے فارغ ہوکر اب آخری قسم یعنی متشابہ کا بیان شروع فرمارہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ متشابہ وہ ہے جس کی مراد نہ طلب وتامل سے ظاہر ہو اور نہ ہی متکلم کی طرف سے بیان آنے کی امید ہو، گویا متشابہ خفاء میں مجمل سے بڑھ کر ہے کیونکہ مجمل کے اندر تو متکلم کی جانب سے بیان آنے کی امید رہتی ہے مگر متشابہ کے اندر شارع کی طرف سے بیان آنے کی بھی امید نہیں رہتی، ہاں آخرت میں اس کی مراد واضح اور ظاہر کردی جائے گی، متشابہ دوقسم پر ہے ۱ اس کے معنی بالکل ہی معلوم نہ ہوں جیسے حروف مقطعات الٓمٓ ، حٰمٓ ، صٓ وغیرہ۔ ۲ لغوی معنی تو معلوم ہوں مگر مرادی معنی معلوم نہ ہوں، جیسے الرحمٰن علی العرش استویٰ میں استویٰ اور یداہُ مبسوطتان میں لفظ ید اور ویبقٰی وجہُ ربّك میں وجہ کے لغوی معنی تو معلوم ہیں مگر اللہ کی شان کے مطابق ان الفاظ کی کیا مراد لی جائے معلوم نہیں ہے، کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے

"تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے"

مجمل اور متشابہ کا حکم، ان سے اللہ کی جو مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا یہاں تک کہ بیان آجائے یعنی مجمل کا بیان دنیا میں اور متشابہ کا بیان آخرت میں۔

فائدہ: متشابہ کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک حق یہ ہے کہ اس کی مراد اللہ تعالیٰ بھی جانتے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی جانتے ہیں ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس کا خطاب کرنا مہمل ہوجائے گا اور علماء راسخین فی العلم اس کی مراد کو نہیں جانتے ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ علماء راسخین بھی اس کی مراد کو جانتے ہیں، اور یہ اختلاف اس

لئے پیدا ہوا کہ ہمارے نزدیک قرآن کی آیت وما یعلم تاویلہ الا اللہ والرّاسخون فی العلم یقولون آمنّا بہ میں الا اللہ پر وقف ہے اور والراسخون فی العلم یقولون آمنّا بہ جملہ مستانفہ ہے اور ان کے نزدیک والرّاسخون فی العلم پر وقف ہے اور یقولُوْنَ اس سے حال ہے مگر یہ اختلاف لفظی ہے کیونکہ جو حضرات یہ فرماتے ہیں کہ راسخین فی العلم اس کی مراد کو جانتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ تاویلِ ظنی کو جانتے ہیں، جیسے اللہ کے ہاتھ سے مراد اس کی قدرت ہے، اور چہرہ سے مراد اس کی ذات ہے اور جو حضرات منع کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تاویلِ حقیقی کو نہیں جانتے۔

فَصلٌ فِيمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ وَمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقِيْقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ اَنْوَاعٍ اَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وذٰلِكَ لِاَنَّ ثُبُوْتَ الْاَحْكَامِ بِالْاَلْفَاظِ اِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَاِذَا كَانَ الْمَعْنٰى مُتَعَارَفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ دَلِيْلًا عَلٰى اَنَّهٗ هُوَ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ مِثَالُهٗ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِیْ رَأسًا فَهُوَ عَلٰى مَا تَعَارَفَه النَّاسُ فَلَا يَحْنَثُ بِرَأْسِ الْعُصْفُوْرِ والْحَمَامَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ تَرْكَ الْحَقِيْقَةِ لَا يُوْجِبُ الْمَصِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ اَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيْقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهٗ تَقْيِيْدُ الْعَامّ بِالْبَعْضِ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا اَوْ مَشْيًا اِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ اَنْ يَضْرِبَ بِثَوْبِهٖ حَطِيْمَ الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِاَفْعَالٍ مَعْلُوْمَةٍ لِوُجُوْدِ الْعُرْفِ.

ترجمہ

یہ فصل اس چیز کے بیان میں واقع ہے کہ جس کی وجہ سے الفاظ کے حقیقی معانی کو ترک کر دیا جاتا ہے اور وہ چیز کہ جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے پانچ اقسام ہیں، ان پانچ اقسام میں سے ایک عرف (عرفِ عام یا عرفِ خاص) کی دلالت ہے اور وہ (یعنی دلالت عرف کی وجہ سے ترکِ حقیقت) اس لئے کہ الفاظ کے ذریعہ احکام کا ثبوت محض لفظ کے متکلم کے معنیٔ مرادی پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے پس جب لفظ کے معنی لوگوں کے درمیان متعارف ہیں تو وہ معنیٔ متعارف اس بات کی دلیل ہے کہ وہ معنی متعارف ہی لفظ (جو متکلم نے بولے ہیں) کی ظاہری مراد ہے لہٰذا اسی معنیٔ متعارف پر حکم مرتب ہوگا (یعنی لفظ کے حقیقی معنی مراد ہونے کے بجائے لفظ کے متعارف معنی مراد ہوں گے) مثالُهٗ الخ دلالتِ عرف کی وجہ سے ترکِ حقیقت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا تو وہ قسم اس سر پر محمول ہوگی جس کو (عرف میں) لوگ جانتے پہچانتے ہوں پس وہ حالف، چڑیا اور کبوتر کے سر خریدنے سے حانث نہ ہوگا۔

اور اسی طرح (یعنی مسئلۂ سابقہ میں دلالتِ عرف کی وجہ سے ترکِ حقیقت کی مثال کی طرح) اگر قسم کھائی کہ وہ انڈا

نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم متعارف انڈے پر محمول ہوگی، لہٰذا وہ شخص چڑیا اور کبوتری کے انڈے تناول کرنے سے حانث نہ ہوگا و بِهٰذَا ظَهَرَ الخ اور اس (مفہوم سے جو پہلے دو مسئلوں سے واضح ہوا) سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ترک حقیقت، مجاز (ہی) کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے کہ اس (ترک حقیقت) سے حقیقتِ قاصرہ ثابت ہو جائے اور مفہوم حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا (بھی) ہے۔

و کذٰلکَ الخ اور اسی طرح یعنی قول سابق کی طرح یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے حج کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے سے حطیم کعبہ کو مارنے کی نذر مانی تو عرف کے پائے جانے کی وجہ سے اس نذر ماننے والے شخص کو متعینہ ارکان کے ساتھ حج کرنا لازم ہوگا۔

تشریح: اس فصل کے اندر ان پانچ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے جن کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی ترک کر دئے جاتے ہیں اور حقیقی معنی کو ترک کرنے سے مجازی معنی ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصرہ مراد لینا بھی جائز ہے اور حقیقت کے بعض افراد مراد لینا حقیقت قاصرہ کہلاتا ہے اور کسی لفظ کے معنی کے عموم کو ختم کر کے بعض افراد کے ساتھ خاص کرنا بھی حقیقت قاصرہ ہے، پہلی چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے دلالت عرف ہے یعنی لفظ کا کوئی معنی عرف عام یعنی عام لوگوں میں مشہور ہو گئے ہوں یا عرف خاص یعنی خاص لوگوں میں مشہور ہو گئے ہوں جو معنی حقیقی کے علاوہ ہوں تو لفظ کے تکلم سے یہی معنی مشہور مراد ہوں گے نہ کہ معنی حقیقی غیر مشہور، کیونکہ الفاظ کے ذریعہ احکام کا ثبوت لفظ کے متکلم کی مراد پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور لفظ کے کوئی معنی عرف میں مشہور ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہی معنی متکلم کی مراد ہوگی بالفاظ دیگر الفاظ کی وضع افہام و تفہیم کے لئے ہوئی ہے تاکہ مخاطب الفاظ کو سن کر متکلم کی مراد سمجھ لے لہٰذا الفاظ کے جو معنی عرف میں مشہور ہیں وہی متکلم کی مراد ہوگی لہٰذا حکم اسی متعارف معنی پر مرتب ہوگا اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے۔

مثال: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں سری نہیں خریدونگا تو اس سے وہ سری مراد ہوگی جو عرف میں متعارف و مشہور ہے یعنی جو ہوٹلوں میں پکائی اور بیچی جاتی ہو، مثلاً گائے، بھینس، بکری وغیرہ کی سری، لہٰذا چڑیا اور کبوتری کی سری خریدنے سے وہ حانث نہ ہوگا، غور فرمایئے اگرچہ لفظ سری عام ہے جو گائے بکری کی طرح چڑیا اور کبوتری کی سری کو بھی شامل ہے مگر چونکہ چڑیا اور کبوتری کی سری کے لئے لفظ سری کا استعمال متعارف نہیں ہے اس لئے اسکے خریدنے سے حالف حانث نہ ہوگا دیکھئے اس مثال کے اندر دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے بعض افراد مراد لیکر عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے اور اسی کا نام حقیقت قاصرہ ہے۔

و کذٰلک لو حلف الخ اسی طرح یعنی ترک حقیقت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں انڈا نہیں کھاؤں گا تو اس سے وہ انڈا مراد ہوگا جو عرف عام میں متعارف اور مشہور ہے مثلاً مرغی اور بطخ کا انڈا لہٰذا گوریا اور کبوتری کا انڈا کھانے سے وہ حانث نہ ہوگا، ظاہر ہے کہ انڈے کے مفہوم میں گوریا اور کبوتری اور اس کے علاوہ تمام

چیزوں کا انڈا شامل ہے مگر یہاں حقیقتِ قاصرہ مراد ہے یعنی حقیقت کے بعض افراد جو مشہور فی العرف ہیں وہ مراد ہیں، اور عام کو خاص بنا دینا بھی حقیقتِ قاصرہ ہی ہے نیز اس تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دینے سے مجاز ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقتِ قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے، اور کسی لفظ کے عموم کو ختم کر کے اس کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا بھی حقیقتِ قاصرہ ہی ہے۔

وکذلك لو نذر الخ اسی طرح اگر کسی نے حج کی نذر مانی، یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی، یا اپنے کپڑے سے حطیم کو چھونے اور مارنے کی نذر مانی تو دلالت عرف کی وجہ سے اس شخص پر افعالِ معلومہ کے ساتھ حج کرنا لازم ہو جائے گا یعنی وہ حج جو عرف میں معہود و معروف ہے کیونکہ ان تینوں کلمات سے عرفِ عام میں حجِ بیت اللہ ہی مراد ہوتا ہے اگرچہ حج کے لغوی معنی محض قصد کرنے کے ہیں خواہ کسی بھی جگہ کا قصد ہو اور بیت اللہ کی طرف چلنے کی ظاہری مراد محض بیت اللہ کی طرف چلنا ہے خواہ زیارت کے ارادہ سے ہو، یا تجارت کے، اسی طرح حطیم کعبہ کو چھونے کی ظاہری مراد یہ ہے کہ حطیم پر کپڑا لگ جائے خواہ کوئی دوسرا آدمی ہی اس کا کپڑا اس پر مار دے یا صرف کپڑے کو حطیم پر مار دے اور حج نہ کرے مگر ان جملوں کی یہ مراد عرف میں مشہور نہیں ہے، لہٰذا مذکورہ چیزوں کی نذر ماننے کی شکل میں حج بارکانِ مخصوصہ یعنی وہ مکمل حج جس کو حاجی لوگ مکہ اور دوسرے مقامات پر جا کر ادا کرتے ہیں ادا کرنا لازم ہوگا یعنی احرام، طواف وغیرہ، گویا حقیقتِ قاصرہ مراد ہے کیونکہ عام سے جب خاص مراد لیا جائے تو وہ حقیقتِ قاصرہ ہی ہوتی ہے، حطیم، کعبہ کی برابر میں خالی پڑا ہوا وہ حصہ ہے جو میزاب رحمت کی برابر میں ہے۔

فائدہ: اِنْ ارادَ الحالفُ غیرَ ما هو مفهوم العُرف فاِنْ کان فیه ضررًا علیه یُصَدَّقُ لعدم التهمة و ان کان فیه منفعة فلا یُصَدَّقُ.

وَالثَّانِی قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِیْقَةُ بِدَلَالَةٍ فِی نَفْسِ الْکَلَامِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ کُلُّ مَمْلُوْكٍ لِی فَهُوَ حُرٌّ لَمْ یُعْتَقْ مُکَاتَبُوْهُ وَلَا مَنْ اُعْتِقَ بَعْضُهُ اِلَّا اِذَا نَوٰی دُخُوْلَهُمْ لِاَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوْكِ مُطْلَقٌ یَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْكَ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ وَالْمُکَاتَبُ لَیْسَ بِمَمْلُوْكٍ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ وَلِهٰذَا لَمْ یَجُزْ تَصَرُّفُهُ فِیْهِ وَلَا یَحِلُّ لَهُ وَطْیُ الْمُکَاتَبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُکَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلٰی وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ یَفْسُدِ النِّکَاحُ وَاِذَا لَمْ یَکُنْ مَمْلُوْکًا مِنْ کُلِّ وَجْهٍ لَا یَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوْكِ الْمُطْلَقِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ فَاِنَّ الْمِلْكَ فِیْهِمَا کَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ وَطْیُ الْمُدَبَّرَةِ وَاُمِّ الْوَلَدِ وَاِنَّمَا النُّقْصَانُ فِی الرِّقِّ مِنْ حَیْثُ اَنَّهُ یَزُوْلُ بِالْمَوْتِ لَامُحَالَةَ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَعْتَقَ الْمُکَاتَبَ عَنْ کَفَّارَةِ یَمِیْنِهِ اَوْ ظِهَارِهِ جَازَ وَلَا یَجُوْزُ فِیْهِمَا اِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِیْرُ وَهُوَ اِثْبَاتُ الْحُرِّیَةِ بِاِزَالَةِ الرِّقِّ فَاِذَا کَانَ الرِّقُّ فِی الْمُکَاتَبِ کَامِلًا کَانَ تَحْرِیْرُهُ تَحْرِیْرًا مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ وَفِی الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا کَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا یَکُوْنُ

التَّحْرِيْرُ تَحْرِيْرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ.

ترجمہ

اور دوسری قسم (ان پانچ اقسام میں سے) کبھی حقیقت کو یعنی لفظ کے حقیقی معنی کو نفسِ کلام میں دلالت موجود ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال (نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے ترکِ حقیقت کی مثال) یہ ہے کہ جب مولیٰ کہے کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہیں کئے جائیں گے اور نہ وہ غلام جس کا بعض حصہ پہلے ہی آزاد کر دیا گیا ہو مگر جب مولیٰ لفظ مملوک میں ان لوگوں (مکاتب اور معتق البعض) کے دخول وشمول کی نیت کر لے اس لئے کہ لفظِ مملوک مطلق ہے جو ہر اس شخص کو شامل ہے جو کلی اعتبار سے مملوک ہو جبکہ مکاتب کلی اعتبار سے یعنی کامل طور پر مملوک نہیں ہے اور اسی وجہ سے (یعنی مکاتب کے کامل مملوک نہ ہونے کی وجہ سے) مولیٰ کا مکاتب میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے اور نہ مولیٰ کے لئے مکاتبہ سے وطی کرنا حلال ہے اور اگر مکاتب اپنے مولیٰ کی لڑکی سے نکاح کر لے اور پھر مولیٰ کا انتقال ہو جائے اور مولیٰ کی لڑکی اس مکاتب کی وارث ہو جائے تو نکاح فاسد نہ ہوگا اور جب مکاتب کلی طور سے مملوک نہیں ہے تو وہ، لفظ مملوک مطلق کے تحت داخل (بھی) نہ ہوگا۔

وھذا الخ اور یہ (مکاتب اور معتق البعض کا لفظ مملوک کے تحت داخل نہ ہونا) مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے کیونکہ ان دونوں میں ملکِ کامل ہے اسی وجہ سے مولیٰ کا مدبرہ اور ام ولد سے وطی کرنا حلال ہے اور نقصان (مدبرہ اور ام ولد کے اندر) رقیت میں ہے اس طریقے سے کہ وہ مولیٰ کے مرنے سے یقینی طور سے زائل ہو جائے گی، وعلی ھذا الخ اور اسی فرقِ مذکور بین المکاتب والمدبر کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ مکاتب کو اپنے کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار میں آزاد کرے تو جائز ہے اور ان دونوں کفاروں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ کفارہ کے اندر واجب تحریر ہے اور تحریر رقیت کو زائل کر کے حریت یعنی آزادی کا ثابت کرنا ہے پس جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کا آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا ہے اور مدبر اور ام ولد میں جب رقیت ناقص ہے تو (ان کا) آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا نہیں ہوگا۔

تشریح: دوسری چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں اور حقیقت قاصرہ مراد ہوتی ہے نفسِ کلام کی دلالت ہے یعنی کلام کی اپنے بعض افراد پر کامل دلالت ہو اور بعض پر ناقص دلالت ہو جس طرح کلی مشکک کہ اپنے بعض افراد پر کمی کے ساتھ صادق آتی ہے اور بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ، لہٰذا جب کلام کی اپنے بعض افراد پر کامل دلالت ہوتی ہے تو جب کلام کو بغیر نیت کے مطلق بولا جائے تو فرد کامل مراد ہوگا نہ کہ فرد ناقص چنانچہ اس کی مثال سمجھنے سے پہلے چند اصطلاحات ذہن نشین کر لیں، "مملوك كامل" وہ غلام اور باندی ہے جس پر آقا کو ملک رقبہ کے ساتھ ساتھ ملک تصرف بھی حاصل ہو، ملک رقبہ یعنی اس غلام اور باندی میں غلامیت اور رقیت موجود ہو اور ملک تصرف یعنی مولیٰ کو اس سے خدمت لینے اور وطی وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہو۔

مکاتب ومکاتبہ: وہ غلام یا باندی جس سے مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ اگر تو نے اتنے روپیہ مجھے ادا کردئے تو تو آزاد ہے اور غلام وباندی نے رضامند ہو کر اس معاملہ کو تسلیم بھی کرلیا ہو، اور اس معاملہ کو عقد کتابت کہتے ہیں اور اس مال کو بدل کتابت، یاد رہے کہ مکاتب ومکاتبہ کے اندر غلامیت اور رقیت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے، حدیث میں ہے **المکاتب عبدٌ مابقیَ علیہ درھمٌ** اور مکاتب ومکاتبہ میں رقیت کے بدرجہ اتم موجود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رقیت کامل اور تام وہ رقیت کہلاتی ہے جس کا زائل ہونا یقینی نہ ہو ظاہر ہے کہ مکاتب ومکاتبہ کی آزادی یقینی نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ وہ بدل کتابت کو ادا نہ کرسکیں اور اپنے آپ کو حسب سابق مولیٰ کے سپرد کردیں البتہ مکاتب ومکاتبہ میں مولیٰ کی ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ عقد کتابت کے بعد مولیٰ ان کے اندر تصرف نہیں کرسکتا یعنی ان کو فروخت نہیں کرسکتا، اسی طرح مکاتبہ سے وطی نہیں کرسکتا، خدمت نہیں لے سکتا وغیرہ وغیرہ معلوم ہوا کہ مکاتب ومکاتبہ میں رقیت کامل اور ملکیت ناقص ہوتی ہے اور مکاتب ومکاتبہ یداً و تصرفاً حر ہیں رقیت انسان کے اندر ایک حکمی کمزوری کا نام ہے جس کی وجہ سے وہ تصرف سے عاجز رہتا ہے اور ملکیت کا معنی کسی چیز کے مملوک ہونے کے ہیں خواہ وہ شئ غلام ہو، یا دیگر اشیاء، مگر غلاموں کے تذکرہ کے وقت مملوک سے مراد وہ غلام وباندی ہوتی ہیں جن کے اندر مولیٰ کی ملکیت ہو۔

معتق البعض: وہ غلام ہے جس کا بعض حصہ مولیٰ نے آزاد کردیا ہو لہٰذا اب وہ غلام اپنے باقی حصہ کی آزادی کی سعی کرے **وصورة الاستسعاء ان یواجرہ المولیٰ ویاخذ قیمة مابقی من اجرہ** (شرح وقایہ) یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک معتق البعض، مکاتب کی طرح ہے یعنی معتق البعض میں بقدر آزادی ملکیت زائل ہوگئی لہٰذا اس کے اندر بھی مکاتب کی طرح ملکیت ناقص ہے (**معتق البعض کالمکاتب عند الامام فی انَّهٗ لا یُباعُ ولا یرث ولا یورث ولا یتزوج ولا تقبل شھادتہ الخ**)

مدبر: وہ غلام یا باندی ہے جس کو مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، اس کے اندر ملکیت کامل ہے کہ مولیٰ اس کے اندر تصرف کرسکتا ہے مثلاً خدمت لینا اور مدبرہ سے وطی کرنا وغیرہ البتہ اس کے اندر رقیت ناقص ہے کہ اس کا زوال یقینی ہے کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کی موت پر معلق ہے اور مولیٰ کی موت چونکہ یقینی ہے اس لئے مدبر ومدبرہ کی رقیت کا زوال بھی یقینی ہے کسی شاعر نے کہا ہے:

جان جانی ہے جاکر رہے گی، موت آنی ہے آکر رہے گی
یہ جاکر رہے گی وہ آکر رہے گی وہ آکر رہے گی یہ جاکر رہے گی

لہٰذا موت کا آنا یقینی ہے (**التدبیر ھو ایجاب العتق الحاصل بعد الموت بالفاظ تدل علیہ صریحًا او دلالةً** (ہدایہ)

ام ولد: وہ باندی جس نے مولیٰ سے وطی کے نتیجے میں لڑکا جنا ہو، یہ بھی مولیٰ کے مرتے ہی مدبر کی طرح آزاد ہوجائے گی لہٰذا اس کے اندر رقیت ناقص ہے گو ملکیت کامل ہے کہ خدمت لینا، وطی کرنا وغیرہ تصرف کا مولیٰ کو حق حاصل

ہے البتہ مدبر اور ام ولد کو مولیٰ بیچ نہیں سکتا کیونکہ ان کی آزادی کو موت پر معلق کر چکا، قال صلی الله علیه وسلّمَ المدبر لایباعُ ولا یوهبُ ولا یورثُ وهو حرٌّ مِنَ الثلث ، قال النبیُّ اَعْتَقَها وَلَدُها وقالَ اَیُّما رجلٍ ولدتْ اَمَةٌ منه فهی معتقةٌ عنْ دُبُرٍ منه (شرح وقایہ ص ۱۹۶، ج ۲)

اب آپ حضرات مصنفؒ کی عبارت کی تشریح سماعت فرمائیں اذا قال المولیٰ کل مملوك لی فهو حر الخ (مولیٰ نے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے) اس مثال میں مملوک کلی مشکک ہے اور مملوک کا اطلاق ظاہری ان تمام غلاموں پر ہوگا جن میں مولیٰ کی ملکیت ہو گو ناقص ہی ہو مگر نفسِ کلام یعنی لفظِ مملوک بوجہ مطلق ہونے کے فرد کامل پر دلالت کرتا ہے کیونکہ قاعدہ ہے اَلْمُطْلَقُ یَنْصَرِفُ اِلَی الفَرْدِ الکَامِلِ لہٰذا یمین مذکور سے وہ غلام آزاد ہوں گے جن میں ملکیت کامل ہو اور وہ من کل وجہٍ مملوک ہوں لہٰذا مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہوں گے کیونکہ ان میں ملکیت ناقص ہے اور یہ مِنْ کل وجہٍ مملوک نہیں ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ ان کے اندر مولیٰ تصرف نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ بدلِ کتابت سے عاجز نہ ہو جائیں، نیز مولیٰ کے لئے مکاتبہ سے وطی کرنا بھی حلال نہیں ہے، مختصر یہ ہے کہ مکاتب میں آزادی کی بو آجاتی ہے اس لئے وہ مملوکِ کامل نہ رہا، ہاں اگر مولیٰ اس یمین میں مکاتب اور معتق البعض کی آزادی کی بھی نیت کرلے تو درست ہے جبکہ مکاتب اور معتق البعض کی آزادی میں مولیٰ کا ہی نقصان ہے اور نیت کی ضرورت اس لئے پڑی کہ مکاتب اور معتق البعض میں حقیقت کا متروک ہونا بمنزلہ مجاز کے ہے لہٰذا وہ دونوں نیت کے ساتھ ہی لفظ سے مراد ہو سکتے ہیں ورنہ نہیں۔

ولو تزوج الخ اس عبارت سے یہ بات ثابت کرنی مقصود ہے کہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہے چنانچہ اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کرلیا پھر مولیٰ مرگیا تو بیٹی اپنے باپ کی میراث کی مستحق ہوگی اور اپنے شوہر مکاتب کی مالکہ بن جائے گی یعنی بدل کتابت کی مالکہ بن جائے گی اور جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں نکاح فاسد نہیں ہوا، معلوم ہوا کہ مکاتب کے اندر مولیٰ کی ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ اگر مکاتب کے اندر مولیٰ کی ملکیت کامل ہوتی تو اب مولیٰ کے مرنے کے بعد اس مکاتب میں مولیٰ کی لڑکی کو جو اس وقت اس مکاتب کی زوجہ ہے کامل ملکیت حاصل ہوتی اور نکاح فاسد ہو جاتا حالانکہ نکاح فاسد نہیں ہوتا معلوم ہوا مکاتب میں ناقص ملکیت ہوتی ہے تو جب ملکیت ناقص ہے تو کل مملوكٍ الخ کہنے سے مکاتب، مملوک مطلق کے تحت داخل نہ ہوگا اور آزاد نہیں ہوگا۔

فائدہ: اگر مکاتب بدل کتابت کو ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو اب مکاتب چونکہ خالص غلام بن جائے گا اور اس غلام کی بیوی یعنی مولیٰ کی لڑکی اس کی وارث ہونے کی وجہ سے اس کی مالکہ بن جائے گی تو اب نکاح فاسد ہو جائیگا۔

فائدہ: جب مکاتب غلام ہے تو غلامیت کے ساتھ ساتھ اس پر مال لازم کرنا کیسے درست ہے؟

الجواب: استحساناً (بدائع) نیز مکاتب نے رضامندی سے اپنا فائدہ دیکھتے ہوئے اپنے اوپر لزومِ مال کا عقد کیا ہے

نہ کہ زبردستی۔

فائدہ: مکاتب میں وراثت نہیں چلتی یعنی اگر مولیٰ مرجائے تو مکاتب علی حالہ مکاتب ہی رہے گا، جب تک بدلِ کتابت کو ادا کرنے سے عاجز نہ ہوجائے، لہٰذا مولیٰ کے انتقال کے بعد اس کا کوئی وارث نہ ہوگا اور اگر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگیا تو اب وہ خالص غلام بن گیا، مکاتب نہیں رہا، لہٰذا اب اس میں وراثت جاری ہوگی، **وھذا بخلاف المدبر وام والولد الخ** برخلاف مدبر اور ام ولد کے کہ ان دونوں میں ملکیت کامل ہے کیونکہ مولیٰ ان میں تصرف کرسکتا ہے مثلاً ان سے خدمت لے سکتا ہے اور مدبرہ وام ولد سے وطی کرسکتا ہے وغیرہ، البتہ رقیت ان دونوں کے اندر ناقص ہے کہ اس کا زائل ہونا یقینی ہے کیونکہ مولیٰ کے مرتے ہی مدبر اور ام ولد دونوں آزاد ہوجائیں گے لہٰذا جب مدبر اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو مولیٰ کے **کل مملوك لی فھو حرٌ** کہنے کے نتیجہ میں وہ دونوں آزاد ہوجائیں گے۔

وعلٰی ھذا قلنا الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب آپ نے مکاتب او مدبر میں فرق جان لیا تو اسی فرقِ مذکور کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ مولیٰ اگر کفارۂ یمین وظہار میں مکاتب کو آزاد کرنا چاہے تو کرسکتا ہے کیونکہ مکاتب کے اندر رقیت کامل موجود ہے لہٰذا اس کو آزاد کرنا من جمیع الوجوہ آزاد کرنا ہے مگر کفارۂ ظہار و یمین میں مدبر وام ولد کو آزاد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کفارہ میں تحریر رقبۃ واجب ہے قرآن میں ہے **(فتحریر رقبۃٍ)** اور تحریر نام ہے رقیت کو زائل کرکے حریت اور آزادی کو ثابت کرنے کا حالانکہ مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص ہے تو ان کو آزاد کرنا مکمل اور من کل الوجوہ آزاد کرنا نہیں ہے **وانما النقصان** سے اسی طرف اشارہ ہے گویا معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جب مدبر اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کیوں نہیں کیا جاسکتا تو جواب یہ ہے کہ کفارہ میں اصل تحریر ہے اور تحریر نام ہے زوالِ رقیت کا اور رقیت ان دونوں میں کمزور اور ناقص ہے نہ کہ کامل، اس لئے ان کو کفارہ میں آزاد نہیں کیا جاسکتا، ظاہر ہے کہ مدبر اور ام ولد کی آزادی تو یقینی ہے ہی، تو اگر ان کو کفارہ میں آزاد کیا جائے تو اس میں مولیٰ کا سراسر فائدہ ہے اور ان کے اندر رقیت ناقص اس لئے ہے کہ اس کا زوال مولیٰ کی موت ہوتے ہی یقینی ہے برخلاف مکاتب کو آزاد کرنے کے کہ اس کے اندر رقیت کامل ہے، ظاہر ہے کہ مکاتب مولیٰ کا غلام ہے اور اس کی غلامیت اور رقیت میں کسی طرح کی کوئی کمی نہیں ہے ہاں البتہ اس میں ملکیت ناقص ہے مگر آزاد کرنے میں رقیت کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ ملکیت کو، لہٰذا اس کو آزاد کرنا مکمل اور منْ کلِ الوجوہ آزاد کرنا ہے۔

فائدہ: المطلق ینصرف الی الفرد الکامل کا تعلق ذات سے ہے اور **المطلق یجری علی اطلاقہٖ** کا تعلق صفات سے ہے مثلاً مومن غلام، یا کافر، صغیر یا کبیر۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ اِنْزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ

اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ فَقَالَ الْمُسْلِمُ اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْاَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰى تَرٰى فَنَزَلَ لَايَكُوْنُ آمِنًا وَلَوْ قَالَ اِشْتَرِلِيْ جَارِيَةً لِتَخْدِمَنِيْ فَاشْتَرَى الْعَمْيَاءَ اَوِ الشَّلَّاءَ لَايَجُوزُ وَلَوْ قَالَ اِشْتَرِلِي جَارِيَةً حَتّٰى اَطَاهَا فَاشْتَرٰى اُخْتَه مِنَ الرَّضَاعِ لا يَكُوْنُ عَنِ الْمُؤَكِّلِ.

ترجمہ

اور تیسری قسم کبھی لفظ کے حقیقی معنی کو سیاقِ کلام یعنی طرزِ کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا اتر آ، تو وہ مامون یعنی امن پانے والا ہوگا، اور اگر مسلمان نے کہا اِنْزِلْ اِنْ كنتَ رجلاً یعنی اتر آ، اگر تو مرد ہے پس وہ حربی قلعہ یا محفوظ جگہ سے اتر آیا تو وہ امن پانے والا نہ ہوگا اور اگر حربی نے اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ کہا یعنی مجھے امن دیدو پس مسلمان نے جواب میں اَلْاَمَانَ اَلْاَمَانَ کہہ دیا یعنی میں نے تجھ کو امن دیدیا، تو وہ امن پانے والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا اَلْاَمَانَ ستعلمُ ما تلقٰى غدًا و لا تعجل حتّٰى ترٰى یعنی مسلمان نے کہا امان، عنقریب جان لے گا جو تجھے کل پیش آئے گا اور جلدی نہ کر دیکھ تو سہی، پھر وہ حربی قلعہ سے اتر آیا تو وہ امن پانے والا نہ ہوگا۔

ولو قال اِشْتَرِلِیْ جاریةً الخ اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ، تاکہ وہ میری خدمت کرے پس اس نے نابینا یا لنجی باندی خریدی تو یہ خریدنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا اور اگر کہا کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ تاکہ میں اس سے وطی کروں پس اس نے موکل کی رضاعی بہن خریدی تو یہ خریدنا مؤکل کی طرف سے نہ ہوگا۔

تشریح: تیسری چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کردئے جاتے ہیں سیاق کلام یعنی اسلوب اور طرزِ کلام کی دلالت ہے اور سیاقِ کلام سے مراد وہ قرینہ لفظیہ ہے جو کلام کیساتھ لاحق ہو یعنی اصل کلام سے پہلے ہو یا بعد میں

فائدہ: سیاق کا استعمال اگرچہ قرینۂ متاخرہ میں ہوتا ہے مگر یہاں مطلقاً قرینہ مراد ہے اصل کلام سے پہلے ہو (جس کو دراصل سباق کہتے ہیں) یا اصل کلام کے آخر میں ہو۔

قرینہ: وہ شئی ہے جو بلا وضع کے تعیینِ مراد پر دلالت کرے، قرینہ کی قسمیں مع امثلہ ملاحظہ ہو "مشکل ترکیبوں کا حل" میں، مثال: اگر کوئی مسلمان کسی مقید و محصور حربی سے کہے اِنزل (اتر جا) تو وہ مامون سمجھا جائے گا اور انزل حقیقی معنی پر محمول ہوگا یعنی اس جملہ سے حربی کو امن دے کر اتر آنے کی اجازت دینا مقصود ہے، لہٰذا اگر وہ حربی اتر آئے تو اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ امن دینے کے بعد قتل کرنا دھوکہ اور غداری ہے، لیکن اگر وہ مسلمان اس طرح کہے اِنزِلْ اِنْ کُنتَ رَجلاً (اتر آ اگر تو مرد ہے) تو اس کا اِنْ كنتَ رجلاً کہنا ایسا قرینۂ لفظیہ متاخرہ ہے جو دلالت کر رہا ہے کہ اس کی مراد "اِنزل" سے حقیقی معنی یعنی امن دے کر اترنے کی اجازت دینا مقصود نہیں ہے بلکہ مجازاً توبیخ و تعجیز مراد ہے، کہ

اگر تیرے اندر ہمت اور مردانگی ہے تو اتر آ، (ابھی پتہ چل جائے گا) جیسے بولتے ہیں کہ اگر تیری ماں نے دودھ پلایا ہے تو آ جا لہٰذا اگر وہ حربی اتر آئے تو امن پانے والا نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے متکلم کی مراد کے خلاف عمل کیا ہے، ظاہر ہے کہ متکلم کی مراد یہ تھی کہ تیرے اندر اتر آنے کی ہمت اور قدرت نہیں ہے۔

دوسری مثال: اگر حربی امان طلب کرے یعنی یہ کہے **الامانَ ، الامانَ ای اعطُونی الامانَ اَلامانَ** اور اس کے جواب میں مسلمان بھی **الامانَ الامانَ** کہہ دے یعنی **اعطیتُك الامانَ الامانَ** تو وہ حربی مامون سمجھا جائیگا کیونکہ یہاں متکلم مسلم کے کلام کو حقیقی معنی سے پھیرنے والا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے لیکن اگر وہ مسلمان اس طرح تکلم کرے **اَلامانَ ستعلمُ ما تلقٰی غدًا** (ہاں امان ہے ابھی پتہ چل جائے گا جس مصیبت سے تو دوچار ہوگا)

یا یوں کہے **الأمانَ لا تعجل حتی تریٰ** ہاں امان ہے ارے جلدی مت مچا، یہاں تک کہ دیکھ لے گا تو میری شجاعت اور ہمت کو (کہ کیا کچھ تمہارے ساتھ ہونے والا ہے) لہٰذا اگر وہ حربی اتر آیا تو وہ مامون نہ سمجھا جائے گا کیونکہ عرف عام میں اس طرح کے جملے مخاطب پر زجر و توبیخ اور اپنی ہمت و شجاعت کو ظاہر کرنے کے لئے بولے جاتے ہیں نہ کہ حقیقتاً امن دینے کے لئے، لہٰذا **ستعلم الخ** کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ قلعے سے اتر آ، اور کل تجھ کو معلوم ہوگا کہ میں تیرا کس قدر اعزاز و اکرام کرتا ہوں۔

نوٹ: یہاں بھی قرینہ لفظیہ متاخرہ موجود ہے یعنی **ستعلم ما تلقی غدًا** اور **ولاتعجل حتی تریٰ** لہٰذا متکلم کے کلام سے دونوں جگہ مجاز از جر و توبیخ مراد ہوگی اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے اور وہ مخاطب مامون نہ ہوگا۔

نوٹ: **غدًا** کا لفظ جس طرح آئندہ کل کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح مطلق آئندہ وقت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ **اِنزِلْ** اور **الَامانَ** کے حقیقی معنی اماں دینا ہے اور مجازی معنی امن نہ دینا ہے تو استعارہ تنافی پائے جانے کے باوجود کیسے صحیح ہوگا یعنی امن دینے کی بعد زجر و توبیخ کیسے مراد ہوسکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا استعارہ اس کی ضد کے ساتھ تحکّم اور تنبیہ کے موقع پر درست ہے جیسے بزدل کو شیر کہہ دیا جائے یا بخیل کو سخی کہہ دیا جائے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ **فبشرھم بعذاب الیم** ہے یعنی کفار کو عذاب کی بشارت دیدو (حالانکہ بشارت اچھی خبر کو کہتے ہیں)

تیسری مثال: ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ آپ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ تا کہ وہ میری خدمت کرے پس وکیل نے نابینا، یا اپاہج باندی خریدی تو وکیل کے لئے یہ جائز نہیں ہے، لہٰذا وہ خود اس کے دام بھرے گا اور نقصان برداشت کرے گا کیونکہ مؤکل کی یہ قید بڑھانا کہ وہ میری خدمت کرے ایسا قرینہ ہے جو دلالت کر رہا ہے کہ وہ باندی خدمت کرنے کے قابل ہو، اندھی اور اپاہج نہ ہو، کیونکہ اندھی، اپاہج، تو خود محتاج خدمت ہے چہ جائیکہ وہ دوسروں کی خدمت کرے، اگرچہ لفظ **جاریۃ** بوجہ مطلق ہونے کے تمام قسم کی باندیوں کو شامل ہے خواہ اندھی ہو، یا معذور ہو، یا

تندرست، اور یہی اس کے حقیقی معنی تھے اور قاعدہ بھی ہے **المطلق یجری علی اطلاقه** یعنی اوصاف کے اعتبار سے مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے) اور دوسرا قاعدہ ہے **المطلق ینصرف الی الفرد الکامل** تو اس کا تعلق ذات سے ہے کہ مطلق سے ذات کے اعتبار سے فردِ کامل مراد ہوتا ہے جیسا کہ یہاں لنجی، یا اندھی باندی، یا مؤکل کی رضاعی بہن، آدمیت اور انسان ہونے کے اعتبار سے فردِ کامل ہیں اور صفات یعنی صفت بینائی یا غیر بینائی یا صفت صحت اور مرض کے اعتبار سے مطلق ہیں مگر بوجہ قرینہ لفظیہ کے حقیقی معنی متروک ہو جائیں گے اور صحیح اور بینا، اور خدمت کرنے والی باندی مراد ہوگی، گویا اس مثال میں حقیقت کو ترک کر کے حقیقتِ قاصرہ مراد لیا گیا ہے۔

چوتھی مثال: اگر کوئی شخص کسی کو وکیل بنائے کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ تا کہ میں اس سے وطی کروں پس وکیل نے اس کی رضاعی بہن خرید لی تو چونکہ اس سے وطی کرنا مؤکل کے لئے حلال نہیں ہے اس لئے اس باندی کو مؤکل نہیں رکھے گا کیونکہ مؤکل کا وطی کی قید کو ظاہر کرنا قرینہ لفظیہ ہے کہ باندی کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے یعنی مطلق باندی کہ جو ہر طرح کی باندی کو شامل ہے بلکہ ایسی باندی مراد ہے جس کے ساتھ مؤکل کے لئے وطی حلال ہو، یہاں بھی حقیقت کو ترک کر کے حقیقتِ قاصرہ مراد ہے۔

اختیاری مطالعه

النحو واللغة: اِنْزِلْ باب ضرب سے صیغہ امر، الامان باب سمع کا مصدر، تَلَقّی باب سمع سے مضارع کا صیغہ واحد مذکر حاضر (پانا، ملاقات کرنا) لا تعجَلْ باب سمع سے نہی کا واحد مذکر حاضر (جلدی کرنا) **العمیاء** اعمیٰ کا مؤنث (نابینا) **الشلاء** (س) لنجا ہونا، واحد مذکر اَشَلّ ہے، اَطَأ (س) وطی کرنا روندنا۔

اجراء: قوله انزل ان کنتَ رجلاً - اِنْزِلْ باعتبار وضع خاص، عام، مشترک ومؤول میں سے خاص ہے، مطلق ومقید میں سے مطلق ہے امر ونہی میں سے امر ہے اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز صریح وکنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں میں سے حقیقتِ مستعملہ ہے اور باعتبار وضوحِ لفظ ظاہر، نص، مفسر ومحکم، میں سے ظاہر ہے اور باعتبار ترکِ حقیقت اقسامِ خمسہ میں سے قسم ثالث ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِی قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِی طَعَامِ اَحَدِکُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ فَاِنَّ فِی اِحْدٰی جَنَاحَیْهِ دَاءً وَفِی الْاُخْرٰی دَوَاءً وَاِنَّهٗ لَیُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَی الدَّوَاءِ دَلَّ سِیَاقُ الْکَلَامِ عَلٰی اَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْاَذٰی عَنَّا لَا لِاَمْرٍ تَعَبُّدِیٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا یَکُوْنُ لِلْاِیْجَابِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِیْبَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمِنْهُمْ مَنْ یَّلْمِزُکَ فِی الصَّدَقَاتِ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ ذِکْرَ الْاَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمْعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَیَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا یَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ الْعُهْدَةِ عَلَی الْاَدَاءِ اِلَی الْکُلِّ۔

ترجمه

اور اسی اصل (کہ سیاقِ کلام کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) کی بناء پر ہم نے نبی

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے بارے میں کہا کہ جب تم میں سے کسی کے کھانے میں مکھی گر جائے تو اس کو کھانے میں ڈبودو، پھر اس کو نکال ڈالو، کیونکہ اس کے دو پروں میں سے ایک میں بیماری ہے اور دوسرے میں دوا ہے اور مکھی بیماری کو دواء پر مقدم کرتی ہے (یعنی بیماری والے پر کو مکھی کھانے کے اندر پہلے ڈالتی ہے) تو سیاقِ کلام نے اس بات پر دلالت کی کہ مکھی کا کھانے کے اندر ڈبونا ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے نہ کہ بطورِ حقِ شرع امر تعبدی کے لئے، پس مکھی کو کھانے میں ڈبونے کا حکم وجوب کے لئے نہ ہوگا، اور اللہ کا قول **انما الصدقات للفقراء الخ** اللہ کے قول **و منهم مَنْ يَلْمِزُكَ في الصدقات** کے بعد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصارفِ صدقات کے اقسام واصناف کا ذکر، صدقہ کے مصارف کو بیان کر کے منافقین کے صدقات کے متعلق لالچ کو ختم کرنے کے لئے ہے لہٰذا ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کی جانب زکوٰۃ وصدقات ادا کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔

تشریح: سیاقِ کلام کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کرنے کی پانچویں مثال یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کے کھانے میں مکھی گر جائے تو اولاً اس کو کھانے میں ڈبو دو اور پھر اس کو نکال باہر کر دو، کیونکہ اس کے ایک پَر میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے پَر میں دوا، اور وہ بیماری والے پَر کو ہی کھانے میں اولاً گراتی ہے لہٰذا اس حدیث میں **امقلوا** صیغۂ امر ہے جو حقیقتاً وجوب کے لئے آتا ہے گویا مکھی کا کھانے میں گرنے کے بعد اس کو ڈبونا ضروری ہے مگر یہاں سیاقِ کلام **فإنّ في إحدىٰ جناحَيْهِ داءً وفي الأخرىٰ دواءً** دلالت کر رہا ہے کہ مکھی کو ڈبونے کا حکم ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے کہ دوسرے پَر کے ڈبونے سے اس بیماری کا تدارک ہو جائے گا لہٰذا صیغۂ امر یہاں وجوب کے لئے نہیں ہے، جو اس کے حقیقی معنی ہیں کہ مکھی کا ڈبونا کوئی امر شرعی برائے عبادت ہو بلکہ مجازاً یہ حکم شفقت پر محمول ہے اور شفقت میں جو حکم کیا جاتا ہے اس کے ماننے اور نہ ماننے کا اختیار رہتا ہے لہٰذا حدیث کے اندر صیغۂ امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ تخییر کے لئے ہے۔

چھٹی مثال: ارشاد باری تعالیٰ **اِنّما الصدقاتُ لِلفقراء الخ** کے اندر آٹھ مصارفِ صدقات بیان کئے گئے ہیں اب امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان آٹھ مصارف کو لفظ واؤ کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے جسکا مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ میں ان آٹھوں مستحقین کو جمع کیا جائے اور ہر ایک کے لئے چونکہ جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے اور لام برائے استحقاق ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ادائیگیٔ زکوٰۃ کے لئے ہر قسم کے کم از کم تین تین افراد کو زکوٰۃ کا پیسہ پہنچانا ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آیت کے حقیقی معنی اور مراد تو وہی ہے جو امام شافعیؒ نے بیان فرمائی ہے مگر اس حقیقی معنی کے ترک کرنے پر قرینۂ لفظیہ سابقہ آیت ہے یعنی **و منهم من يلمزك في الصدقات فإنْ أُعطُوا منها رَضُوا وإنْ لم يُعطَوا منها إذا هم يسخطُون** اس آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض منافقین تقسیم صدقات کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بدگمانیاں اور طعنہ زنی کرتے تھے کہ آپ تقسیمِ صدقات میں انصاف سے کام نہیں لیتے بلکہ اپنے ہم خیال لوگوں کو وافر مقدار میں صدقات کا مال دیتے ہیں اور جس کو چاہتے ہیں نہیں دیتے، اور ان منافقین کا مقصد یہ ہوتا تھا

کہ کچھ مال ہمیں بھی مل جائے تو اللہ تعالیٰ نے مصارف صدقات بیان کر کے ان کی بیجا طمع اور لالچ کو ختم کر دیا کہ مصارف صدقات فلاں فلاں حضرات ہیں تم نہیں ہو لہٰذا زکوٰۃ کی ادائیگی سے عہدہ برآ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ زکوٰۃ کو ہر ہر صنف کے تین تین افراد تک پہنچایا جائے لہٰذا کسی ایک کو بھی اگر زکوٰۃ دیدی گئی تو ادا ہو جائے گی، یہ مثال اس قرینۂ لفظیہ کی ہے جو کلام یعنی **انما الصدقات** سے مقدم ہے اور وہ قول باری تعالیٰ **ومنهم من يلمزك** ہے اور اس قرینہ کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہو کر مجازی معنی مراد ہوں گے۔

فائدہ: مصارف ثمانیہ ۱ فقراء، وہ شخص کہ جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے بھی کم مال ہو ۲ مساکین ۳ زکوٰۃ وصول کرنے کے سلسلے میں عمل کرنے والے یعنی قاسم، وکاتب، وحاشر حاسب ۴ مولفۃ القلوب یعنی جن کے دل کفر اور اسلام کے بین بین معلق ہوں ۵ مکاتبین کی آزادی کیلئے ۶ مقروضین ۷ مجاہدین ۸ مسافرین

اختیاری مطالعہ

النحو واللغة: وفی الرقاب ای مصروفین فی فَكِّ الرقاب وفی سبيل الله ای القائمين بالجهاد وابن السبيل ای المسافرين المؤلفة قلوبهم ای الذين اسلموا و اسلامُهم ضعيفٌ او كان اسلامُهم قويًّا لكن يتوقع باعطاء هم اسلام غيرهم الرقاب (کاتبین کی گردن چھڑانا)

اعتراض: ابھی چند سطور قبل آپ نے امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ان مصارف ثمانیہ کو جمع کے صیغے کے ساتھ بیان کیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ المؤلفة قلوبهم میں مولفۃ واحد ہے نہ کہ جمع، اسی طرح ابن السبیل واحد ہے نہ کہ جمع

الجواب مؤلفة صیغہ اسم مفعول کا فاعل چونکہ اسم ظاہر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب فاعل اسم ظاہر ہو تو فعل وشبہ فعل ہمیشہ واحد کا صیغہ ہوتا ہے لہٰذا مؤلفة کو واحد استعمال کیا گیا ہے اور اس کے فاعل لفظ قلوب سے صاف ظاہر ہے کہ اس سے مراد جمع ہے، اسی طرح بقرینۂ دیگر الفاظ، ابن سے مراد ابناء ہے یعنی جمع، اسی وجہ سے مفسرین نے ابن السبیل کا ترجمہ مسافرین (جمع کے ساتھ) کیا ہے، الذباب مکھی (ج) اذبّه و ذبّان و ذُبٌّ امقلوا (نصر) امر کا جمع مذکر حاضر جناحٌ پر (ج) اجنِحَةٌ. **فائدہ**: فقیر وہ شخص کہلاتا ہے جس کے پاس اس کی ضرورت کے بقدر مال نہ ہو بلکہ اس کی ضرورت کے نصف حصہ سے بھی کم ہو مثلاً دس روپیہ کی ضرورت کے موقع پر اس کے پاس پانچ روپیہ سے کم ہوں اور مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے کچھ زائد مال ہو مثلاً دس روپیہ کی ضرورت کے موقع پر اس کے پاس پانچ روپیہ سے زائد ہوں مثلاً سات روپیہ (اعراب القرآن) جلالین کے حاشیہ میں ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس ادنیٰ شئ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو گویا مسکین کی حالت فقیر کے مقابلہ میں کمزور تر ہے **لقوله تعالیٰ ومسكيناً ذا متربة** رہا یہ اشکال کہ مسکین کی حالت زیادہ قوی ہوتی ہے اور اس پر اس آیت سے استدلال **واما السفينة فكانت لمساكين** صحیح ہے (اس آیت میں مسکین کے لئے کشتی کا ثبوت ہے) تو ممکن ہے ان لوگوں کو ترحُّماً مسکین کہہ دیا ہو نیز یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے کشتی کو عاریت پر لیا ہو یا یہ لوگ مزدور ہوں اور کشتی ان کی ملکیت میں نہ ہو (بیضاوی)

وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ فَيُتْرَكُ دَلَالَةً

اللَّفظِ عَلَی الاَمرِ بِحِکمَۃِ الاٰمِرِ.

ترجمہ

اور چوتھی قسم کبھی حقیقت کو یعنی لفظ کے حقیقی معنی کو ایسی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جو صاحبِ کلام کی طرف سے پائی جائے، اس کی مثال (دلالت من قبل المتکلم کی بناء پر ترکِ حقیقت کی مثال) اللہ تعالیٰ کا قول **فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر** ہے (جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے) اور یہ (یعنی ترکِ حقیقت) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں (حکمت و دانائی کے مالک ہیں) اور کفر قبیح اور بری چیز ہے اور حکیم قبیح چیز کا حکم نہیں دیتا پس آمر یعنی اللہ تعالیٰ کے حکیم ہونے کی وجہ سے امر (یعنی کفر کے بجالانے کا اختیار) پر لفظ (فلیکفر) کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا

تشریح: چوتھی چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دئے جاتے ہیں متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت ہے یعنی متکلم کی حالت اور اس کی شان معنیٔ حقیقی کے ترک پر قرینہ ہو مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا قول **فمن شاءَ فلیومن ومن شاءَ فلیکفر** ''جو ایمان لانا چاہے ایمان لے آئے اور جو کفر اختیار کرنا چاہے کفر اختیار کرے'' اس آیت کے حقیقی اور ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ بندہ کو ایمان اور کفر دونوں میں سے کسی ایک چیز کا اختیار دینا ہے لیکن ان دونوں میں سے ایک کفر بھی ہے اور کفر قبیح چیز ہے جبکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا **کما یُقالُ واللّٰہُ حکیمٌ وفعلُ الحکیم لایَخلُو عن الحکمۃ** ، معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ قبیح چیز یعنی کفر کا اختیار نہیں دے سکتے **قال اللّٰہ تعالیٰ وینْھٰی عنِ الفحشاءِ وَالمنکر** لہٰذا اس آیت کے حقیقی معنی (بوجہِ دلالتِ حالِ متکلم) متروک ہیں اور مجازاً زجر و توبیخ مقصود ہے جیسے کوئی استاذ کسی طالب علم سے غصہ کی حالت میں کہے پڑھ یا نہ پڑھ، ڈوب مر، مراد زجر و توبیخ ہے گویا صیغۂ امر (فَلْیَکْفُرْ) کا تقاضا کفر کو بجالانا ہے اور زجر و توبیخ اس کی ضد ہے یعنی کفر کو نہ بجالانا اور ایک لفظ بول کر اس کی ضد مراد لینا مجاز ہے، ایک شاعر کہتا ہے:

در فیض محمد ہے وہ آئے جس کا جی چاہے
نہ آئے آتشِ دوزخ میں جائے جس کا جی چاہے

دوسرے مصرعہ سے زجر و توبیخ مراد ہے، صاحبِ نور الانوار اور صاحبِ اصول بزدوی نے **فمن شاء فلیومن الخ** والی مثال کو تیسری قسم (یعنی سیاق کلام کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) میں داخل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ترکِ حقیقت پر قرینہ متاخرہ قول باری تعالیٰ **اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا** دال ہے مگر مصنف کتاب نے قول باری تعالیٰ **انا اعتدنا للظالمین نارًا** کو ذکر کئے بغیر محض دلالت من قبل المتکلم کی وجہ سے اس کو چوتھی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ اگر قرآن میں **اِنَّا اعتدنا للظالمین نارًا** بھی نہ ہوتا تب بھی متکلم کی طرف سے یہ دلالت موجود ہے کہ یہاں **فلیکفر** کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کفر کا اختیار نہیں دے سکتے، لہٰذا آمر یعنی اللہ کی حکمت کے پیشِ نظر امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا اور صیغۂ امر سے بجائے کفر کا اختیار دینے کے زجر و تنبیہ مراد ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَاِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيْقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوْخِ اَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَاِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النِّيِّ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کسی دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگر وہ مؤکل ایسا مسافر ہے جو راستہ پر اترا ہوا ہے تو شراءِ لحم کی توکیل پکے ہوئے گوشت پر یا بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور اگر وہ مؤکل صاحب خانہ ہے (یعنی اپنے گھر پر ہے) تو توکیل بشراءِ اللحم کچے گوشت پر محمول ہوگی۔

تشریح: دلالت من قبل المتکلم کی وجہ سے ترک حقیقت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگرچہ گوشت لفظ کے اعتبار سے مطلق ہے گوشت کچا ہو یا پکا ہوا کھانا، لیکن معنی حقیقی یعنی گوشت کا مطلق ہونا حالتِ متکلم کی دلالت کی بناء پر متروک ہو جائے گا اور خاص معنی مراد ہوں گے اور یہاں ترکِ حقیقت حقیقتِ قاصرہ کی بناء پر ہے کیونکہ عموم اور اطلاق کو ختم کر کے مخصوص اور مقید معنی مراد لینا حقیقتِ قاصرہ کہلاتا ہے لہٰذا گوشت خریدنے کا حکم دینے والا موکل اگر مسافر ہے اور راستہ و اسٹیشن وغیرہ پر ٹھہرا ہوا ہے تو یہاں گوشت خریدنے کی وکالت سے پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت خریدنے کی وکالت مراد ہوگی کیونکہ کچا گوشت خرید کر اس کو پکانے کے اسباب مصالحہ، آگ، برتن وغیرہ کا مہیا ہونا سفر میں بڑا مشکل کام ہے اور اگر وہ موکل بجائے سفر کے گھر میں ہے تو چونکہ گھروں میں ہر طرح کے اسباب مہیا ہوتے ہیں تو اب گوشت خریدنے کی توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی لہٰذا دونوں شکلوں میں متکلم کی حالت دلالت کر رہی ہے کہ گوشت خریدنے کے حکم سے مطلق گوشت خریدنا مراد نہیں ہے بلکہ حالتِ سفر پکے ہوئے گوشت کے خریدنے پر دال ہے اور حالتِ حضر کچے گوشت کے خریدنے پر دال ہے لہٰذا خلاف ورزی کی شکل میں نقصان کا ذمہ دار وکیل ہوگا نہ کہ موکل۔

فائدہ: اور اگر مسافرین اس طرح کے حضرات ہیں کہ اپنی گاڑی پر سوار ہیں اور کھانا پکانے کے اسباب و آلات بھی ان کے ہمراہ ہیں اور جہاں چاہتے ہیں گاڑی روک کر از خود کھانا بنانے کا نظم و نسق کرتے ہیں جیسے زائرین حضرات تو اب ان لوگوں کا حکم صاحبِ منزل جیسا ہوگا یعنی گوشت خریدنے کی توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی اس کے برخلاف اگر کوئی صاحب خانہ تو ہے مگر اس کے حالات و قرائن سے معلوم ہو جائے کہ اس کی مراد اس وقت گوشت خریدنے کی توکیل سے پکا ہوا گوشت ہے تو یہ توکیل پکے ہوئے گوشت خریدنے پر محمول ہوگی گویا حالِ متکلم کی دلالت کا اعتبار ہے

النحو واللغة: النِّی کچا یا نیم پختہ گوشت المشوی باب ضرب سے اسم مفعول، گوشت کو آگ میں بھوننا شراء (ض) خریدنا، بیچنا، مسافرًا نزلَ مرکب توصیفی ہے۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ يَمِيْنُ الفَوْرِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيْ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ اِلَيْهِ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ مَنْزِلِهٖ مَعَهٗ اَوْ مَعَ غَيْرِهٖ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ لَايَحْنَثُ وَكَذَا اِذَا قَامَتِ الْمَرْاَةُ تُرِيْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوْرًا عَلَى الْحَالِ حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَايَحْنَثُ ۔

ترجمہ

اور اسی نوع سے (یعنی دلالت من قبل المتکلم کی وجہ سے ترک حقیقت کی نوع سے) یمینِ فور یعنی فوری اور وقتی قسم بھی ہے، اس کی مثال یہ ہے جب کوئی آدمی کسی دوسرے سے کہے آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھالو پس اس نے جواب دیا واللہ میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اس کی یہ قسم صبح کے اس کھانے کی طرف منصرف اور راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتیٰ کہ اگر اس حالف نے اس کے بعد (اس کھانے کے ختم ہو جانے کے بعد جس کی طرف اس کو بلایا تھا) داعی کے گھر میں داعی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کے ساتھ اسی روز صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا و کذا الخ اور ایسے ہی (یعنی یمینِ فور کی طرح یہ قضیہ بھی ہے) جب عورت کھڑی ہوئی حال یہ ہے کہ وہ عورت گھر سے نکلنے کا ارادہ کرتی ہے پس شوہر نے کہا اگر تو گھر سے نکلی تو تو ایسی ہے (مثلاً تجھ کو طلاق ہے) تو حکمِ طلاق اسی وقتی حالت پر محدود و منحصر رہے گا حتی کہ اگر وہ عورت اس کے بعد گھر سے نکل گئی تو شوہر حانث نہ ہوگا یعنی عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: اسی نوع یعنی حالِ متکلم کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی متروک ہو جانے کے قبیل سے یمین فور بھی ہے اور حالِ متکلم کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی متروک ہونے کی یہ تیسری مثال ہے یعنی وہ قسم جو کسی خاص سبب کے تحت وقتی اور فوری طریقے سے کھائی جائے، اس یمین کے اندر اگر چہ بظاہر استمرار ہوتا ہے مگر حالِ متکلم کی دلالت کی بناء پر وہ استمرار متروک ہو کر ایک عارضی اور وقتی قسم مراد ہوتی ہے، مثلاً کسی آدمی نے کسی دوسرے آدمی کو صبح کے کھانے کے لئے بلایا اس نے جواب میں کہا اللہ کی قسم میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اگر چہ اس حالف نے مطلقاً صبح کا کھانا کھانے کی نفی کی ہے جو زمانے کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی میں صبح کا کھانا نہ اب کھاؤں گا نہ بعد میں، اور یہ قسم مکان کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی نہ تیرے گھر کے اندر، میں صبح کا کھانا کھاؤں گا اور نہ کسی اور جگہ، اور یہ قسم حالت کے اعتبار بھی مطلق ہے یعنی نہ تیرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤں گا اور نہ اکیلا، اور یہی **لا اتغدی** کے حقیقی معنی ہیں اور اس معنی حقیقی کا تقاضہ یہ ہے کہ حالف جب بھی اور جہاں بھی اور جس کے ساتھ بھی صبح کا کھانا کھائے تو حانث ہو جائے مگر اس قسم کے حقیقی معنی (اِطلاق واستمرار) مراد نہیں ہوتے، بلکہ غصہ یا کسی اور سبب سے یہ قسم وقتی قسم ہوتی ہے اور حالف کی مراد اس کھانے کی نفی کرنا مقصود ہوتی ہے جس کی طرف اس کو بلایا جا رہا ہے لہٰذا اس متعین کھانے کے ختم ہو جانے کے بعد اگر حالف نے اس کے گھر میں اسی داعی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ اسی دن یا بعد میں صبح کا کھانا کھالیا تو

حانث نہیں ہوگا لہٰذا اس مسئلہ میں اِطلاق معنی جو حقیقی معنی ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ حالف کا مقصد خاص اس کھانے کو رد کرنا ہے جس کی طرف اس کو بلایا جا رہا ہے، اور یہاں ترکِ حقیقت پہلے مسئلہ کی طرح حقیقت قاصرہ کی وجہ سے ہے۔

چوتھی مثال: کسی شخص کی بیوی گھر سے باہر نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے کہا کہ اگر تو گھر سے باہر نکلے گی تو تجھ کو طلاق، تو اگر چہ شوہر کا یہ قول اپنے معنیٔ حقیقی کے اعتبار سے عام ہے یعنی جس وقت بھی گھر سے باہر نکلے طلاق واقع ہو جائے، مگر شوہر کی حالت دلالت کر رہی ہے کہ گھر سے باہر نکلنے کو منع کرنا خاص اسی وقت کے ساتھ مخصوص ہے نہ کہ مطلقاً، ممکن ہے کہ بیوی کے باہر نکلنے پر منع کرنے کا سبب غصہ ہو جو محض وقتی شیٔ ہے لہٰذا زوالِ غصہ کے بعد عورت پر گھر سے عدمِ خروج کی پابندی بھی زائل ہوگئی، لہٰذا اگر عورت اس وقت کے بعد گھر سے باہر نکل جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی اور یہاں عمومِ وقت مراد نہ ہو کر خصوص وقت مراد ہے اور یہ حقیقتِ قاصرہ ہے بالفاظ دیگر مطلق بول کر مقید مراد لینا یا عام بول کر خاص مراد لینا مجازِ مرسل بھی ہے لہٰذا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ مثال میں شوہر کے قول اِنْ خرجتِ الخ سے مجازاً خاص اسی وقت کے خروج کی نفی مراد ہے۔

النحو واللغة: تَغَدَّ صیغہ امر از باب تفعل تعال اسم فعل بمعنی اِئتِ، تریدُ الخروج المرءۃُ سے حال واقع ہے۔

وَالْخَامِسُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِاَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُه لِعَبْدِهٖ وَهُوَ مَعْرُوْفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهٖ هٰذَا اِبْنِي وَكَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْمَوْلٰى هٰذَا ابْنِيْ كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً عَلٰى مَا ذَكَرْنَا اَنَّ الْمَجَازَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِيْ حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهٗ وَفِيْ حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا.

ترجمہ

اور پانچویں قسم کبھی لفظ کے حقیقی معنی کو محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے بایں طور کہ محل، لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہ کرتا ہو اور محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے ترکِ حقیقت کی مثال لفظ بیع اور ہبہ اور تملیک اور صدقہ سے آزاد عورت کے نکاح کا منعقد ہونا ہے اور (اسی طرح) مولیٰ کا اپنے غلام سے **هٰذا ابني** کہنا ہے درانحالیکہ وہ غلام مولیٰ کے علاوہ کسی اور سے معروف النسب ہو اور ایسے ہی جب مولیٰ اپنے غلام سے **هٰذا ابني** کہے درانحالیکہ وہ غلام اپنے مولیٰ سے عمر میں بڑا ہو تو مولیٰ کا یہ قول امام صاحبؒ کے نزدیک عتق سے مجاز ہوگا (یعنی مولیٰ کے **هٰذا ابني** کہنے سے مجازاً اس غلام کو آزاد کرنا مراد ہوگا) صاحبینؒ کے برخلاف، اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے جس کو ہم نے (ماقبل حقیقت کے بیان میں) ذکر کر دیا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ لفظ کے حق میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم کے حق میں۔

تشریح: پانچویں چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں محلِ کلام کی دلالت ہے یعنی لفظ جس موقع ومحل میں استعمال ہو رہا ہے وہ محل لفظ کے حقیقی معنی کا مصداق بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو لہٰذا حقیقی معنی متروک ہو کر مجازی معنی مراد ہوں گے۔

مثال: آزاد عورت کسی مرد سے کہے بِعْتُ نَفْسِیْ مِنْكَ (میں نے تیرے ہاتھ اپنے کو بیچ دیا) اسی طرح وَهَبْتُ لكَ نفسی ، ملَّكْتُكَ نفسی ، تصدَّقْتُ لكَ نَفْسِی ان الفاظ کا محلِ استعمال (آزاد عورت) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں یعنی تملیکِ رقبہ وذات، کیونکہ آزاد عورت کو نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ مملوک بنایا جاسکتا ہے اور نہ صدقہ کیا جاسکتا ہے لہٰذا حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے اور مجازی معنی مراد ہوں گے (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی) یعنی ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ مرد اس عورت کے ایجاب کو قبول فرمالے۔

نوٹ: ان الفاظ کا تذکرہ پچھلے صفحات پر گذر چکا ہے کہ یہ الفاظ ملکِ رقبہ کے واسطے سے ملکِ متعہ کے سبب ہیں اور ملکِ متعہ ہی مقصودِ نکاح ہے لہٰذا سبب بول کر مسبب مراد لینا یعنی ہبہ، تملیک، صدقہ اور بیع بول کر مجازاً نکاح مراد لینا درست ہے، اسی طرح اگر مولیٰ اپنے معروف النسب غلام سے هٰذا ابنی کہے یا اپنے سے بڑی عمر والے غلام کو هٰذا ابنی کہے تو یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ محلِ کلام یعنی دوسرے کا بیٹا اپنا بیٹا بننے اور اپنے سے زیادہ عمر کا غلام اپنا بیٹا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا مجازی معنی مراد ہوں گے اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ حقیقی بیٹا اگر مملوک بن جائے تو فوراً آزاد ہو جاتا ہے، حدیث ہے من ملك ذا رحم محرم منه عتق علیه گویا مولیٰ نے ملزوم یعنی ابن بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے اور مذکورہ دونوں صورتوں میں غلام کا آزاد ہونا امام صاحبؒ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ محض لفظ کے حق میں ہوتا ہے یعنی معنیٰ حقیقی ومعنیٰ مجازی مراد لینے کی صورت میں ترکیبِ نحوی صحیح ہونی چاہیے، اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کے حق میں ہوتا ہے یعنی معنیٰ حقیقی ممکن العمل ہونا چاہیے اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ دوسرے کا معروف النسب غلام یا اپنی عمر سے زیادہ عمر کا غلام ہرگز اپنا بیٹا بننے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا صاحبینؒ کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور اس کا تفصیلی بیان حقیقت ومجاز کی بحث میں گذر چکا ہے، مَنْ شَاءَ فلیراجع الیه

فصل فِی مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوصِ نَعْنِیْ بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَاِشَارَتَهٗ وَدَلَالَتَهٗ وَاِقْتِضَاءَهٗ فَاَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَاسِیْقَ الْکَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَاُرِیْدَ بِهٖ قَصْدًا وَاَمَّا اِشَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَیْرِ زِیَادَةٍ وَهُوَ غَیْرُ ظَاهِرٍ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ وَلَا سِیْقَ الْکَلَامُ لِاَجْلِهٖ مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوا مِنْ دِیَارِهِمْ الآیة فَاِنَّهٗ سِیْقَ لِبَیَانِ اِسْتِحْقَاقِ الْغَنِیْمَةِ فَصَارَ نَصًّا فِیْ ذٰلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَکَانَ اِشَارَةً اِلٰی اَنَّ اِسْتِیْلَاءَ الْکَافِرِ عَلٰی مَالِ الْمُسْلِمِ

سَبَبٌ لِثُبُوْتِ المِلْكِ لِلْكَافِرِ اِذْ لَوْ كَانَتِ الْاَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلٰى مِلْكِهِم لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ.

ترجمہ

(یہ) فصل نصوص کے متعلقات کے بیان میں ہے ہم متعلقات سے عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص مراد لیتے ہیں، بہر حال عبارۃ النص (تعریف اس حکم کی کر رہے ہیں جو عبارۃ النص سے ثابت ہو لہٰذا عبارت یہ ہونی چاہیے الحکم الثابت بعبارۃ النص) پس وہ حکم وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور کلام سے بالقصد اسی حکم کو مراد لیا گیا ہو، اور بہر حال اشارۃ النص (ای الحکم الثابتُ باشارۃ النص) پس وہ حکم وہ ہے کہ جو نص کے لفظ سے (اس میں) کسی لفظ کو زیادہ کئے بغیر ثابت ہو اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو (بلکہ من وجہ ظاہر ہو) اور نہ ہی اس حکم کی وجہ سے کلام کو لایا اور چلایا گیا ہو، **مثالہ الخ** مذکورہ دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول **للفقراء المھاجرین الذین اُخرجوا من دیارھم** الآیۃ میں ہے پس یہ قولِ باری تعالیٰ غنیمت کے استحقاق یعنی مال غنیمت کے مستحقین حضرات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے تو یہ قولِ باری تعالیٰ اس (استحقاقِ غنیمت) میں نص ہو گیا اور ان مہاجرین کا فقر (فقیر ہونا) نص کے لفظ فقراء سے ثابت ہو گیا پس یہ نص (قول مذکور سے) اس جانب اشارہ ہے کہ مسلمان کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کافر کے لئے (اس مال میں) ثبوتِ ملک کا سبب ہے کیونکہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی اپنی ملک پر باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا (یعنی ان کو فقراء کہنا درست نہ ہوتا حالانکہ قولِ باری میں ان کو فقیر کہا گیا ہے **کما فی قولہ تعالیٰ (للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا الخ)**

تشریح: متعلّقات جمع متعلق بفتح اللام مشتق من التعلق وھو التمسك والاستدلال اگر متعلقات کو لام کے فتحہ کے ساتھ پڑھیں تو اس کو ظرف مان کر ترجمہ یہ کریں گے یہ فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جو تمسک اور استدلال کے محل ہیں یعنی نصوص کے بیان میں، متعلقات النصوص میں اضافتِ بیانیہ ہے یعنی مضاف، مضاف الیہ کی جنس سے ہے گویا مضاف اور مضاف الیہ دونوں شیٔ واحد ہیں، لہٰذا متعلقات اور نصوص شیٔ واحد ہوئے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے اور اگر مُتَعَلَّق کو مصدر میمی مانیں تو اب متعلقات النصوص سے مراد استدلال بالنصوص ہوگا یعنی یہ فصل نصوص (عبارۃ النص وغیرہ) سے استدلال کرنے کے بیان میں ہے **نعنی بھا الخ** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ متعلقات نصوص سے مراد عبارۃ النص اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص ہیں، کیونکہ مستدل و مجتہد انہیں چاروں کو استدلال میں پیش کرتا ہے، اس سے نص اور عبارۃ النص میں ایک فرق بھی ظاہر ہو گیا یعنی فصلٌ فی المتقابلات کے اندر مصنفؒ نے نص کی تعریف وہی کی ہے جو یہاں اس فصل میں عبارۃ النص کی کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ اُس فصل میں نص سے عینِ نص مراد ہے اور اِس فصل میں استدلال بالنص مراد ہے۔

نص اور عبارۃ النص میں دوسرا فرق: نص کے اندر سوقِ کلام مقصودِ اصلی ہوتا ہے جبکہ عبارۃ النص عام ہے وہ حکم جو عبارۃ النص سے ثابت ہو خواہ مقصودِ اصلی ہو یا نہ ہو پس یہ ظاہر اور نص دونوں کو شامل ہوگا مثلاً **فانکحوا ما طاب لکم**

من النساء مثنٰی وثلاث ورباع میں عبارۃ النص سے دو چیزیں سمجھی گئیں ۱. اباحتِ نکاح ۲. بیانِ عدد، اگرچہ اس آیت کا مقصود بیان عدد ہے مگر چونکہ اباحتِ نکاح بھی نص ہی کی عبارت سے معلوم ہوئی ہے اس لئے اباحتِ نکاح کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ بھی عبارۃ النص سے ہی ثابت ہے، لہٰذا دونوں چیزیں عبارۃ النص سے ثابت ہیں اور نص اور ظاہر کے اعتبار سے **فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنٰی وثلاث ورباع** کے اندر بیانِ عدد نص ہے اور اباحت نکاح ظاہر ہے، لہٰذا عبارۃ النص سے وہ عبارت اور کلام مراد ہے جس سے معانی اور احکام ثابت ہوں خواہ وہ عبارت نص ہو یا ظاہر، مفسر ہو یا محکم، حقیقت ہو یا مجاز، یا اس کے علاوہ۔

دلیل حصر: نص کی دلالت حکم پر نفس لفظ سے ہوگی یا نہیں، پہلی شکل دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو لفظ اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے تو عبارۃ النص ہے اور اگر لفظ کو اس مقصد کے لئے نہیں لایا گیا بلکہ وہ معنی غور وفکر سے معلوم ہوں تو اشارۃ النص ہے اور اگر حکم پر دلالت نفس لفظ سے نہیں ہے تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں، یہ دلالت باعتبارِ لغت کے ہوگی یا باعتبارِ عقل وشرع کے، پہلی شکل میں دلالۃ النص ہے اور دوسری شکل میں اقتضاء النص۔

عبارۃ النص کی تعریف: مصنفؒ نے جو تعریف بیان کی ہے وہ عبارۃ النص کی نہیں ہے کیونکہ عبارۃ النص تو محض عبارت اور الفاظ ہوتے ہیں نہ کہ معنی بلکہ یہ اس حکم کی تعریف کی ہے، جو عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور بطریقِ التزام اس عبارت سے عبارۃ النص کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے لہٰذا ہر دو کی تعریف علیحدہ علیحدہ سماعت فرمائیں، **الحکم الثابت بعبارۃ النص فھو ما سیق الکلام الخ** وہ حکم جو عبارۃ النص سے ثابت ہو پس وہ، وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو اور مقصودِ کلام وہی حکم ہو اصلاً یا تبعاً۔ **نوٹ**: **اُرِیْدَ** کا عطف **سِیْقَ** پر ہے۔

عبارۃ النص: وہ عبارت اور کلام ہے جس سے ایسا حکم ثابت ہو جس کے لئے کلام لایا گیا ہو وہ حکم اصلاً ہو جیسے **فانکحوا ما طاب لکم** میں بیانِ عدد یا تبعاً ہو جیسے آیتِ مذکورہ میں اباحت نکاح۔

اشارۃ النص کی تعریف: **فھی ما ثبت الخ** یہ بھی اس حکم کی تعریف ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے پس وہ (ثابت باشارۃ النص) وہ حکم ہے جو ثابت بعبارۃ النص کی طرح نظم نص سے ثابت ہو بغیر کسی زیادتی کے اور وہ پورے طور پر ظاہر نہ ہو (بلکہ من وجہ ظاہر ہو اور من وجہ ظاہر نہ ہو) اور نہ ہی اس کے لئے کلام لایا گیا ہو بلکہ غور وفکر کے بعد ضمناً مفہوم ہوتا ہو۔

فوائد قیود: **بنظم النص** سے دلالت النص سے احتراز مقصود ہے کیونکہ وہ نص کے معنی سے مفہوم ہوتا ہے نہ کہ لفظ سے اور **من غیر زیادۃٍ** سے اقتضاء النص سے احتراز ہوگیا کیونکہ اقتضاء النص زیادتیٔ عبارت سے ثابت ہوتی ہے **وَلَا سِیْقَ الْکَلَامُ لِاَجْلِہٖ** سے عبارۃ النص سے احتراز ہوگیا۔

عبارۃ النص واشارۃ النص کی مثال- **للفقراء المھاجرین الذین اُخْرِجُوا مِنْ دِیَارِھم وَاَمْوَالِھم** ''مال غنیمت ان فقراء مہاجرین کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے نکال دیئے گئے اور جدا کر دیئے گئے ہوں یہ

آیت' مال غنیمت کے مستحقین کو بیان کرنے کی غرض سے لائی گئی ہے اور اس آیت میں فقراء مہاجرین کا مستحقین غنیمت ہونا ثابت ہورہا ہے لہٰذا استحقاق غنیمت کو بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے اور نظم نص یعنی لفظ **للفقراء** میں غور کرنے سے مہاجرین کا فقیر ہونا بھی معلوم ہو گیا کیونکہ ان کا وہ مال جس کو وہ مکہ میں بوقت ہجرت چھوڑ آئے تھے ان کی ملکیت سے نکل گیا اور کفار کے قبضہ کرنے کی وجہ سے اس میں کفار کی ملکیت ثابت ہوگئی، معلوم ہوا کفار کا مسلمانوں کے اموال پر استیلاء یعنی قبضہ کرنا کفار کی ان اموال پر ملکیت ثابت ہونے کا سبب ہے، کیونکہ اگر مال ان کی ملکیت میں باقی رہتا تو اللہ تعالیٰ ان کو فقراء نہ کہتا کیونکہ فقیر اس کو کہتے ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو یا کم از کم بقدر نصاب کوئی چیز نہ ہو (معارف القرآن) اس کو فقیر نہیں کہتے جس کا مال کچھ دوری پر ہو بلکہ وہ مالدار ہی کہلائے گا اور اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی لہٰذا لفظ **للفقراءِ** میں غور وفکر کرنے سے ان مہاجرین کے فقیر ہونے اور ان کے اموال کے ان کی ملکیتوں سے نکل جانے کی طرف اشارہ ملتا ہے، لہٰذا مہاجرین مکہ کا فقیر ہونا محض اشارۃ النص سے ثابت ہے، کلام کو اس مقصد کیلئے چلایا نہیں گیا ہے

اعتراض: لفظ فقراء سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ مال ان مہاجرین کی ملکیت سے نکل گیا تو یہ اشارۃ النص ہے مگر یہ کس لفظ سے معلوم ہوا کہ مال کافروں کی ملکیت میں داخل ہو گیا ظاہر ہے کہ آیت میں اس بات پر کوئی لفظ دلالت نہیں کرتا حالانکہ اشارۃ النص کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ نظم نص سے ثابت ہو لہٰذا مصنفؒ کا یہ کہنا کہ **فکان اشارۃً اِلٰی اَنَّ استیلاء الکافر الخ** صحیح نہ ہونا چاہئے۔

جواب: الشیئُ اذا ثَبَتَ ثَبَتَ بِلَوَازِمِہٖ ایک قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو اپنے لوازمات کے ساتھ ثابت ہوتی ہے لہٰذا مال جب مہاجرین کی ملک سے نکل گیا تو ضرور وہ کسی نہ کسی کی ملکیت میں داخل ہو گیا کیونکہ حدیث ہے لاضِیاعَ فی الاسلام (اسلام میں بربادی نہیں ہے کہ مال ایک شخص کی ملک سے تو نکل گیا ہو مگر کسی کی بھی ملک میں داخل نہ ہوا ہو) لہٰذا وہ مال بربناء استیلاءِ کفار لزوماً کفار کی ملکیت میں داخل ہوگا لہٰذا آیت کے اندر غور وفکر کرنے سے دو باتیں معلوم ہوئیں یعنی مہاجرین کی ملکیت سے ان کے اموال کا نکل جانا اور کفار کی ملکیت میں داخل ہو جانا، مصنف کتاب نے اس مفہوم کو اپنے الفاظ **وقد ثبت فقرھم بنظم النص فکان اشارۃ الی اَنَّ استیلاء الخ** سے بیان کیا ہے۔

اشارۃ النص کی تعریف: اشارۃ النص وہ عبارت ہے جس سے ایسا حکم ثابت ہو جس کے لئے کلام نہ لایا گیا ہو بلکہ محض غور وفکر سے وہ حکم مفہوم ہوتا ہو، عبارت کی تشریح تو مکمل ہو چکی، اور یہ سبق قدرے محنت چاہتا ہے، انشاء اللہ تھوڑی سی محنت سے سمجھ میں آجائے گا

چلتے چلتے ہوتی ہے نزدیک منزل دور کی ۔۔۔ طے ہی ہو جاتا ہے کیسا مرحلہ دشوار ہو

ختیاری مطالعہ میں بھی الحمدللہ اہم باتیں آگئی ہیں مَنْ شاءَ فلیطالع۔

اختیاری مطالعہ

نوٹ: غنیمت سے مراد یہاں مالِ فئی یعنی وہ مال ہے جو بغیر جہاد وقتال کے کفار سے حاصل ہوا ہو بایں طور کہ وہ اپنا مال چھوڑ کر بھاگ گئے ہوں یا رضامندی سے بصورتِ جزیہ وخراج وغیرہ ان سے حاصل ہوا ہو (معارف ج ۸، ص ۳۶۸، پارہ ۲۸)

فائدہ: لفظ نظم احتراماً استعمال کیا ہے مگر مراد لفظ ہے کیونکہ نظم کے معنی موتیوں کے پرونے کے ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے ہیں۔

النحو واللغة: نعنی (ض) جمع متکلم مضارع اشارتہ ای اشارۃ النص ھکذا دلالتہ واقتضائہ وارید ای ارید الحکم بہ ای بالکلام فھی ما ثبت لفظ ھیَ کے بجائے ھو ہونا چاہیے کیونکہ اس کا مشار الیہ الحکم الثابت باشارۃ النص ہے للفقراء ترکیب نحوی کے اعتبار سے ماقبل کی آیت ما افاء اللّٰہ علیٰ رسولہ منْ اھل القریٰ فللّٰہ وللرسول ولذی القُربیٰ میں لذی القربیٰ سے بدل ہے۔ (معارف القرآن ج ۸، ص ۳۶۸، پارہ ۲۸) الاستیلاء باب استفعال کا مصدر بمعنی غلبہ وقبضہ۔

فائدہ: اعتراض ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے مہاجرین کے لئے لفظ فقراء اس لئے بولا گیا ہو کہ ان کے پاس شروع ہی سے مال نہ ہو، تو جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان حضرات کے پاس مال تھا جیسا کہ اس آیت کے لفظ مِن دیارھم واموالھم سے ظاہر ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقراء کے لفظ میں غور وفکر کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مہاجرین کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کفار کی ملکیت کا سبب ہے جس بناء پر مہاجرین کو فقراء کہا گیا ہے۔

فائدہ: ابھی ابھی آپ نے فرمایا کہ کفار کا اموالِ مسلمین پر قبضہ کرنا کفار کی ملکیت کا سبب ہے تو معلوم ہوا کہ کفار کو مسلمانوں پر ایک سبیل حاصل ہے حالانکہ قرآن میں فرمایا گیا ہے ولَن یجعل اللّٰہ للکافرین علی المومنین سبیلاً

الجواب: ولن یجعل الخ میں مومنین کی ذات پر کفار کی سبیل اور قبضہ کی نفی کی گئی ہے نہ کہ ان کے اموال پر سبیل اور قبضہ کی۔ **فائدہ:** معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ ممکن ہے مہاجرین کی ملکیت سے ان کا مال نکل گیا ہو اور کفار کی ملکیت میں داخل نہ ہوا ہو بلکہ وہ اموال اللہ کی ملکیت پر باقی ہو جیسا کہ بیت المال، لہٰذا اس صورت میں مال کا ضیاع اور بربادی نہیں پائی گئی۔

الجواب: ہم نے مہاجرین کے مال کو کفار کی ملکیت میں داخل ہونے کو عدم القائل بالفصل کی وجہ سے ثابت کیا ہے اور یہ اجماع کی ایک قسم ہے جس کا بیان آگے آئے گا اور وہ یہ ہے کہ جو شخص اموالِ مہاجرین کو ان کی ملکیتوں سے نکلنے کا قائل ہے وہ کفار کی ملکیت میں داخل ہونے کا بھی قائل ہے اور جو شخص مہاجرین کی ملکیت کے عدم زوال کا قائل ہے وہ کفار کی ملکیت کے عدم ثبوت کا بھی قائل ہے، تیسری شکل جو معترض نے ذکر کی ہے اس کا کوئی قائل نہیں لہٰذا اجماع کی وجہ سے وہ شکل باطل ہے۔

وَيُخَرَّجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْأَلَةِ الْاِسْتِيْلَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالْاِعْتَاقِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْاِسْتِغْنَامِ وَثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْغَازِيْ وَعَجْزِ الْمَالِكِ عَنْ اِنْتِزَاعِهٖ مِنْ يَدِهٖ وَتَفْرِيْعَاتُهٗ .

ترجمہ

اور اس سے (یعنی مذکورہ نص کے اشارہ سے یعنی **ثبوت الفقر للمهاجرين وخروج الاموال عن ملكهم** سے) مسئلۂ استیلاء میں حکم کی اور کفار سے خریدنے کی وجہ سے مشتری تاجر کے حق میں ثبوت ملک اور اس کے تصرفات مثلاً بیع، ہبہ اور اعتاق کے حکم کی اور استغنام یعنی کفار کے قبضہ کردہ اموال کو مالِ غنیمت بنانے کے ثبوت (کے حکم کی) اور اس مال میں غازی ومجاہد کے لئے ملک کے ثبوت (کے حکم کی) اور اس سامان کو غازی کے ہاتھ اور قبضہ سے نکالنے اور چھین لینے سے مالک قدیم کے عاجز ہونے کے حکم کی اور حکم کی دیگر تفریعات (مقبوضہ مال پر کلی تصرف مثلاً حلِ وطی اعتاق وغیرہ) کی تخریج کی جائے گی۔

تشریح: **منهُ الخ ای من ثبوت الفقر للمهاجرين وخروج الاموال عن ملكهم** یعنی جب یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ اموالِ مہاجرین ان کی ملکیت سے نکل گئے اور مہاجرین کے لئے فقر ثابت ہوگیا تو دلالتِ التزامی کے طریقے سے چند باتیں معلوم ہوگئیں، گویا یوں کہہ سکتے ہیں کہ لفظ کی دلالت حکم اور معنی پر اشارۃ النص کے طریقے سے کبھی تو موضوع لہ کے جزء پر ہوتی ہے اور کبھی لازم پر، لہٰذا بطریقِ التزام چند باتیں اور معلوم ہوگئیں۔

۱؎ مسئلۂ استیلاء: یعنی مہاجرین کے مال پر کفار کے قبضہ کرنے کی وجہ سے کفار کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، بعض نسخوں میں استیلاد ہے، یعنی اگر کفار کا قبضہ کردہ مال مسلمانوں کی باندیاں ہیں اور کفار نے ان کو ام ولد بنالیا تو کفار سے نسب ثابت ہوجائے گا کیونکہ کفار کے قبضہ کرنے کے بعد وہ باندیاں کفار کی مملوکہ بن گئیں۔

۲؎ **وحكمُ ثبوت الملك الخ:** اگر کوئی تاجر کفار سے اس قبضہ کردہ مال کو خریدلے تو تاجر کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس کا تصرف بیع، ہبہ وغیرہ سب درست ہوگا اور اگر وہ مال غلام ہو تو اس کو آزاد کرنا بھی درست ہوگا کیونکہ تاجر نے اس مال کو اس کے مالک سے خریدا ہے۔

۳؎ ۴؎ **وحكم ثبوت الاستغنام وحكم ثبوت الملك للغازى:** اگر پھر دوبارہ کفار سے مقابلہ ہوجائے اور مسلمان اس مال پر قابض ہوجائیں تو اس مال کو مالِ غنیمت بنانا صحیح ہوگا، اور مجاہدین کی ملکیت ثابت ہوجائیگی

۵؎ **وعجز المالك الخ** تقسیم کے بعد مالک قدیم کسی مجاہد سے اپنے اس سابق مال کو چھین لینے کا استحقاق نہیں رکھتا بلکہ مجاہد اور غازی کے قبضہ سے اس مال کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں مالکِ قدیم عاجز مانا جائے گا، البتہ مالِ غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے اپنے کسی سامان کو لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔

وتفريعاتهُ اس کا عطف **وحكمُ** پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجاہد اپنے حصہ کے مال پر کوئی تصرف کرنا چاہے مثلاً بیع، ہبہ تو درست ہے، نیز اگر مجاہد سے وہ مال تلف ہوجائے تو چونکہ وہ اس کا اپنا مال ہے لہٰذا اس پر کوئی ضمان وغیرہ لازم نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ مال غنیمت باندی ہے تو غازی کا اس سے وطی کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر وہ مال غنیمت غلام و باندی ہے تو غازی کے لئے اس کا آزاد کرنا بھی جائز ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تعالىٰ اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى قَوْلِهٖ تعالىٰ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ فَالْاِمْسَاكُ فِي اَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِاَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حِلِّ الْمُبَاشَرَةِ اِلَى الصُّبْحِ اَنْ يَكُوْنَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ وَالْاِمْسَاكُ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ اُمِرَ الْعَبْدُ بِاِتْمَامِهٖ فَكَانَ هٰذَا اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي الصَّوْمَ وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ اَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْاِسْتِنْشَاقَ لَا يُنَافِي بَقَاءَ الصَّوْمِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهٖ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهٗ فَاِنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طُعْمَهٗ عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِلَامِ وَالْاِحْتِجَامِ وَالْاِدِّهَانِ لِاَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّى الْاِمْسَاكَ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي اَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عُلِمَ اَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ .

ترجمہ

اور اسی طرح یعنی قولِ سابق **للفقراء المهاجرين الخ** کی طرح قول باری تعالیٰ **احل لکم لیلة الصیام الرفث** ہے، قول باری تعالیٰ **ثم اتموا الصیام الی اللیل** تک، پس صبح کے اول حصہ میں امساک یعنی اکل وشرب اور جماع سے رکنا جنابت کے (پائے جانے کے) ساتھ متحقق ہوگا، اس لئے کہ صبح تک مباشرت یعنی وطی کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دن کا جزءِ اول جنابت کے ساتھ ہو، اور اس جزءِ نہار میں امساک روزہ ہے جس کے پورا کرنے کا بندۂ مکلف کو حکم دیا گیا ہے، **فکان هذا الخ** پس یہ یعنی قول باری تعالیٰ **فالآن باشروهنّ الی قوله ثم اتموا الصّیام الی اللیل** یعنی رات کے آخری حصہ تک اکل وشرب اور جماع کا حلال ہونا اس جانب اشارہ ہے کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے **ولزم من ذلك الخ** اور اس سے یعنی جنابت کے روزہ کے منافی نہ ہونے سے یہ بات التزاماً ثابت ہوگی کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاءِ صوم کے منافی نہیں ہیں، **ویتفرع منه الخ** اور اس سے یعنی مضمضہ واستنشاق کے روزہ کے منافی نہ ہونے سے یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جس شخص نے (بحالت صوم) اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ اگر پانی ایسا نمکین ہو کہ جس (نمکین پانی) کا ذائقہ روزہ دار کلی کرتے وقت محسوس کرے تو اس سے (نمکین پانی کی وجہ سے) اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، **وعُلِم منه الخ** اور قول باری **ثم اتموا الصیام الی اللیل** سے (روزہ کی حالت میں) احتلام یعنی خواب میں غسل کی حاجت ہونے اور پچھنے لگوانے اور تیل لگانے کا حکم بھی معلوم ہوگیا اس لئے کہ کتاب اللہ (**ثم اتموا الصیام الی اللیل**) نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو صبح کے جزءِ اول میں مذکورہ تین چیزوں (اکل، شرب اور جماع) سے باز رہنے اور رکنے کے واسطے سے لازم آئے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ رکنِ صوم (امساک) صرف تین چیزوں سے رکنے کے ذریعہ پورا ہوجاتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح یعنی قول سابق للفقراء المہاجرین الخ کی طرح عبارۃ النص

واشارۃ النص کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی قولہ تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل بھی ہے، لفظ اُحِلَّ سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جو چیز اس کے ذریعہ حلال کی گئی ہے وہ چیز اس سے قبل حرام تھی لہٰذا صحیح بخاری وغیرہ میں بروایت براء بن عازبؓ مذکور ہے کہ ابتداءً جب رمضان کے روزے فرض کیے گئے تو افطار کے بعد کھانے پینے اور بیویوں کے ساتھ اختلاط کی صرف اس وقت تک اجازت تھی جب تک آدمی نہ سوئے بلکہ جاگتا رہے اور سونے کے بعد یہ سب چیزیں حرام ہو جاتی تھیں، بعض صحابہ کرام کو اس شکل میں مشکلات پیش آئیں اسی طرح بعض صحابہ سونے کے بعد اپنی بیویوں کے ساتھ اختلاط میں مبتلا ہو کر پریشان ہوئے تو اللہ نے یہ حکم منسوخ کر کے یہ آیت نازل فرمائی جس میں غروبِ آفتاب کے بعد سے لے کر طلوع صبح صادق تک پوری رات کھانے پینے اور مباشرت کی اجازت ہے، اسی حکم کو بیان کرنے کے لئے یہ آیت لائی گئی ہے لہٰذا اس حکم کو بیان کرنے میں یہ آیت عبارۃ النص ہے، پھر قولِ باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے ذریعہ حکم یہ ہے کہ پھر (صبح صادق سے) رات (آنے) تک روزہ پورا کرو، لہٰذا اُحِلَّ لکم سے ثُمَّ اتموا الصیام الی اللیل تک کے قول سے اشارہ اس جانب ہے کہ روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے بلکہ امساک یعنی روزہ اولِ صبح میں جنابت کے ساتھ متحقق ہوگا کیونکہ جب رات کے آخری حصہ تک مباشرت حلال ہے تو دن کا اول حصہ جس سے روزہ شروع ہوگا بحالت جنابت پایا گیا اس لئے کہ رات کے آخری جز اور دن کے شروع جز کے درمیان کوئی ایسا وقت موجود نہیں ہے جس میں وہ غسل کر لے کیونکہ غسل ایک ممتد شئ ہے جس کو بجالانے کے لئے کچھ انتظام اور وقت درکار ہے، لہٰذا جب کسی شخص نے رات کے بالکل آخری حصہ تک جماع کیا تو ظاہر ہے کہ دن کا اول حصہ جس سے روزہ شروع ہو چکا ہے اس میں وہ جنبی ہے پھر بحالتِ جنابت صبح کے اول جز میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے جس کے پورا کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا، معلوم ہوا کہ روزہ جنابت کی حالت میں شروع ہوا لہٰذا روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اگر روزہ جنابت کے منافی ہوتا تو روزہ کا وجود نہ ہوتا حالانکہ روزہ موجود ہے لہٰذا روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شئ اپنے منافی کے ساتھ نہیں پائی جاتی۔ (بدائع ص ۲۳۰، ج ۲) پھر چونکہ نماز و تلاوت وغیرہ کرنے کے لئے غسل جنابت کرنا پڑے گا اور غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے، معلوم ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزہ باقی رہنے کے منافی نہیں ہے پھر چونکہ بعض پانی جو کلی میں استعمال ہو رہا ہے نمکین ہوتا ہے جس کا ذائقہ زبان پر محسوس ہوتا ہے اور اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر روزہ دار کسی چیز کو چکھ کر تھوک دے، تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ جب نمکین پانی کے ذریعہ کلی کرنے اور اس کے چکھنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو پانی کے علاوہ دوسری شئ کے چکھنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا، وعلم منہ الخ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیام الی اللَّیل کے اندر اس روزہ کو پورا کرنے کا حکم ہے جو اول صبح میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کا نام تھا یعنی کھانے، پینے اور جماع سے، کیونکہ روزہ کی رات میں صبح تک کے لئے ان کی حلت کو بیان کیا گیا ہے کما فی قولہ تعالیٰ اُحِلَّ لکم لَیلَۃَ الصِّیامِ الرفثُ الیٰ قولِہ تعالیٰ

و کُلُوْا واشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الخیطُ الأبیضُ مِنَ الخَیطِ الاَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ پھر اس کے بعد حکم ہے ثم اَتِمُّوا الصِّیامَ الَی اللَّیْلِ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ تین چیزوں کے علاوہ مثلاً احتلام، اور تیل لگانے اور پچھنے وغیرہ لگوانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ کتاب اللہ نے اُس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو اولِ صبح میں مذکورہ تین چیزوں (اکل وشرب اور جماع) سے رکنے کے واسطے سے لازم آئے تو اس سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ رکنِ صوم اشیاء ثلثہ مذکورہ سے باز رہنے سے تام ہو جائے گا، گویا روزہ نام ہے مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کا لہٰذا خواب میں نہانے کی حاجت ہونا، یا تیل لگانا، یا فصد اور سینگی لگانا روزہ کے منافی نہیں ہے، یعنی ان تمام امور کے ارتکاب سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور حدیث یعنی افطر الحاجمُ والمحجومُ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لگوانے والا دونوں کا افطار ہوگیا، یعنی روزہ ٹوٹ گیا تو اس حدیث میں وقوعِ افطار کو بتلانا مقصود نہیں ہے بلکہ احتمالِ افطار و قرب افطار کو بتلانا ہے یعنی حاجم اور محجوم اس بات کے قریب ہیں کہ ان کا روزہ فاسد ہو جائے، یعنی حاجم کا روزہ تو اس لئے فساد کے قریب ہے کہ جب وہ منہ لگا کر خون نکالے گا تو خون کا اس کے پیٹ میں جانے کا احتمال ہے اور محجوم کا روزہ بوجہ ضعف، فساد کے قریب ہے کہ کمزوری میں آدمی عموماً روزہ توڑ ہی دیتا ہے۔

اختیاری مطالعہ

النحو واللغۃ: الرفثُ ای الجماع اتمّوا بابِ افعال سے صیغہ امر حَلَق مصدر بفتح الحاء وبکسرہا صومٌ امر العبدُ الخ مرکب توصیفی ہے اِشارۃً منصوب بوجہ خبر کانَ لا ینافی بقاء الصوم فعل مضارع کی ضمیر علی سبیل البدلیت مضمضہ واستنشاق دونوں کی طرف راجع ہے اور جب ضمیر کا مرجع مذکر اور مؤنث دونوں ہوں تو قریب لفظ کا اعتبار ہوتا ہے لاینافی ای کل واحدٍ منھما انَّ من ذاق الخ بتاویل مفرد یتفرع کا فاعل ہے فانّہ لو کان الماء انّہ کی ضمیر منصوب متصل یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع مَن ذاق ہے ای فاِنَّہٗ یجدُ طعمَہٗ عند المضمضۃ لو کان الماء مالحاً وعلم منہ ای مِن قولہ تعالیٰ ثم اتمّوا الصیامَ الخ عُلِمَ انَّ رکن الخ یہ لمّا کا جواب ہے۔

اجراء: قولہ اتموا الصیام، الصیام خاص عام مشترک ومؤول میں سے عام ہے اور عام کی دونوں قسموں میں سے عام خص عنہ البعض ہے کیونکہ مریض اور مسافر کو افطار کرنے کی اجازت ہے و مَنْ کانَ منکم مریضًا الخ اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز، صریح وکنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر ومحکم میں سے ظاہر ہے اور باعتبار دلالت علی المعنی عبارۃ النص واشارۃ النص اور دلالۃ النص واقتضاء النص میں سے عبارۃ النص ہے۔

وَعَلٰی ھٰذَا یُخَرَّجُ الْحُکْمُ فِی مَسْأَلَةِ التَّبْیِیْتِ فَاِنَّ قَصْدَ الْاِتْیَانِ بِالْمَامُوْرِ بِہٖ اِنَّمَا یَلْزَمُ عِنْدَ تَوَجُّہِ الْاَمْرِ وَالْاَمْرُ اِنَّمَا یَتَوَجَّہُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ.

ترجمہ

اور اس پر یعنی نص (فَالْآنَ بَاشِرُوْھُنَّ وَابْتَغُوا مَا کَتَبَ اللّٰہُ لَکُمْ وَ کُلُوْا واشْرَبُوْا اِلٰی قَوْلِہٖ تعالٰی ثُمَّ

اتمّوا الصیام الی اللیل) کے موجب ومقتضیٰ پر تبییت کے مسئلہ میں یعنی روزہ کی رات سے نیت کرنے کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائے گی (یعنی ہمارے نزدیک رمضان کے روزہ کی رات سے نیت کرنا ضروری نہیں) کیونکہ مامور بہ کو بجالانے کا ارادہ امر متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتا ہے اور امر جزء اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے **ثم اتموا الصیام الی اللیل**۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قول باری تعالیٰ یعنی **و کلوا واشربوا حتی یتبیَّنَ لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللَیل** کے موجب سے مسئلہ تبییت کا حکم بھی معلوم ہو جائے گا یعنی رمضان کے روزہ کی نیت رات ہی سے کرنا ضروری ہے یا نہیں اس سلسلہ میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قضاء وکفارہ اور نذر مطلقہ کے روزوں میں رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے تو اسی طرح صوم رمضان میں بھی رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے دلیل ایک حدیث ہے جو ابھی چند سطروں کے بعد آرہی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رات سے نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ دو پہر سے پہلے پہلے نیت کرسکتا ہے کیونکہ نیت نام ہے قصد وارادہ کا اور مامور بہ کو بجالانے کا ارادہ اسی وقت ضروری ہے جبکہ امر متوجہ ہو اور روزہ کا امر صبح کے جز اول کے بعد متوجہ ہو رہا ہے یعنی قول باری تعالیٰ **ثُمّ اتمّوا الصیام الی اللیل** صبح کے جزء اول کے بعد متوجہ ہوا، کیونکہ جزء اول تک تو اکل، شرب اور جماع کو مباح فرمایا گیا ہے لہٰذا جزء اول سے روزہ شروع ہوا جس کو قول باری تعالیٰ **ثم اتموا الصیام** کے ذریعہ پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا، معلوم ہوا کہ روزہ جزء اول سے شروع ہو چکا ہے جس کو **ثمّ** کے ذریعہ پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور **ثمّ** تعقیب مع التراخی کے لئے آتا ہے، معلوم ہوا کہ **ثُمّ اتموا الصیام الی اللیل** کے ذریعہ امر اوّلُ النہار سے مؤخر ہو کر متوجہ ہوا ہے یعنی صبح کے جزء اول کے بعد امر متوجہ ہوا ہے لہٰذا مامور بہ کو بجالانے کا قصد وارادہ جس کو نیت کہتے ہیں اس میں بھی تاخیر درست ہے کیونکہ مامور بہ کو بجالانے کا قصد امر کے متوجہ ہونے کے بعد ہی لازم ہے نہ کہ اس سے پہلے لہٰذا امر کے متوجہ ہونے سے پہلے (رات میں) نیت ضروری نہ ہوگی البتہ عملاً بالدلیلین بقدر الامکان کی وجہ سے رات میں نیت کرنا صرف جائز ہوگا اور روزہ چونکہ رکن واحد ممتد الی اللیل ہے اور نیت اس بات کو متعین کرنے کے لئے ہے کہ روزہ اللہ کے لئے ہے تو اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت پائی گئی تو چونکہ یوم کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی اس لئے **لِلاکثرِ حُکمُ الکُلِّ** کی وجہ سے روزہ صحیح ہوگا اور اس کی جانب وجود کو جانب فوات پر ترجیح ہوگی نیز تاخیر نیت کے ثبوت میں ہدایہ میں ایک حدیث بھی نقل کی گئی ہے **شَھِدَ الاَعرابی برویۃ الھلال اَلاَمن اکَلَ فلا یاکل بقیۃَ یومہ ومَنْ لم یَاکل فَلیَصُم** بالفاظ دیگر امر باتمام الصوم اول النہار سے متراخی ہے اور **امر باتمام الصوم**، **امر بالنیَّۃِ** بھی ہے کیونکہ شرعاً صحت صوم کے لئے نیت ضروری ہے پس ثابت ہو گیا کہ روزہ نیت متاخرہ کے ساتھ درست ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے ایک حدیث نفلی روزہ کے بارے میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی صبح میں گھر آکر پوچھتے کہ کچھ کھانے کے لئے ہے اگر یہ جواب دیا جاتا کہ نہیں تو فرماتے کہ پھر

میں روزہ دار ہوں اور اگر کہا جاتا کہ ہے تو تناول فرما لیتے۔ (مزید تحقیق بدائع ۲۴۰، ج ۲ میں ہے)
اور امام شافعیؒ کی مستدل حدیث یعنی لاصیامَ لِمَنْ لَمْ یَعْزِمِ الصومَ من اللیل (اس شخص کا روزہ نہیں ہے جو رات سے روزہ کی نیت نہ کرے) خبر آحاد میں سے ہے جو قرآن کی ناسخ نہیں بن سکتی لہٰذا یہ حدیث کمال پر محمول ہے جیسے لادینَ لمن لا عھد لہٗ اور لا صلوٰۃَ لجار المسجدِ الا فی المسجد کے اندر کمال کی نفی مقصود ہے۔ بدائع ص ۲۴۰

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا وَلَا اِسْتِنْبَاطًا مِثَالُهٗ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا فَالْعَالِمُ بِاَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ اَنَّ تَحْرِيْمَ التَّاْفِيْفِ لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنْهُمَا وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْاَبِ بِسَبَبِ الْاِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ اَوِ الْقَتْلِ قِصَاصًا.

ترجمہ

اور بہر حال دلالۃ النص تو وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ (وہ حکم جس پر نص وارد ہوئی ہو) کے لئے علت ہونا ازروئے لغت وعرف معلوم ہوا ہو نہ کہ اجتہاد واستنباط سے اس کی مثال (اُس معنی کی مثال جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا لغۃً معلوم ہوا ہو) اللہ تعالیٰ کے قول ولاتقُلْ لهما اُفٍّ ولاتنھر ھما (پ۱۵) میں ہے پس لغتِ عرب کی وضعوں ومحاوروں کو جاننے والا اوّل سماع یعنی سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ والدین کو اُف کہنے کا حرام ہونا ان دونوں سے تکلیف کو دور کرنے کی غرض سے ہے وَحُکْمُ ھٰذا النوع الخ اور اس نوع یعنی دلالۃ النص کا حکم اس حکم کی علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے وَلِھٰذا المعنٰی الخ اور اسی معنی (علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم کا عام ہونا) کی وجہ سے ہم نے والدین کی پٹائی کرنے، گالی دینے، کرایہ داری کے طور پر باپ سے خدمت لینے (ماں کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ عموماً عورتوں سے مزدوری وغیرہ کا کام نہیں لیا جاتا) اور قرض کی وجہ سے ان کو قید کرنے اور قصاص میں قتل کرنے کے حرام ہونے کو کہا ہے۔

تشریح: دلالۃ النص کی تعریف: دلالۃ النص وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا معلوم ہو باعتبار لغت کے نہ کہ اجتہاد واستنباط سے گویا دلالۃ النص سے جو معنی معلوم ہوتے ہیں وہی معنی حکم کی علت ہوتے ہیں۔

فوائد قیود: مَا سے مراد معنی التزامی ہیں لفظ مراد نہیں ہے لہٰذا عبارۃ النص واشارۃ النص خارج ہوگئے کیونکہ ان دونوں کا تعلق الفاظ سے ہے نہ کہ معانی سے ہے، اور لغۃً کہہ کر اقتضاء النص سے احتراز ہوگیا کیونکہ وہ شرعاً یا عقلاً معلوم ہوتی ہے نہ کہ لغۃً اور لااجتہادً ولا استنباطًا کہہ کر علت قیاس سے احتراز ہوگیا کیونکہ علتِ قیاس استنباط سے جانی

جاتی ہے اسی بناء پر اس کو غیرِ فقیہ نہیں جان سکتا جبکہ دلالۃ النص کی مراد غیر فقیہ بھی جان لیتا ہے بشرطیکہ وہ لغت اور محاورہ سے واقف ہو اور یہاں لغۃً سے معنیٰ لغوی مراد نہیں ہے بلکہ وہ معنیٰ التزامی مراد ہیں کہ اہل زبان جس کو نص کے سننے کے بعد سمجھتا ہے۔

دلالۃ النص کی مثال: ولا تقل لهما اُفٍ ولا تنهرهما ہے اس کے اندر اُف کہنے کا حرام ہونا تو حکم منصوص علیہ ہے جو عبارۃ النص سے جانا گیا ہے لیکن عالمِ لغت اس کو سنتے ہی فوراً سمجھ لے گا کہ اُف کہنے کے حرام ہونے کی علت والدین سے تکلیف کو دفع کرنا ہے لہٰذا حکم منصوص علیہ کی اس علت سے بطور دلالۃ النص کے ہر اس کام کا حرام ہونا معلوم ہو گیا جس سے والدین کو تکلیف پہنچے مثلاً والدین کی پٹائی کرنا، والدین کو گالی دینا، بطور کرایہ والدین سے خدمت لینا اور مزدوری کرانا اور بسبب قرض والدین کو مقید کر دینا، اور قصاص میں والدین کو قتل کرنا وغیرہ وغیرہ، گویا مار پٹائی، گالی گلوچ کے حرام ہونے پر کوئی لفظ دلالت نہیں کر رہا ہے، بلکہ ان چیزوں کا حرام ہونا اس علت سے پہچانا گیا ہے جس کو اہلِ زبان حکم منصوص علیہ کو سنتے ہی فوراً سمجھ لیتا ہے، دلالۃ النص کا حکم جہاں جہاں حکم منصوص علیہ کی علت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائے گا لہٰذا جو کام والدین کی ایذاء کا سبب ہو وہ کام حرام ہوگا اسی وجہ سے والدین کو ضرب وشتم وغیرہ کرنا حرام ہوگا جیسا کہ اس کی تشریح کر دی گئی ہے۔

النحو واللغة

لغة: ترکیب میں علم فعل مجہول کی اس نسبت سے تمیز واقع ہے جو نائب فاعل کی طرف ہے ای علم ذلك من حيث اللغة لا استنباطا میں لا زائدہ ہے، اُف ایک آواز کا نام ہے جو تنگ دلی پر دلالت کرتی ہے ۲ اسم فعل بمعنی اتضجرُ۔ (دیکھئے مشکل ترکیبوں کا حل)

ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ اَصْحَابُنَا وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ بِالْوِقَاعِ بِالنَّصِّ، بِالْاَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ.

ترجمہ

پھر دلالۃ النص قطعی ہونے میں بمنزلہ نص کے ہے حتی کہ دلالۃ النص سے عقوبت یعنی حدود و کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے ہمارے اصحاب یعنی علماءِ احناف نے فرمایا کہ روزہ کی حالت میں جماع کی وجہ سے کفارہ نص (عبارۃ النص) سے ثابت ہے (اور) قصداً کھانے پینے کی وجہ سے کفارہ دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

تشریح: دلالت النص بمنزلہ نص کے ہے یعنی جس طرح نص سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح دلالۃ النص سے بھی ثابت شدہ حکم قطعی ہوگا لہٰذا عقوبات و کفارات کا ثبوت جس طرح نص سے ہوتا ہے اسی طرح دلالۃ النص سے بھی ہوگا، معلوم ہوا کہ دلالۃ النص دلیلِ قطعی ہے کیونکہ اگر یہ دلیل ظنی ہوتی تو اس سے عقوبات اور حدود ثابت نہ ہوتیں کیونکہ حدود شبہات سے دفع ہو جاتی ہیں، چنانچہ ہمارے اصحاب یعنی احناف نے فرمایا کہ جماع کی وجہ سے کفارہ کا

ثبوت عبارۃ النص سے ہے اور وہ حدیث اعرابی ہے جس کے اندر یہ بیان فرمایا ہے کہ ایک اعرابی نے بحالت صوم جماع کرلیا پھر اس نے حضور کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا یارسول اللہ هَلَكْتُ وَاَهْلَكْتُ یعنی میں برباد ہو گیا اور دوسرے کو بھی برباد کر دیا، حضورؐ نے پوچھا کیا ہوا؟ تو اس نے کہا کہ روزہ کی حالت میں میں نے اپنی بیوی سے جماع کرلیا تو اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ایک غلام بطور کفارہ کے آزاد کرو، اس نے کہا کہ حضرت میں تو اپنی اس گردن کے علاوہ کسی رقبہ کا مالک ہی نہیں ہوں بلکہ نہایت غریب شخص ہوں، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو ماہ کے روزے رکھ، اس نے جواب دیا کہ اے اللہ کے رسولؐ ایک روزہ کی حالت میں تو میں اس مصیبت میں گرفتار ہوا یعنی ایک روزہ بھی پورا نہ کر سکا بلکہ جماع کر بیٹھا تو دو ماہ کے روزے کی میں کیسے طاقت رکھ سکتا ہوں اس کے بعد حضورؐ نے فرمایا کہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا دے، اس نے جواب دیا کہ میں اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا ہوں اس کے بعد حضورؐ نے اس کو کچھ کھجور دئے جانے کا حکم دیا اور کہا کہ ان کو فقراء پر تقسیم کر دو، اس نے کہا کہ اے اللہ کے رسولؐ مجھ سے زیادہ کون فقیر ہوگا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہنس کر فرمایا کہ پھر تو ہی کھالے اور اپنے اہل وعیال کو کھلا دے اور تیرے بعد کسی کے لئے یہ مقدار کافی نہ ہوگی، غور فرمایئے یہ حکم اس لئے نہیں کہ وہ اعرابی تھا یا صحابیؓ رسول تھا بلکہ اس حکم منصوص علیہ یعنی حدیث کو سن کر اہل زبان سمجھ لے گا کہ اس حکم کی علت اِفسادِ صوم یعنی قصداً روزہ توڑنا ہے لہٰذا جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں حکم (وجوب کفارہ) بھی پایا جائے گا لہٰذا بطور دلالۃ النص یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر کسی نے بحالت صوم قصداً کچھ کھا پی لیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور اس کو کفارہ دینا ہوگا کیونکہ یہاں بھی وہی علت موجود ہے جو جماع کرنے کی صورت میں تھی یعنی اِفسادِ صوم یعنی قصداً روزہ فاسد کرنا تو اس علت کا حکم یعنی کفارہ کا واجب ہونا ثابت ہوگا، اسی طرح مثلاً حضرت ماعز اسلمیؓ کو رجم کئے جانے کا ثبوت عبارۃ النص سے ہے اور وہ حدیث رسول ہے رُوِیَ أَنَّ ماعزًا زنٰی وھو محصن فامر النبی علیه السلام برجمه مگر یہ حکم رجم اس لئے نہیں کہ ان کا نام ''ماعز'' تھا یا وہ صحابیؓ رسول تھے یا فلاں جگہ کے رہنے والے تھے بلکہ اس حکم کی علت کو عالمِ لغت واہل زبان فوراً سمجھ لے گا کہ اس حکم کی علت بحالت اِحصان یعنی شادی شدہ ہونے کی حالت میں زنا کرنا ہے، لہٰذا جہاں بھی علت موجود ہوگی وہاں یہ حکم نافذ ہوگا یعنی وجوب رجم لہٰذا غیر ماعز اسلمیؓ کو حد زنا لگانا دلالۃ النص سے ثابت ہوا۔

النحو: بالاکل الخ اس سے پہلے فعل محذوف ہے ای وجبتِ الکفارۃُ بالاکل۔

وَعَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قِیْلَ یُدَارُ الْحُکْمُ عَلٰی تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْاِمَامُ الْقَاضِی اَبُوْ زَیْدٍ لَوْ اَنَّ قَوْمًا یَعُدُّوْنَ التَّافِیْفَ کَرَامَةً لَا یَحْرُمُ عَلَیْهِمْ تَافِیْفُ الْاَبَوَیْنِ . وَکَذٰلِكَ قُلْنَا فِی قَوْلِهٖ تَعَالٰی یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ الایة وَلَوْ فَرَضْنَا بَیْعًا لَا یَمْنَعُ الْعَاقِدَیْنِ عَنِ السَّعْیِ اِلَی الْجُمْعَةِ بِاَنْ کَانَا فِی سَفِیْنَةٍ تَجْرِیْ اِلَی الْجَامِعِ لَایَکْرَهُ الْبَیْعُ . وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا یَضْرِبُ اِمْرَأَتَه

فَمَدَّ شَعْرَهَا اَوْ عَضَّهَا اَوْ خَنَقَهَا يَحْنَثُ اِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْاِيْلَامِ وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْاِيْلَامِ لَا يَحْنَثُ وَمَنْ حَلَفَ لَايَضْرِبُ فُلَانًا فَضَرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَايَحْنَثُ لِاِنْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْاِيْلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فُلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَايَحْنَثُ لِعَدَمِ الْاِفْهَامِ وَبِاِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَالُ اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ اَوِ الْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ اَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ اَوِ الْاِنْسَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْعَالِمَ بِاَوَّلِ السِّمَاعِ يَعْلَمُ اَنَّ الْحَامِلَ عَلٰى هٰذَا الْيَمِيْنِ اِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُوْنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى ذٰلِكَ .

ترجمہ

اور اسی معنی یعنی دلالۃ النص کے قطعی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم کو اس علت پر دائر کیا جائے گا (یعنی نص کے حکم کو اس حکم کی علت پر وجوداً وعدماً دائر کیا جاتا ہے) امام قاضی ابوزیدؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی قوم والدین کے حق میں اُف کہنے کو اعزاز واکرام شمار کرتی ہو تو ان پر والدین کو اف کہنا حرام نہ ہوگا، اور اسی طرح (یعنی علت کے معدوم ہونے سے حکم کے معدوم ہونے کی دوسری مثال سماعت ہو) ہم نے قولِ باری تعالیٰ یا ایّھا الذین اٰمنوا اِذا نودِیَ للصَّلوٰۃِ الخ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر ہم ایسی کوئی بیع فرض کرلیں جو بائع ومشتری کو سعی الی الجمعۃ سے نہ روکے، بایں طور کہ وہ دونوں ایسی کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو بیع مکروہ نہ ہوگی۔ وعلی ھذا الخ اور اسی اصل پر کہ حکم کا مدار وجوداً وعدماً اس کی علت پر دائر ہوتا ہے ہم نے کہا جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پس (اس کے بعد) اس نے اس کے بال پکڑ کر کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو وہ حانث ہوجائے گا جبکہ مذکورہ امور میں سے ہر ایک تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہو اور اگر مارنے کی صورت اور بال کھینچنا بغیر اِیلام کے، ملاعبت یعنی ہنسی مذاق کے وقت پایا گیا ہو تو وہ حانث نہ ہوگا۔ ومن حلف الخ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس نے اُس کو اُس کے مرنے کے بعد مارا تو وہ شخص معنیٰ ضرب یعنی اِیلام کے معدوم ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وکذا لو حلف الخ اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں حکم کے اپنی علت پر دائر ہونے کی طرح) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہیں کرے گا پھر اس نے اس شخص سے اس کی موت کے بعد گفتگو کی تو وہ حالف اِفہام وتفہیم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وباعتبار الخ اور اسی معنی (کہ حکم کا مدار اس کی علت پر ہوتا ہے اور علت کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہوجاتا ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہوجائے گا اس لئے کہ لغت اور محاورہ کو جاننے اور سمجھنے والا سنتے ہی یہ بات جان لے گا کہ اس قسم پر

ابھارنے والی چیز اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس دمویات یعنی خون سے پیدا شدہ چیزوں کے تناول کرنے سے احتراز مراد ہوگا لہٰذا حکم کو اسی پر دائر کیا جائیگا۔

تشریح: **وعلی اعتبار هذا المعنی الخ** یعنی دلالۃ النص کے قطعی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ جہاں حکم کی علت موجود ہوگی حکم بھی موجود ہوگا اور جہاں علت معدوم ہوگی حکم بھی معدوم ہوگا گویا حکم کا مدار اس کی علت پر ہوگا لہٰذا اسی ضابطہ پر چند مسائل متفرع کیے جاتے ہیں ۱۔ **قال القاضی الخ** قاضی ابوزیدؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ قرآن کی آیت **ولا تقل لهما اُفٍ** کے اندر والدین کو اف کہنا مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ حکم کا مدار اس کی علت پر ہوتا ہے لہٰذا اگر کوئی قوم والدین کے حق میں اُف کہنے کو اعزاز و اکرام سمجھتی ہو تو ان کیلئے والدین کو اف کہنا حرام نہ ہوگا کیونکہ علت (ایذا رسانی) موجود نہیں ہے لہٰذا حکم (تحریم تافیف) بھی موجود نہ ہوگا کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

لگتی ہیں گالیاں بھی تیرے منہ سے کیا بھلی
قربان تیرے جاؤں ایک بار پھر سہی

لہٰذا جب کوئی قوم اف کہنے کو اکرام و اعزاز سمجھتی ہو تو ان پر اپنے والدین کو اف کہنا حرام نہ ہوگا۔

۲۔ **وکذلك الخ** اور اسی وجہ سے کہ حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے ہم نے کہا کہ قرآن کی آیت **یا ایها الذین امنوا اذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله** میں اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کو اس علت کی بناء پر منع کیا گیا ہے کہ سعی الی الجمعہ میں خلل واقع ہوگا اور اگر ہم فرض کرلیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیع کرے کہ وہ بیع عاقدین کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکے یعنی اس بیع سے سعی الی الجمعۃ میں خلل واقع نہ ہو مثلاً متعاقدین ایسی کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو پھر بیع کرنا مکروہ نہیں ہوگا کیونکہ علت معدوم ہے یعنی سعی الی الجمعہ میں رکاوٹ اور خلل ہونا۔

۳۔ **وعلی هذا قلنا الخ** اسی سابقہ قاعدہ (یعنی حکم کا مدار وجوداً وعدماً علت پر ہوتا ہے) پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو نہ مارنے کی قسم کھائی تو اس قسم کی علت بیوی کو تکلیف نہ دینا ہے لہٰذا اگر شوہر نے ایسا کوئی کام کیا جس سے بیوی کو تکلیف پہنچے، مثلاً تکلیف پہنچانے کی غرض سے اس کے بال کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو حانث ہو جائے گا، اگرچہ مارنا نہیں پایا گیا مگر چونکہ علت موجود ہے یعنی تکلیف دینا تو حکم بھی موجود ہوگا یعنی حانث ہونا اور اگر ضرب کی صورت اور بال کا کھینچنا ملاعبت یعنی بطور ہنسی مذاق کے ہو نہ کہ بغرضِ تکلیف رسانی تو اب حانث نہ ہوگا **لعدم العلة وهو الایذاء**۔

۴۔ **وَمَنْ حَلَفَ الخ** کسی شخص نے کسی آدمی کو نہ مارنے کی قسم کھائی پھر اس کو بعد الموت مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ نہ مارنے کی قسم کی علت عدم ایذا تھی یعنی اس کو تکلیف نہ پہنچانا، ظاہر ہے کہ بعد الموت مردہ آدمی کو مارنے سے اس کو ایذا نہ ہوگی، لہٰذا یہاں ضرب کے معنی معدوم ہیں یعنی ایلام، اور تکلیف دینا **فاذا لم یوجد العلة ای الایذاء لم**

یوجد الحکم وھُوَ الحنث الخ . کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے:

جو خود ہی مر رہا ہو اس کو گر مارا تو کیا مارا
کسی بے کس کو اے بیدار گر مارا تو کیا مارا

۵ **وکذا لو حلف الخ** کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے کلام نہیں کروں گا پھر بعد الموت اس مردہ کے پاس جا کر اس کی طرف متوجہ ہو کر اس سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ کلام کا مقصود اور اس کی علت وغرض باہم افہام وتفہیم ہے اور وہ یہاں نہیں پائی گئی لہٰذا وہ شخص حانث نہ ہوگا۔

۶ **وباعتبار ھذا المعنی الخ** اسی معنی یعنی **الحکمُ یَدُوْرُ علی العلۃ وجوداً وعدماً** کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر اس نے مچھلی اور ٹڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر انسان یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ لغت ومحاورہ کو جاننے والا فوراً سمجھ لیتا ہے کہ اس قسم کے کھانے کا باعث ان چیزوں سے بچنا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا ہوا ہو، اور مچھلی اور ٹڈی میں خون نہیں ہوتا بلکہ مچھلی میں سرخ رنگ کی رطوبت ہوتی ہے کیونکہ خون کی پہچان یہ ہے کہ وہ دھوپ میں سوکھ جانے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کی سرخ رطوبت جو خون کے مشابہ ہے سوکھنے کے بعد سفید ہو جاتی ہے، نہ کہ سیاہ، لہٰذا لفظ کو مطلق بولنے کی شکل میں فرد کامل مراد ہوگا حالانکہ مچھلی کے گوشت میں گوشت ہونے کے معنی اس میں خون نہ ہونے کی وجہ سے ناقص ہیں، کیونکہ لحم مشتق من الالتحام ہے اور التحام کے معنی قوت اور شدت کے ہیں اور خون کے بغیر قوت اور شدت پیدا نہیں ہو سکتی، اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا کیونکہ دموی یعنی خون رکھنے والے جانور صرف پانی میں گزر بسر نہیں کرتے لہٰذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی نیز مچھلی اور ٹڈی بغیر ذبح کیے ہی حلال ہیں لہٰذا اگر ان کے اندر خون ہوا کرتا تو ان کو ذبح کیے جانے کا حکم ہوتا، لہٰذا یہ قسم لحم السمک کو شامل نہ ہوگی مگر یہ جب ہے جب **حالف** نے یہ جملہ بلا نیت بولا ہو اور اگر حلف کرتے وقت لحم السمک کے بھی نہ کھانے کی نیت کی ہے تو اب یہ قسم لحم السمک **کو بھی شامل** ہوگی چنانچہ اس کے تناول کرنے کی صورت میں حالف حانث ہو جائے گا، لہٰذا جب مچھلی اور ٹڈی میں **علت** موجود نہیں تو حکم یعنی حانث ہونا بھی موجود نہ ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ عرف عام میں گوشت کا اطلاق مچھلی اور ٹڈی کے گوشت پر نہیں ہوتا اور مچھلی فروش کو عرف عام میں گوشت فروش نہیں کہا جاتا، بلکہ مچھلی فروش کو عربی عرف میں سماک کہتے ہیں اور گوشت فروش کو لحام جبکہ قسم کا مدار عرف پر ہی ہوتا ہے اگر چہ قرآن میں مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا ہے یعنی **ومِنْ کُلٍّ تاکلونَ منہ لَحماً طَرِیًّا** مگر وہ مجازاً ہے نہ کہ اس معنی کے اعتبار سے جس کا ہم نے اعتبار کیا ہے یعنی ایسا گوشت جو خون سے بنا ہو، رہا انسان اور خنزیر کا گوشت تو چونکہ ان دونوں کا گوشت خون سے بنتا ہے اس لئے حلف مذکور میں حالف ان دونوں چیزوں کے گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب اس یمین کا باعث ان چیزوں سے احتراز کرنا ہے جن کا گوشت خون سے بنے، لہٰذا دمویات یعنی خون رکھنے والی چیزوں کے تناول کرنے سے ہی احتراز مقصود ہوگا اور حکم کو اسی پر دائر

کر دیا جائے گا یعنی حالف اگر دموی چیز کو تناول کرے گا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔

اختیاری مطالعه

فیدار الحکم علی ذلك ای علی اکل اللحم الذی نشأ من الدم ۲ **ای علی کون اللحم ناشیا من الدم وجوداً وعدماً۔** مسائل یمین کو سمجھنے کے لئے ایک ضابطہ سمجھ لینا بہت مفید ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں تو یمین کا مدار حقیقت لغویہ پر ہے اور امام مالکؒ کے یہاں استعمال قرآنی پر، اور امام احمدؒ کے یہاں نیت پر، اور ہمارے یہاں عرف پر، بشرطیکہ حالف نے محتمل معنی کی نیت نہ کی ہو لہٰذا گوشت نہ کھانے کی قسم میں امام مالکؒ کے یہاں مچھلی کا گوشت کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ قرآن میں مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا ہے یعنی لحما طریا (تر و تازہ گوشت)۔

النحو واللغة: التافیف مصدر تفعیل عَضَ (س) کاٹنا، خنق (ن) گلا گھونٹنا الملاعبة مصدر مفاعلت السمك مچھلی (ج) سموك وسماك وأسماك، الجراد ٹڈی واحد جرادةٌ، بيعًا لايمنعُ العاقدين مرکب توصیفی ہے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰى فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ اِلَّا بِهٖ كَاَنَّ النَّصَّ اِقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهٖ مَعْنَاهُ مِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْاَةِ اِلَّا اَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَاَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْاَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْاٰمِرُ نَوٰى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْهُ عَنِّيْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِيْ مَعْنٰى قَوْلِهٖ بِعْهُ عَنِّيْ بِاَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ فَاَعْتِقْهُ عَنِّيْ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَيَثْبُتُ الْقُبُوْلُ كَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ اِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى الْقَبْضِ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْقُبُوْلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقُبُوْلُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ فَاِذَا اَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اِقْتِضَاءً اَثْبَتْنَا الْقُبُوْلَ ضَرُوْرَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِيْ بَابِ الْهِبَةِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهِبَةِ لِيَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ۔ وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى اَنَّهٗ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلٰثَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِيْ حَقِّ الْوَاحِدِ۔

ترجمہ

اور بہر حال مقتضی تو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کے معنی متحقق اور صحیح نہ ہوں، گویا نص نے ہی اس زیادتی کا (مزید کا) تقاضا کیا ہے تا کہ نص کے معنی فی نفسہ صحیح ہو جائیں اس کی مثال شرعیات یعنی احکام شرع میں

قائل کا قول انتِ طالقٌ ہے پس یہ (لفظ طالقٌ) عورت کی صفت ہے مگر بے شک صفت (صیغۂ صفت جو کہ مشتق ہوتا ہے) مصدر یعنی مشتق منہ کا تقاضہ کرتا ہے تو گویا مصدر (قائل کے قول میں) بطریق اقتضاء موجود ہے، واذا قال الخ اور جب کوئی شخص کہے کہ تو اپنے غلام کو میری جانب سے ایک ہزار درہم کے بدلے میں آزاد کردے چنانچہ اس نے کہا اعتقتُ میں نے آزاد کردیا، تو آزادی آمر یعنی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی لہٰذا اس پر ایک ہزار درہم واجب ہوں گے اور اگر آمر اس عتق سے کفارہ کی نیت کرلے تو عتق اسی چیز کی طرف سے واقع ہوگا جس کی آمر نے نیت کی ہے وذٰلِکَ الخ اور یہ یعنی عتق کا آمر کی طرف سے واقع ہونا اس لئے ہے کہ اس کا قول اَعْتِقْهُ عنی بالفِ درھمٍ اس کے قول بِعْهُ الخ کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے یعنی تو اس غلام کو ہزار درہم میں مجھ کو فروخت کردے پھر اس کو آزاد کرنے کا میری طرف سے وکیل بن جا اور اس کو میری طرف سے آزاد کردے، لہٰذا بیع اقتضاء النص کے طریقے سے ثابت ہوگی اور قبول بھی اسی طرح (اقتضاء النص سے ثابت ہوگا) کیونکہ قبول بیع میں رکن ہے ولهٰذا قال ابویوسف الخ اور اسی وجہ سے (کہ مسئلۂ سابقہ میں قائل کے قول میں بیع اور توکیل اور قبول میں سے ہر ایک اقتضاء النص سے ثابت ہو کر عتق آمر کی طرف سے واقع ہوا تھا) امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو بغیر کسی عوض کے میری طرف سے آزاد کردے چنانچہ مامور نے کہا اعتقتُ میں نے آزاد کردیا تو عتق آمر کی طرف سے واقع ہوگا اور اس کا یہ قول (اعتق عبدك عنی بغیر شیئ) ہبہ اور توکیل کا مقتضی ہوگا اور اس ہبہ میں قبضہ کی طرف محتاجگی نہ ہوگی اس لئے کہ قبضہ (ہبہ کے اندر) اس درجہ میں ہے جیسا کہ قبول بیع میں لیکن امام ابویوسفؒ کے رد میں ہم کہیں گے (یعنی طرفین) کہ قبول تو مسئلہ بیع میں رکن ہے تو جب ہم نے (قائل کے سابقہ قول کے اندر) اقتضاءِ بیع کو ثابت مان لیا تو قبول کو بھی ضرورۃً ثابت مانا، برخلاف مسئلہ ہبہ میں قبضہ کے، کہ قبضہ ہبہ میں رکن نہیں ہے کہ قائل کے قول میں اقتضاء النص کے طریقے سے ہبہ کا حکم ہونا قبضہ کا بھی حکم ہوجائے وحکم المقتضٰی الخ اور مقتضٰی کا حکم یہ ہے کہ وہ بطور ضرورت کے ثابت ہوتا ہے لہٰذا اس کو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور اسی وجہ سے (کہ مقتضٰی بطور ضرورت کے ثابت ہوتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی نے انت طالقٌ کہا اور اس قول سے تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ طلاق کو بطریق اقتضاء مذکور فرض کیا گیا ہے پس طلاق کو بقدر ضرورت ہی مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہوجاتی ہے لہٰذا صرف ایک عدد کے حق میں طلاق کو مذکور فرض کیا جائے گا (یعنی صرف ایک طلاق واقع ہوگی نہ کہ دو یا تین)

تشریح: اقتضاء النص کی تعریف: اقتضاء مصدر بمعنی اسم مفعول ہے یعنی مقتضٰی (جس کا تقاضہ کیا جائے)

لفظ لا یتحقق لفظ زیادۃً کی صفت ہے اور زیادۃً مصدر بمعنی اسم مفعول (مزید) ہے۔

تعریف مقتضٰی: مقتضٰی پس وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کے معنی صحیح نہ ہوں۔

مقتضٰی کی وجہ تسمیہ: کانَّ النصَّ الخ گویا نص نے ہی اس زیادتی کا تقاضہ کیا ہے تا کہ فی نفسہ اس کے معنی

درست ہو جائیں تو نص مقتضِی (بصیغۂ اسم فاعل) ہے اور وہ زیادتی مقتضٰی (بصیغۂ اسم مفعول) ہے اور نص کا اس زیادتی کو چاہنا اقتضاء ہے گویا مقتضِی اور مقتضٰی کے مابین نسبت اقتضاء کہلاتی ہے مثلاً فتحریرُ رقبةٍ کے اندر کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا ثابت ہوا ہے مگر نص، اس بات کی مقتضی ہے کہ رقبةٍ کے بعد مملوكةٍ مقدر مانا جائے کیونکہ بغیر اپنی ملکیت کے غلام کی آزادی متحقق ہی نہیں ہوگی حدیث میں ہے لا عتق فیما لا یملکه ابن ادم جس کا ابن آدم مالک نہیں اس کا عتق صحیح نہیں ہے لہٰذا آیت مذکورہ میں مملوكة کی زیادتی مقتضٰی کہلائے گی اور یہ زیادتی اس درجہ کی ہے کہ اگر نص پر اس کا اضافہ نہ کیا گیا تو نص کے معنی فی نفسہٖ صحیح نہ ہوں گے۔

مثالُه الخ احکام شرع میں مقتضٰی کی مثال: اَنتِ طالقٌ ہے تو اگر چہ طالقٌ اپنے موصوف محذوف اِمرأةٌ کی صفت بن کر مبتدا کی خبر ہے اور جملہ تامہ ہے مگر چونکہ طالق صیغہ صفت یعنی صیغہ اسم فاعل ہے اور یہ اسمائے مشتقہ میں سے ایک ہے اور ہر اسم مشتق اپنے مشتق منہ یعنی مصدر پر دلالت کرتا ہے (جس طرح فعل اپنے مصدر پر دلالت کرتا ہے) اس لئے لفظ طالقٌ کے تقاضہ کرنے کی بناء پر طلاق مصدر کو مقدر مانا جائے گا گویا قائل نے انتِ طالقٌ طلاقاً کہا ہے لہٰذا انت طالقٌ مقتضی (اسم فاعل) ہے اور طلاق مقتضٰی ہے۔

مقتضٰی کی دوسری مثال: اگر کوئی شخص مخاطب سے یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلہ میں آزاد کر دے، اور وہ مخاطب کہے میں نے آزاد کر دیا، تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر ہزار درہم دینے واجب ہوں گے لہٰذا وہ شخص اگر کسی کفارہ کے بدلہ میں غلام کی آزادی کی نیت کرلے تو صحیح ہے کیونکہ جب آزادی حکم دینے والے کی طرف سے بعوض ہزار درہم واقع ہو رہی ہے تو آزاد کرنے والے کو مکمل اختیار ہے کہ وہ اس غلام کے عتق سے کفارہ کی نیت کرلے، و ذلك الخ اور یہ آزادی آمر کی طرف سے اس لئے واقع ہوگی کیونکہ اس کا یہ کہنا (اَعتِقهُ عَنِی بِاَلْفِ دِرْهمٍ) کہ اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دے، اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غلام میں اس کی ملکیت ثابت ہو کیونکہ شرعاً بلا ملکیت کے کسی کے غلام کو آزاد نہیں کیا جا سکتا اور غیر کے غلام میں ثبوت ملکیت کے لئے کسی نہ کسی سبب کا ہونا ضروری ہے تو یہاں بیع کو بطریقِ اقتضاء النص مقدر مانا جائے گا کیونکہ آمر کا قول بالف درھم بیع کے مقدر ہونے پر قرینہ ہے گویا آمر نے یوں کہا ہے بعهُ عَنِی بِاَلْفِ دِرْهَمٍ ثُمَّ کُنْ وَکِیْلِی بِالاِعْتَاقِ فَاَعْتِقْهُ عَنِی یعنی اس غلام کو تو اولاً ایک ہزار کے بدلہ میں میرے ہاتھ فروخت کر، پھر تو اس کو آزاد کرنے کا میری طرف سے وکیل بن جا لہٰذا بیع کو مقدر ماننا پڑے گا اور بیع کو مقدر ماننے کی طرح وکالت بھی بطریق اقتضاء النص مقدر مانی جائے گی کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا استحقاق یا تو مالک کو ہوتا ہے یا اس کے نائب یعنی وکیل کو ہوتا ہے۔

ویثبتُ القبولُ الخ لہٰذا جب بیع بطریقِ اقتضاء ثابت ہوگئی تو قبول جو کہ بیع کا رکن ہے وہ بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ بیع کے اندر ایجاب وقبول بیع کے رکن ہیں رہا آمر کا یہ قول بِعهُ عَنِی بِاَلْفِ دِرْهَمٍ تو یہ بیع کا امر کرنا ہے ایجاب یا قبول نہیں ہے، اور اتنا کہنے سے بیع وشراء منعقد بھی نہیں ہوتی بلکہ بیع کا ثبوت مامور کے قول اَعتقتُ سے ہوا ہے

کہ مامور نے یوں کہا ہے بِعتُہٗ منك بِاَلفٍ ثُمَّ صِرْتُ وکیلك فَاَعْتَقْتُ تو مامور کے قول میں ایجاب پایا گیا لہٰذا آمر یعنی مشتری کی جانب میں قبول بطریق اقتضاء مقدر ہے کیونکہ قبول بیع میں رکن ہے اور شیٔ بغیر اپنے رکن کے نہیں پائی جاتی (والشیٔ لا یوجَدُ الا برکنہ)

خلاصہ: جب بیع اقتضاء النص کے طریقے پر ثابت ہوگئی تو قبول بھی (جو کہ بیع کا رکن ہے) ثابت ہو جائے گا ولھٰذا قال ابو یوسف الخ ولھٰذا ایْ لِوقوعِ العتق عن الآمر فی المثال السابق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسئلۂ مذکورہ میں بالفِ درھمٍ اس بات پر قرینہ تھا کہ بیع مقدر مان کر آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو چنانچہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے بلاعوض آزاد کر دے، اور مامور نے کہا میں نے آزاد کر دیا تو لفظ عنّی اس بات پر قرینہ ہے کہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو لہٰذا یہاں عتق آمر کی طرف سے واقع ہوگا اور بلا کسی عوض کے ہوگا کیونکہ لفظ بغیر شیئٍ قرینہ ہے کہ یہاں ہبہ مقدر مانا جائے کیونکہ آمر کی طرف سے بلاعوض غلام آزاد ہونے کی یہی شکل ہے کہ غلام اس کو ہبہ کیا جائے پھر مامور اس کا وکیل بن کر اس کو اس کی طرف سے آزاد کر دے، گویا آمر نے یوں کہا ہے ھَبْ عبدَكَ ھٰذا لِی وکُنْ وکیلی فِی الاعتاقِ اپنا غلام مجھے ہبہ کر دے پھر آزاد کرنے میں میرا وکیل بن جا، تو مامور نے جواباً کہا اَعْتَقْتُ اس کی تفصیل یہ ہے کہ گویا مامور نے یوں کہا ہے وَھَبْتُ عَبْدِی لَكَ وصِرْتُ وَکِیلَكَ فَاَعْتَقْتُ یعنی میں نے اپنا غلام تجھ کو ہبہ کر دیا اور میں تیرا وکیل بھی بن گیا اور میں نے اس کو آزاد کر دیا نیز امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ میں چونکہ قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو جب یہاں ہبہ بطریقِ اقتضاء النص ثابت مان لیا گیا تو قبضہ بھی بطریقِ اقتضاء النص ثابت مان لیا جائے گا گویا جس طرح ماقبل میں بیع کو بطریق اقتضاء ثابت ماننے پر قبول کو بھی بطریق اقتضاء ثابت مان لیا گیا تھا، اسی طرح یہاں بھی ہبہ بطریقِ اقتضاء ثابت ماننے پر قبضہ کو بھی ثابت مان لینا چاہئے، لہٰذا یہاں آمر کو علیحدہ سے قبضہ کرنے کی احتیاج نہ ہوگی مگر امام ابو یوسفؒ کے اس مسلک سے طرفین متفق نہیں ہیں اس لئے منفؒ ولکنا نقول سے طرفین کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ قبول تو بیع میں رکن تھا اس لئے بطریقِ اقتضاء بیع کو ثابت ماننے پر ضرورۃً قبول کو بھی ثابت مان لیا تھا مگر ہبہ کے اندر قبضہ رکن نہیں ہے کہ ہبہ کو بطریقِ اقتضاء ثابت مان لینے پر قبضہ کو بھی ثابت مان لیا جائے بلکہ قبضہ ہبہ کے اندر شرط ہے اور شرط خارجِ شیٔ ہوتی ہے نہ کہ رکن کی طرح داخلِ شیٔ، اس لئے قبضہ تو حسی طور پر ہی کرنا پڑے گا ورنہ ہبہ صحیح نہ ہوگا اور جب ہبہ صحیح نہ ہوا تو غلام آمر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد مانا جائے گا، مزید تفاصیل فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ فرمائیں۔

وحکم المقتضی: مقتضی کا حکم یہ ہے کہ اس کو ضرورت کے پیش نظر مقدر مانا جاتا ہے کیونکہ نص کے معنی بغیر اس کے صحیح نہیں ہوتے لہٰذا جتنی مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے گی اتنی ہی مقدار میں عبارت کو مقدر مانا جائے گا نہ کہ ضرورت سے زائد، ولھٰذا الخ ایْ لِثبوتِ المقتضی بطریقِ الضرورۃ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو انتِ طالقٌ کہہ دے تو انتِ طالقٌ میں بطریقِ اقتضاء طلاق مقدر ہے، گویا عبارت انتِ طالقٌ طلاقاً ہے تو شوہر کا

طلاق میں تین طلاق کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جائے گی یعنی اتنی مقدار طلاق مراد لینا کافی ہے جس سے انت طلاق طلاقا کا تکلم صحیح ہو جائے بیکار نہ جائے، کیونکہ یہ عاقل بالغ کا کلام ہے اور کلام عاقل بالغ کو بیکار اور لغو ہونے سے بچانا چاہئے، لہٰذا اس کلام کی صحت کے لئے صرف ایک طلاق کافی ہے اور رہا دو طلاق کی نیت کرنا تو وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ دو نہ طلاق کا فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے، لہٰذا عورت پر نہ دو طلاق واقع ہوگی اور نہ تین بلکہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی اسی کو مصنفؒ نے اپنے لفظوں میں اس طرح بیان کیا ہے **فَيُقَدَّرُ مذكوراً في حقِّ الواحدِ.**

اختیاری مطالعہ

مقتضی کی بحث میں تین چیزوں کا باہمی فرق یاد کرنا فائدہ مند ہے:

۱۔ محذوف: وہ زیادتی جس پر کلام کی صحت موقوف ہو لغت کے اعتبار سے جیسے **واسئلِ القريةَ** کہ اصل میں **واسئلْ اَهلَ القريةِ** ہے۔

۲۔ مقتضی: وہ زیادتی ہے جس پر کلام کی صحت موقوف ہو عقل یا شرع کے اعتبار سے، شرع کے اعتبار سے جیسے **فتحريرُ رقبةٍ** ای **رقبةٍ مملوكةٍ** شرعاً مطلق غلام آزاد کرنا کافی نہیں بلکہ وہ غلام اپنا ہونا چاہیے نہ کہ غیر کا یا عقلاً جیسے **حرمت عليكم امهاتكم** ظاہر ہے کہ حرمت کا تعلق ذات سے نہیں بلکہ مضاف محذوف ہے ای **نكاحُ امهٰتِكم**.

۳۔ مقدر: وہ زیادتی جس پر کلام کی صحت موقوف ہو لغت یا عقل یا شرع کے اعتبار سے، مگر متقدمین احناف محذوف و مقتضی میں کوئی فرق نہیں کرتے اور مصنفؒ نے انہیں کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے مقتضی کی تعریف میں فهو زيادةٌ مطلق کہا ہے وہ زیادتی لغت یا عقل یا شرع کے اعتبار سے ہونے کی قید نہیں لگائی ہے البتہ متاخرین کے نزدیک یہ فرق معتبر ہے، اور محذوف و مقتضی کی یہ علامت بتلائی ہے کہ مقتضی کے اندر اس زیادتی کو ظاہر کرنے کی بعد کلام کی وہی حالت رہتی ہے جو پہلے تھی یعنی اعراب بھی وہی رہتا ہے اور نسبت بھی جیسے فتحریرُ رقبةٍ کے اندر رقبۃ کے بعد مملوکۃ کو ظاہر کرنے کے بعد رقبۃ کا اعراب بھی وہی ہے اور تحریر کا تعلق اب بھی رقبۃ سے ہی ہے، برخلاف محذوف کے کہ اس کے اندر زیادتی کو ظاہر کرنے کے بعد اعراب بھی بدل جاتا ہے اور نسبت بھی جیسے **واسئَلِ القريةَ** کے اندر لفظ اہل محذوف ہے عبارت ہوگی **واسئلْ اهلَ القريةِ**، القریۃ کا اعراب بجائے نصب کے جر ہوگیا اور سوال کی نسبت بجائے القریۃ کی طرف ہونے کے **اهل القرية** کی طرف محول ہوگئی، مگر نور الانوار ص ۱۵۰ پر ان دونوں علامتوں کا توڑ بھی پیش کیا ہے اگر دیکھنے کا شوق ہو تو نور الانوار ص ۱۵۰ کا مطالعہ کیجئے۔

اجراء: قوله **انت طالقٌ** طلاق باعتبار وضع خاص، عام، مشترک و مؤول میں سے خاص ہے، مطلق و مقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت و مجاز صریح و کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور باعتبار وضوح لفظ، ظاہر نص، مفسر و محکم میں سے ظاہر ہے اور باعتبار دلالت علی المعنی اقتضاء النص ہے یعنی **انت طالقٌ** ای **انت امرأةٌ طالقٌ طلاقًا**.

وَعَلٰى هٰذا يَخرُجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهٖ اِنْ اَكَلْتُ وَنَوٰى بِهٖ طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْاَكْلَ يَقْتَضِي طَعَامًا فَكَانَ ذٰلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ

بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيصَ فِي الفَرْدِ المُطْلَقِ لِاَنَّ التَّخْصِيصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُومَ وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُولِ اِعْتَدِّي وَنَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً لِاَنَّ الاِعْتِدَادَ يَقْتَضِي وُجُوْدَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُوْدًا ضَرُوْرَةً وَلِهٰذَا كَانَ الوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِاَنَّ صِفَةَ البَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ علٰى قَدْرِ الضرورة فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الاِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدٌ لِمَا ذَكَرْنَا .

ترجمہ

اوراسی اصل پر یعنی المقتضی یثبت بطریق الضرورۃ والے قاعدہ پر قائل کے قول اِنْ اَکَلْتُ میں حکم کی تخریج کی جائے گی (کہ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد، یا میری بیوی کو طلاق) اور اس نے اپنے قول سے ایک کھانے کی نیت کی نہ کہ دوسرے کی یعنی کسی مخصوص اور متعین کھانے کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اکل، طعام کا تقاضا کرتا ہے پس طعام اقتضاء النص کے طریقے سے ثابت ہوگا لہٰذا طعام کو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فردِ مطلق یعنی کسی بھی قسم کے کھانے سے مرتفع ہوجاتی ہے اور فردِ مطلق میں کوئی تخصیص نہیں ہوا کرتی اسلئے کہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے۔ ولو قال بعد الدخول الخ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول یعنی جماع کر لینے کے بعد اس کو اعتدی کہا اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو طلاق اقتضاءً واقع ہوگی اس لئے کہ اعتداد (عدت شمار کرنا) وجودِ طلاق کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق کو بوجہ ضرورت موجود فرض کیا جائے گا اور اسی وجہ سے (طلاق کے بطریقِ اقتضاء وضرورت ثابت ہونے کی وجہ سے) اس قول سے واقع ہونے والی طلاق، رجعی ہوگی اس لئے کہ صفتِ بینونت ضرورت کی مقدار سے زائد ہے پس طلاقِ بائن بطریقِ اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق ہمارے بیان کردہ قاعدہ المقتضی یَثْبُتُ بِطَرِيقِ الضَّرُوْرَةِ کی وجہ سے صرف ایک (رجعی) واقع ہوگی (نہ دو طلاق واقع ہونگی اور نہ تین، اور رجعی ہوگی نہ کہ بائنہ)

تشریح: چونکہ مقتضی کو بوجہ ضرورت مقدر مانا جاتا ہے لہٰذا اسی ضابطہ پر اس حکم کی تخریج کی جائے گی کہ اگر کوئی شخص مثلاً یوں کہے اِنْ أکلتُ فامرأتی طالق اَوْ عبدی حرٌ کہ اگر میں کھاؤں تو میری بیوی پر طلاق ہے، یا میرا غلام آزاد ہے تو اکلتُ چونکہ فعل متعدی ہے اس کو مفعول بہ چاہیے یعنی ماکول (کھائی جانے والی چیز) لہٰذا اَکَلْتُ کے بعد طعامًا یا ماکولاً مقدر مانا جائیگا تو جو بھی کھانے کی چیز کھائے گا حانث ہوجائے گا، اور حالف کے لئے کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ کسی ایک مخصوص قسم کے کھانے کی نیت کرلے نہ کہ دوسرے کی، لہٰذا اگر وہ محض روٹی یا کسی اور چیز کی بطور خاص نیت کرلے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ روٹی کھائے یا چورا، بہر صورت حانث ہوجائے گا کیونکہ مثلاً طعاما (ماکولا) کو بوجہ ضرورت مقدر مانا گیا ہے تاکہ اِنْ اکلتُ کا تکلم مفعول بہ مقدر مان کر صحیح ہوجائے اور یہ ضرورت، طعام کے مطلق فرد سے پوری ہوجاتی ہے اور چونکہ طعاما (ماکولاً) مطلق ہے لہٰذا کسی بھی مطلق کھائی جانے والی چیز کے کھانے سے ضرورت پوری ہوجائے گی یعنی کلام کا تکلم صحیح ہوجائے گا لہٰذا حالفِ مذکور کسی بھی طرح کی کھائی جانے والی چیز کے کھانے سے حانث ہوجائے گا اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی اور مخصوص قسم کے کھانے کی نیت کرنا

چونکہ تخصیص ہے حالانکہ فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے یعنی تخصیص وہاں ہوسکتی ہے جہاں عموم ہو حالانکہ مقتضی میں عموم نہیں ہے لہٰذا مخصوص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا، نور الانوار ص ۱۵۲ پر ہے **واما حنثہٗ بکل طعام فانما ھو لوجود ماھیۃ الأکل لا لِاَنَّ الطعامَ عامٌّ**.

فائدہ: حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی خاص طعام کی نیت کرلی تو وہ دیانۃً معتبر ہوگی نہ کہ قضاءً احنافؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چلو ہم نے مان لیا کہ طعام مطلق ہے عام نہیں ہے کہ عام میں تخصیص کی گنجائش رہتی ہے مگر طعام چونکہ مطلق ہے لہٰذا مطلق کو اس کے بعض اقسام کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے لہٰذا حالف اگر بعض افراد طعام کی نیت کرلے تو اس کی نیت معتبر ہونی چاہئے

الجواب: طعام کو اس کے بعض اقسام وافراد کے ساتھ متعین کرنا تخصیص کہلائے گا نہ کہ تقیید کیونکہ تقیید کا تعلق صفت سے ہوتا ہے نہ کہ اقسام وافراد سے، صفت سے تعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً میٹھا کھانا، نمکین کھانا وغیرہ وغیرہ اب امام شافعیؒ فرمائیں گے کہ حالف اگر کھانے کو صفت کے ساتھ ہی مقید کرے اور مخصوص صفت والے کھانے کی نیت کرلے تو اس کی نیت معتبر ہونی چاہئے۔

الجواب: مقتضی کو بقدر ضرورۃ ثابت مانا جاتا ہے اور کھانے کو صفت کے ساتھ مقید کرنا ضرورت سے زائد شئ ہے لہٰذا حالف کا مخصوص صفت والے طعام کی نیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

ولو قال بعد الدخول الخ اگر کوئی شخص بعد الدخول اپنی بیوی سے اِعتَدِّی کہے جس کے معنی شمار کرنے کے ہیں اور شمار کرنے میں مختلف احتمالات ہیں مثلاً اللہ کی نعمتوں کو شمار کر، یا میرے احسانات کو شمار کر، یا حیض کو شمار کر، چنانچہ اگر شوہر نے اس کلام سے طلاق کی نیت کرلی تو اب اِعتَدِّی کا مطلب حیض کو شمار کرنا ہوگا اور اس عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ عدت گذارنا اور حیض کو شمار کرنا بلا طلاق نہیں ہوسکتا لہٰذا بطریقِ اقتضاء وضرورت طلاق کو مقدر مانا جائے گا گویا شوہر نے یوں کہا ہے طَلَّقْتُكِ فَاعْتَدِّی اور چونکہ طلاق کو یہاں بطریقِ اقتضاء وضرورت ثابت مانا گیا ہے اس لئے اس قول (اِعتَدِّی) سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی نہ کہ بائنہ کیونکہ بینونت ضرورت کی مقدار سے زائد صفت ہے جبکہ ضرورت (شوہر کا کلام اعتدی کا تکلم صحیح ہونا) طلاق رجعی سے بھی پوری ہورہی ہے لہٰذا طلاقِ بائنہ بطریقِ اقتضاء ثابت نہ ہوسکے گی اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی اس قاعدہ کی بناء پر جو ہم نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے **الضرورۃُ تُقدَّر بقدرِ الضرورۃ** لہٰذا ضرورت چونکہ ایک عدد طلاق سے پوری ہورہی ہے لہٰذا بلا ضرورت ایک سے زائد طلاق واقع نہیں ہوگی۔ (صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوگی)

اختیاری مطالعہ

فائدہ: مدخول بہا کو اعتدی کے ذریعہ طلاق دینے سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

اعتراض: اعتدی تو الفاظ کنائی میں سے ہے لہٰذا اس سے طلاق بائنہ واقع ہونی چاہئے۔

الجواب: اس لفظ کے معنی میں شدت اور قطع نہیں ہے اس لئے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ بائنہ تفصیل در کتب فقہ۔
فائدہ: اگر عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو تو عبارۃ النص کو ترجیح دی جائے گی جیسے عورتوں کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا انّهنَّ ناقصاتُ عقلٍ و دینٍ عقل کا نقصان تو یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کا نصف ہے اور دین کا نقصان یہ ہے کہ عورتیں اپنی عمر کا آدھا حصہ گھروں میں بیٹھی رہتی ہیں یعنی حیض کے زمانے میں، حدیث میں شطر کا لفظ ہے جس کے معنی لغت میں نصف کے ہیں لہٰذا اشارۃ النص سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے تبھی تو یہ قول صحیح ہوگا کہ عورتیں اپنی عمر کا آدھا حصہ یونہی گھر میں بیکار کر دیتی ہیں نہ نماز کی نہ روزہ کی، لیکن یہ اس حدیث کے معارض ہے جس میں عبارۃ النص میں حیض کی اکثر مدت دس یوم بیان کی ہے **قال النبی صلی اللہ علیه وسلم اقلُّ الحیض ثلثةُ ایام واکثرُها عشرةٌ** لہٰذا عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح ہوگی اور ہمارے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس یوم ہی ہوں گے نہ کہ پندرہ یوم اور اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو تو اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی جیسے **و من قتل مومنا خطأ فتحریرُ رقبةٍ مومنةٍ** میں عبارۃ النص سے قتلِ خطاء کے اندر کفارہ کا ثبوت ہے اب دلالۃ النص سے یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ جب قتلِ خطاء میں کفارہ واجب ہے تو قتلِ عمد میں بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا مگر دوسری آیت **و مَنْ قَتَلَ مومنًا متعمدًا فجزائُهٗ جهنمُ** کے اندر لفظِ جزاء سے اس طرف اشارہ ہے کہ قتلِ عمد کی مکمل جزاء جہنم ہے نہ کہ کفارہ کیونکہ جزاء بمعنی کفی آتا ہے، تو اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح ہوگی اور قتلِ عمد میں کفارہ واجب نہ ہوگا، رہا قتلِ عمد میں قصاص یا باہمی صلح سے دیت پر رضامندی تو وہ قتل کی جزاء نہیں بلکہ مقتول کی جزاء ہے اور اگر دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں تعارض ہو تو دلالۃ النص کو ترجیح ہوگی نہ کہ اقتضاء النص کو جیسے حدیث ہے **حُتّیه ثُمّ اقرصیه ثم اغسلیه بالماء** اس حدیث میں چونکہ ماء بمعنی پانی کا لفظ ہے تو اقتضاء النص سے یہ بات ثابت ہے کہ غیر ماء سے کپڑا پاک نہ ہوگا اور دلالۃ النص کے طور سے اہل لغت سمجھ لیں گے کہ مقصد تو ازالۂ نجاست ہے جس طریقے سے بھی ہو لہٰذا دلالۃ النص کو ترجیح ہوگی چنانچہ پانی کے علاوہ سے اگر ازالہ نجاست ہوگیا تو کپڑے کے پاک ہونے کا حکم ہوگا۔

فَصْلٌ فِی الْاَمْرِ اَلْاَمْرُ فِی اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَیْرِهٖ اِفْعَلْ وَفِی الشَّرْعِ تصرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَی الْغَیْرِ وَ ذَکَرَ بَعْضُ الْاَئِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ وَاسْتَحَالَ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ حَقِیْقَةَ الْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی مُتَکَلِّمٌ فِی الْاَزَلِ عِنْدَنَا وَ کَلَامُهٗ اَمْرٌ وَنَهْیٌ وَاِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتَحَالَ وُجُوْدُ هٰذِهِ الصِّیْغَةِ فِی الْاَزَلِ وَاسْتَحَالَ اَیْضًا اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاٰمِرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ فَاِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْاَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَی الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَی الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّیْغَةِ اَلَیْسَ اَنَّهٗ وَجَبَ الْاِیْمَانُ عَلٰی مَنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَةَ لَوْ لَمْ یَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰی رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَی الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهٗ بِعُقُوْلِهِمْ فَیُحْمَلُ ذٰلِكَ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ یَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّیْغَةِ فِیْ حَقِّ الْعَبْدِ فِی الشَّرْعِیَّاتِ حَتّٰی لَا یَکُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اِفْعَلُوْا وَلَا یَلْزَمُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِهٖ وَالْمُتَابَعَةُ فِیْ اَفْعَالِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَانْتِفَاءِ

دَلِیْلِ الْاِخْتِصَاصِ.

ترجمہ

یہ فصل امر کے بیان میں ہے امر (کی تعریف) لغت میں قائل کا اپنے غیر سے اِفْعَلْ کہنا ہے کہ تو یہ کام کر، اور شریعت میں دوسرے پر کسی کام کے لازم کرنے کا تصرف ہے اور بعض ائمہ نے ذکر کیا کہ امر کی مراد اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے و استحال الخ اور یہ بات محال ہے کہ قولِ ائمہ یعنی اَنَّ المرادَ بالامر یختص بھٰذہ الصیغة کے یہ معنی ہوں کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے (اور وجہ استحالہ یہ ہے کہ) کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل میں متکلم ہے اور اللہ کا کلام امر (بھی) ہے اور نہی (بھی) ہے اور اخبار (بھی) ہے اور استفہام (بھی) ہے اور ازل میں اس صیغہ کا وجود محال ہے. و استحال ایضا الخ اور یہ بات بھی محال ہے کہ قولِ ائمہ کے معنی یہ ہوں کہ امر سے آمر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ (مکلف) پر وجوبِ فعل ہے اور ہمارے نزدیک وجوب، ابتلاء وآزمائش ہی کا مفہوم ہے (یعنی وجوبُ الفعل علی العبد اور بالفاظِ دیگر یہ کہنا کہ بندہ کو دنیا میں امتحان وآزمائش کیلئے بھیجا ہے دونوں باتوں کا ایک ہی مفہوم ہے) اور تحقیق کہ وجوبِ فعل اس صیغۂ امر کے بغیر بھی ثابت ہے۔

الیس اَنَّہٗ الخ کیا یہ بات نہیں ہے کہ بغیر ورودِ سمع یعنی اس صیغۂ امر کے سنے بغیر بھی اس شخص پر ایمان لانا واجب ہے جس کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو (یعنی اس شخص کو کسی نے بھی آمنوا نہ کہا ہو) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی لہٰذا قولِ ائمہ مذکور کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ احکامِ شرع کے اندر بندہ کے حق میں امر کی مراد یعنی وجوب اسی صیغۂ امر کے ساتھ خاص ہے حتی کہ فعلِ رسول، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول افعلوا کے درجہ میں نہ ہوگا اور فعلِ رسول سے (اس فعل کے) وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی متابعت حضورؐ کے اس فعل پر مداومت اور (اس فعل کی) حضورؐ کے ساتھ دلیلِ اختصاص کے معدوم ہونے کے وقت واجب ہوگی۔

تشریح: امر، خاص کے اقسام میں سے ہے یعنی امر، معیّن معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلبِ فعل ہے اسی طرح نہی جس کا بیان عنقریب آئے گا خاص کے اقسام میں سے ہے کیونکہ اس کے معنی بھی متعین ہیں یعنی ترکِ فعل کی طلب، لہٰذا ان دونوں کو خاص ہی کی بحث میں بیان کرنا چاہیے تھا مگر چونکہ امر و نہی اصولِ فقہ کی اہم مباحث سے تعلق رکھتے ہیں اور شریعت کے اکثر احکام ان ہی دونوں سے متعلق ہیں اس لئے ان کو بوجہ اہتمام علیحدہ مستقل فصلوں میں بیان کیا گیا ہے اور امر کو نہی پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ امر وجودی شئ ہے اور نہی عدمی شئ ہے یعنی امر کے اندر کام کے کرنے کی طلب ہوتی ہے اور نہی میں نہ کرنے کی طلب ہوتی ہے اور وجودی شئ عدمی شئ پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا ہے۔

امر کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور فوائد وقیود

امر کی لغوی تعریف: قولُ القائل لغیرہٖ اِفْعَلْ یعنی کسی کہنے والے کا اپنے غیر سے یہ کہنا کہ تو یہ کام کر یعنی حکم کرنا اردو میں مثال، شعر:

بُلبل تو چہک اگر خبر ہے گُل تو ہی مہک کہ بتا کدھر ہے

پہلے مصرعہ میں چہکنے کا حکم ہے اور دوسرے میں مہکنے کا حکم ہے، اس میں چہک اور مہک کے ذریعہ متکلم حکم کر رہا ہے۔

اصطلاحی تعریف: تَصَرّفُ الزامِ الفعل علی الغیر علٰی سبیل الاستعلاء تصرّفُ الزّام کے اندر اضافت بیانیہ ہے یعنی تصرف، دوسرے پر الزامِ فعل ہی کا نام ہے، تعریف کسی شخص پر بڑائی اور بزرگی کے طور پر کسی کام کا لازم کرنا، یعنی کسی آدمی پر یہ تصرف کرنا کہ یہ کام آپ کو کرنا لازم ہے یعنی کرنا ہی پڑے گا۔

نوٹ: تعریف میں علی سبیل الاستعلاء کی قید ذکر کرنی ہوگی تاکہ حد صحیح ہو جائے اور اس سے التماس اور دعاء خارج ہو جائیں، التماس یعنی برابر کا آدمی برابر والے سے کسی کام کو طلب کرے اور دعا و عرض یہ ہے کہ ادنیٰ آدمی اعلیٰ سے کسی کام کی تمنا کرے، نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ حکم کرنے والے کے لئے بڑائی اور برتری حقیقتاً ہو یا فرضاً اور فرضاً کا مطلب یہ ہے کہ متکلم محض اپنے خیال میں اپنے کو بڑا سمجھ رہا ہو، نفس الامر میں بڑا نہ ہو۔

فوائد قیود: قول القائل میں قول مصدر بمعنی مقولٌ اسم مفعول ہے (یعنی بولا ہوا لفظ) کیونکہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے، قول کہنے سے فعلِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم خارج ہو گیا جس کی بحث انشاء اللہ اسی فصل کے آخر میں آئے گی، لغیرہٖ کی قید سے وہ صیغے خارج ہو گئے جو غیر کے لئے نہ ہوں بلکہ اپنے لئے ہوں جیسے **وَلْنَحْمِلْ خطایاکم** میں نحمل جمع متکلم ہے اور یہ اپنے لئے امر ہے افعل کی قید سے نہی، امر غائب، اسم فعل بمعنی امر حاضر معروف کے صیغے نکل گئے، یہ مصنف کتاب اصول الشاشی کا مسلک ہے ورنہ دیگر حضرات امر کے صیغوں میں یعنی امر کے لئے استعمال کئے جانے والے صیغوں میں امر حاضر معروف کے علاوہ امر غائب، اسم فعل بمعنی امر، جیسے **دونك** بمعنی خُذْ اور مصدر قائم مقام فعل امر جیسے **فضَرْبَ الرقابِ (اِضْرِبُوْا ضَربَ الرِّقَابِ)** وغیرہ کو بھی داخل مانتے ہیں اسی طرح وہ مضارع جو طلب پر دلالت کرے جیسے **والوالداتُ یُرْضِعْنَ** میں یُرْضِعْنَ فعل مضارع طلب پر دلالت کرتا ہے۔

فائدہ: اِفْعَلْ میں تثنیہ و جمع، مذکر و مونث مجرد و مزید فیہ سب داخل ہیں یعنی صرف اِفْعَلْ ہی کی تخصیص نہیں ہے بلکہ افعلا، افعلوا، افعلی وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

تَصَرُّف اِلْزَامِ الفِعْلِ عَلَی الْغَیْرِ میں اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ الزام فعل تو امر کے علاوہ سے بھی ہو جاتا ہے جیسے کوئی شخص غلام سے یا خادم سے یا اپنی اولاد سے کہے **اَوْجَبْتُ عَلَیْكَ یا طَلَبْتُ مِنْكَ فِعْلَ کَذَا** تو اس

کا جواب یہ ہے کہ جب امر کی لغوی تعریف میں اِفْعَلْ کی قید مذکور تھی تو وہ یہاں بھی ملحوظ رہے گی کیونکہ لغوی معنی کا شرعی واصطلاحی معنی میں لحاظ کیا جاتا ہے لہٰذا امر میں الزام فعل صیغۂ افعل سے ہوگا اور الفعل کی قید سے نہی نکل گئی کیونکہ نہی میں الزام ترک فعل ہوتا ہے نہ کہ الزام فعل اور علی الغیر کی قید سے نذر نکل گئی کیونکہ نذر میں اپنے اوپر الزام فعل ہوتا ہے نہ کہ غیر پر۔

وَذَكَرَ بَعْضُ الائمةِ الخ بعض ائمہ مثلاً فخر الاسلام علی ابن محمد بزدوی حنفی اور شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ امر کی مراد یعنی وجوب اسی صیغۂ افعل کے ساتھ خاص ہے مگر ان کا یہ قول مختلف معانی کا احتمال رکھتا ہے تو مصنف دو طرح کے معانی کو محال قرار دیکر ان کے اس قول کی صحیح مراد کو متعین فرمائیں گے، ملاحظہ ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ قولِ ائمہ (اَنَّ المراد بالامر یختصُّ بهذه الصيغة) کا یہ مطلب مراد لینا تو محال ہے کہ امر کی حقیقت یعنی طلبِ فعل اسی صیغۂ افعل کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل میں بھی متکلم تھے یعنی اللہ نے ازل میں کلام فرمایا ہے (کلامِ نفسی) جس کو کلامِ لفظی قرآن شریف سے تعبیر کیا ہے اور اللہ کے کلام میں امر بھی تھا، نہی بھی تھی اخبار بھی تھا اور استفہام بھی تھا حالانکہ اِفْعَلْ صیغۂ امر ازل میں موجود نہیں ہوسکتا کیونکہ صیغہ بوجہ الفاظ واصوات وحروف پر مشتمل ہونے کے حادث ہے، جبکہ اللہ کے کلام میں نہ حروف ہیں اور نہ اصوات، کیونکہ کلامِ نفسی قلب میں ہوتا ہے قال الله تعالیٰ ویقولون فی انفسهم لو لا یعذبنا الله بما نقول وقال الأخطلُ

اِنَّ الكلامَ لَفِی الفؤادِ واِنَّما
جُعِلَ اللسانُ عَلَى الفؤادِ دليلا

یعنی کلام دراصل دل میں ہوتا ہے زبان کو تو دل کی بات کے لئے ترجمان بنادیا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو امر یا نہی کرنا چاہے تو اس کا ایک خاکہ اور معنی اس کے دل میں ہوتا ہے پھر وہ اپنی مراد کو الفاظ وعبارات کی مدد سے ظاہر کرتا ہے لہٰذا جب اللہ کے کلام میں نہ حروف ہیں اور نہ اصوات تو ازل میں صیغۂ اِفْعَلْ کا نہ ہونا ثابت ہوگیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طلبِ فعل اسی صیغہ کے ساتھ خاص نہیں ہے کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ طلب اور حکم اسی صیغے کے ساتھ خاص ہیں تو چونکہ اللہ کے کلام نفسی میں طلب اور حکم ہیں تو پھر اللہ کے کلام نفسی میں اس صیغۂ اِفْعَلْ کا پایا جانا لازم آئے گا جو سراسر غلط ہے، اسی طرح قول ائمہ کا یہ مطلب مراد لینا بھی بعید از قیاس ہے کہ آمر کا جو مقصود امر سے ہوتا ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغے سے حاصل ہوسکتا ہے نہ کہ اس کے علاوہ سے، یہ مطلب مراد لینا اس لئے صحیح نہیں کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ پر فعل کو واجب کرنا ہے اور وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہے جیسا کہ عنقریب دو چار سطروں کے بعد اس کی تفصیل بیان کی جائیگی، اب مصنفؒ بطور جملہ معترضہ یہ کہہ رہے ہیں کہ بندہ کو آزمائش میں مبتلا کرنا اور مکلف بنانا بھی وجوب ہی ہے گویا بندہ اگر امتحان وآزمائش میں کامیاب ہوجائے اور اپنی ڈیوٹی اور واجب امر کو بجالائے تو مستحقِ ثواب ہوگا ورنہ مستحقِ عذاب ہوگا یعنی وجوب، امتحان وآزمائش ہی کے معنی اور درجہ میں ہے یعنی انسان کے اوپر فرائض اور واجبات کا

حکم گویا ایک امتحان و آزمائش ہے جس کے لئے انسان کو دنیا میں بھیجا ہے، لہٰذا وجوب اور ابتلاء بمنزلہ شیٔ واحد ہیں بس تعبیر کا فرق ہے اور مصنفؒ نے یہ بات دورانِ کلام بطور جملہ معترضہ کے بیان کی ہے اور وجوب بغیر اس صیغہ کے بھی ثابت ہے چنانچہ اگر کوئی شخص تن تنہا پہاڑ میں رہنے لگے اور اس کے پاس دین وایمان کی دعوت بھی نہ پہنچی ہو اور اس نے صیغۂ امر آمِنوا کو بھی نہ سنا ہو مگر کائنات عالم میں غور و تأمل کا وقت ملا ہو تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس شخص پر اپنی عقل سے کام لینے کی وجہ سے ایمان لانا واجب ہے اور اس کو اللہ کی معرفت حاصل کرنا ضروری ہے، معلوم ہوا کہ وجوب، امر کے صیغے کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے، لہٰذا وجوب صیغۂ امر پر ہی موقوف نہیں ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس شخص پر ایمان لانا واجب ہے جس نے کبھی آمنوا صیغۂ امر بھی نہ سنا ہو۔

فائدہ: آپ نے فرمایا کہ عقلاء پر بغیر کسی دعوتِ ایمان کے ایمان لانا واجب ہے، حالانکہ **وما کُنّا مُعَذِّبِیْنَ حتّٰی نَبْعَثَ رسولاً** اس کے بالکل مخالف ہے۔

الجواب: **وما کُنّا معذبین** کا تعلق احکامِ شرعیہ فرعیہ سے ہے نہ کہ ایمان سے **فَیُحْمَل ذٰلك الخ**، لہٰذا قولِ ائمہ (یعنی امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے) کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ایمان کا وجوب تو اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہوگا مگر ایمان کے بعد احکامِ شرعیہ فرعیہ کا وجوب بندہ کے حق میں اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے مثلاً نماز کے وجوب کے لئے **اقیموا الصلوٰۃ**، زکوٰۃ کے وجوب کے لئے **واتوا الزکوٰۃ** امر کے صیغے استعمال ہوتے ہیں نیز فی حق العبد سے مصنف کے قول **واستحالَ اَن یکونَ الخ** کے جواب کی طرف بھی اشارہ ہوگیا کہ امر کے ذریعہ وجوب اور طلبِ فعل کا خاص ہونا بندے کے حق میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو واجب کرنے میں اس صیغہ کا محتاج نہیں ہے کہ یہ صیغہ ازل میں بھی ہو اور اللہ نے اس کا تلفظ کیا ہو بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اللہ کی مراد اور اس کے کلامِ نفسی کو کلامِ لفظی کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے لہٰذا امر کے ذریعہ وجوب احکامِ شرعیہ فرعیہ میں ہوگا نہ کہ احکام اعتقادیہ اور ایمان وغیرہ میں، لہٰذا اس صیغہ کا تعلق بندہ سے ہے نہ کہ شارع سے لہٰذا جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ احکام شرعیہ فرعیہ کا وجوب بندہ کے حق میں اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے تو فعلِ رسول بمنزلہ ان کے قول اِفْعَلُوا کے نہ ہوگا یعنی اگر حضورؐ کسی بات کا کہہ کر حکم نہ کریں تو محض حضورؐ کا فعل، حضورؐ کے قول کے درجہ میں نہ ہوگا کہ قولِ رسول کی طرح فعلِ رسول بھی واجب العمل ہو، اور اس فعلِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے ذمہ واجب ہونے کا اعتقاد بھی ہم پر لازم نہ ہوگا بلکہ حضورؐ کے عمل کی متابعت امت پر دو شرطوں کے پائے جانے کے ساتھ ضروری ہوگی ۱ وہ عمل حضورؐ کے ساتھ خاص نہ ہو، (دلیلِ اختصاص منتفی ہو) جیسے نو بیویوں سے شادی کرنا، وجوبِ تہجد وغیرہ حضورؐ کے ساتھ خاص ہیں ۲ حضورؐ نے اس عمل پر مداومت بھی فرمائی ہو کسی کے ترک کرنے پر نکیر کے ساتھ ساتھ، کیونکہ اگر ترک کرنے پر نکیر اور تنبیہ نہ فرمائی ہو تو پھر مواظبت سنت ہونے کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی اس کے برخلاف شوافعؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا اور دلیل میں حدیث پیش کرتے ہیں کہ غزوۂ خندق کے موقعہ پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا فرمایا

اور صحابہ سے کہا صَلُّوْا كما رأيتموني أصلي (نماز پڑھو جیسے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو) کہ اس میں حضورؐ نے اپنے فعل کی متابعت کو واجب قرار دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں فعلِ رسول سے متابعت واجب نہیں ہوئی بلکہ قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم صلوا سے متابعت واجب ہوئی ہے اور ہمارے مسلک کی تائید اس حدیثِ نبوی سے بھی ہو رہی ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بحالتِ نماز جوتے اتار دیئے تو یہ صورت دیکھ کر حضرات صحابہ کرام نے بھی جوتے اتار دیئے، نماز سے فارغ ہو کر حضورؐ نے دریافت فرمایا کہ تم لوگوں نے جوتے کیوں اتار دیئے تھے تو صحابۂ کرام نے جواب دیا کہ ہم نے آپ کو دیکھ کر اپنے جوتے اتار دیئے تو حضورؐ نے فرمایا کہ مجھ کو تو حضرت جبرئیل نے خبر دی ہے کہ کہ آپ کے جوتوں میں گندگی لگی ہوئی ہے (اس لئے میں نے جوتے اتار دے) معلوم ہوا کہ حضورؐ کا فعل ہمارے لئے دلیلِ وجوب نہیں ہے کہ ہم بھی اس پر عمل کرنے کے مکلف ہوں جب تک کہ حضورؐ قولاً حکم نہ فرما دیں، یا پھر انہیں مذکورہ دو شرطوں کے ساتھ کہ عمل حضورؐ کے ساتھ مخصوص نہ ہو اور حضورؐ نے اس عمل پر مداومت بھی فرمائی ہو اور ترک پر نکیر فرمائی ہو۔

فصل: اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ اَیْ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْقَرِيْنَةِ الدَّالَّةِ عَلَى اللُّزُوْمِ وَعَدَمِ اللُّزُوْمِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهٖ لِاَنَّ تَرْكَ الْاَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا اَنَّ الْاِئْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِيُّ:

اَطَعْتِ لِاٰمِرِيْكِ بِصَرْمِ حَبْلِي ... مُرِيْهِمْ فِيْ اَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ

فَهُمْ اِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِيْهِمْ ... وَاِنْ عَاصَوْكِ فَاعْصِيْ مَنْ عَصَاكِ

وَالْعِصْيَانُ فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ.

ترجمہ

علماء نے امرِ مطلق کے بارے میں اختلاف کیا ہے یعنی وہ امر کہ جو ایسے قرینہ سے خالی ہو جو لزوم و عدم لزوم پر دلالت کرنے والا ہو جیسے قول باری تعالیٰ و اذا قرء الخ ''جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو بغور سنو اور خاموش ہو جاؤ تا کہ تم پر رحم کیا جائے'' اور جیسے قولِ باری تعالیٰ و لا تقربا الخ اس درخت کے قریب مت جاؤ اور مجرموں میں سے مت ہو جاؤ والصحیح من المذهب الخ اور صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا مقتضی وجوب ہے الّا یہ کہ جب اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اس لئے کہ ترکِ امر معصیت ہے جیسا کہ امتثالِ امر طاعت ہے، حماسی شاعر نے کہا ہے اَطَعْتِ الخ اے محبوبہ تو نے میری محبت کی رسی کو کاٹ دینے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی تو بھی ان کے حکم کرنے والوں کو ان کی محبوباؤں کے سلسلے میں اسی کا حکم کر (یعنی قطعِ تعلق کا) پس اگر وہ تیری اطاعت کر لیں تو تو بھی ان

کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی اس کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے **و العصیانُ الخ** اور اُن امور میں نافرمانی جو حق شرع کی طرف لوٹتے ہیں یعنی امور شرعیہ میں نافرمانی عذاب وعقاب کا سبب ہے۔

تشـــریح: امر مطلق کے موجب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے یعنی وہ امر جو لزوم (وجوب) اور عدمِ لزوم کے قرینہ سے خالی ہو تو وہ ندب، اباحت وجوب وغیرہ میں سے کس معنی پر دلالت کرتا ہے چنانچہ یہ اختلاف تفصیل کے ساتھ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھئے۔

فائدہ: موجب، مقتضی، حکم، تینوں مترادف لفظ ہیں۔

محققین حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ امر جو قرینہ لزوم وعدم لزوم سے خالی ہو وجوب کے لئے ہوتا ہے الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ ہو لہٰذا اگر عدمِ لزوم کا قرینہ ہو مثلاً ڈانٹ، اور تنبیہ مقصود ہو تو پھر امر برائے وجوب نہ ہوگا، مثالِ وجوب **و اذا قرئ القرآنُ الخ** ''جب قرآن شریف پڑھا جائے تو تم اس کو سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے، اس کے اندر **اِستَمِعُوا** اور **اَنصِتُوا** برائے وجوب ہیں اور یہ صیغے قرینہ لزوم اور عدمِ لزوم سے خالی ہیں اسی طرح **و لا تقربا الخ** ''تم دونوں آدم وحواء اس درخت کے قریب مت جاؤ اور مجرموں میں سے مت بنو اس میں **لا تقربا** برائے وجوب ہے اور یہ صیغہ گو نہی کا ہے مگر نہی میں بھی امر کی طرح طلب ہوتی ہے گویا یہ بمعنی **اجتنبا** یا **اُبْعُدَا** ہے یہ بھی لزوم وعدمِ لزوم کے قرینہ سے خالی ہے اور وجوب کے لئے ہے۔

فائدہ: و اذا قرئ القرآنُ میں اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس آیت میں امر برائے ندب ہے جس پر قرینہ **لعلکم ترحمون** ہے کہ مندوب چیزوں پر عمل کرنا سببِ رحمت ہے؟

الجواب: جس طرح مندوبات پر عمل کرنا سببِ رحم ہوتا ہے اسی طرح واجبات وفرائض پر بھی عمل کرنا سببِ رحم ہوتا ہے، اسی طرح اگر معترض یہ کہے کہ **و لا تقربا هٰذه الشجرةَ** کے اندر **لا تقربا** وجوب کے لئے ہے کیونکہ اس پر **فتکونا من الظّٰلمین** یعنی وعید قرینہ وجوب کا ہے؟

الجواب: **فتکونا** یہ جواب نہی نہیں ہے یعنی **و لا تقربا** کا جواب نہیں ہے کہ اس کے وجوب کے لئے ہونے پر قرینہ ہو بلکہ وہ مستقل معطوف ہے اور عبارت **و لا تقربا هٰذه الشجرة فلا تکونا من الظّٰلمین** ہے'' اور تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جانا اور تم ظالمین میں سے نہ ہونا'' الغرض! ان دونوں مثالوں میں امر ونہی برائے وجوب ہیں۔

محققین حنفیہ کی طرف سے امر کے برائے وجوب ہونے پر چند دلائل ہیں، دلیلِ شرعی تو قول باری تعالیٰ **و اذ قلنا للملائکة اسجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِیْسَ** ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو سجدہ کرنے کا حکم دیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا **ما مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ** یعنی میرے حکم دینے کے بعد تجھ کو سجدہ نہ کرنے کا کیا اختیار ہے اس ٹکڑے سے اللہ نے ابلیس کی مذمت کی اور اس پر زجر وتوبیخ کی اور جنت سے اس کا اخراج کر دیا، معلوم ہوا کہ **اسجدوا** صیغۂ امر برائے وجوب ہے اگر امر سجدہ برائے وجوب نہ ہوتا تو شیطان ابلیس کو یہ سزا نہ

بھٹکتی پڑتی، اسی طرح قرآن کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں جن سے امر کا برائے وجوب ہونا ثابت ہوتا ہے مثلاً فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اس آیت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت پر وعید کا ذکر ہے کہ دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذابِ الیم کا سامنا کرنا ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ وعید ترکِ واجب سے ہی ہوسکتی ہے، اسی طرح وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ تَقُوْمَ السَّمَاۗءُ وَالْاَرْضُ اِلَّا بِاَمْرِهٖ اس میں قیام کی نسبت امر (حکم) کی طرف کی گئی ہے، نیز اللہ کے اکثر احکام صیغۂ امر سے ہی ثابت ہوتے ہیں تو اگر امر مفیدِ وجوب نہ ہوگا تو ثبوتِ احکام کس طرح ہوگا، مصنفؒ امر کے برائے وجوب ہونے پر دلیلِ عرفی سے استدلال فرماتے ہیں قال الحماسيّ الحماسی میں یاءِ نسبت کی ہے حماسہ کی طرف منسوب ہے جس کے لغوی معنی شجاعت کے ہیں دیوانِ حماسہ ایک کتاب ہے جس کے بابِ اول میں بہادری کے اشعار مذکور ہیں پھر تسمیۃُ الکل باسم الجز کی وجہ سے کل دیوان کو دیوان حماسہ کہا جانے لگا، مصنفؒ نے دیوانِ حماسہ کے شعر سے اس لئے استدلال کیا ہے کہ اس میں اساتذۂ سخن کے اشعار ہیں گویا ان کا کلام ملوكُ الكلام ہے، الحاصل مقصدِ سخن یہ ہے کہ عرف سے بھی یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے، مصنفؒ نے اس بات کو لأنَّ تَرْكَ الأمرِ معصيةٌ الخ سے بیان کیا ہے، اور شاعر کے شعر سے اپنی بات کو ثابت کیا ہے، شعر کا ترجمہ "اے محبوبہ تونے فرمانبرداری کی اپنے حکم دینے والوں کی میری محبت کی رسی کاٹ دینے میں" یعنی تونے میرے ساتھ قطع تعلق کردیا ہے، اے محبوبہ تو بھی ان کو ان کی محبوباؤں کے بارے میں اس کا یعنی قطع تعلق کا حکم کر، پس اگر وہ تیری فرمانبرداری کریں (قطع تعلق کردیں) تو تو بھی ان کی فرمانبرداری کرلے اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں (تیری بات نہ مانیں) تو تو بھی ان کی نافرمانی کر (ہم سے قطع تعلق نہ کر) اس شعر میں امتثالِ امر یعنی بات مان لینے کو اطاعت سے تعبیر کیا ہے اور ترکِ امر یعنی بات نہ ماننے کو معصیت سے تعبیر کیا ہے یعنی وإنْ عاصوكِ کہا، معلوم ہوا کہ عرف میں بھی مخالفتِ امر کا نام معصیت ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر مفیدِ وجوب ہے، ورنہ ترکِ امر سے معصیت لازم نہ آتی جو کہ سببِ سزا ہے، خاص طور سے وہ معصیت جو حق شرع میں ہو کہ وہ موجبِ عقاب ہے کما قال اللّٰہ ومنْ يعصِ اللّٰهَ ورسولَهُ ويتعدَّ حدودَهُ يدخلْه نارًا خالدًا فيها (اس آیت میں اللہ اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں پر عتاب اور ان کو دخولِ نار کی دھمکی دی گئی ہے) ظاہر ہے کہ عتاب ترکِ واجب ہی پر ہوگا نہ کہ ترکِ مباح ومندوب پر، لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے اور ترکِ امر کو معصیت قرار دیا جائے گا جو کہ موجبِ عقاب ہے۔

اختیاری مطالعہ

امر مطلق (جو لزوم وعدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہو) کے برائے وجوب یا ندب یا اباحت وغیرہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے

۱ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب اباحت ہے یعنی جس کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہو اور اس کے قائل بعض اصحاب مالکؒ ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب کے لئے ہے اور طلب سے جواز کا پتہ چلتا ہے کہ اس کا کرنا حرام نہیں ہے، لہٰذا اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے۔

۲ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب ندب ہے یعنی جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر ہو، اور ندب کے قائل ابو ہاشم اور

اکثر معتزلہ ہیں اور امام شافعیؒ ایک قول میں اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر طلبِ فعل کے لئے ہے لہٰذا امر کی جانب وجود کو جانب عدم پر ترجیح ہوگی اور اس کا ادنیٰ درجہ ندب ہے، ہماری طرف سے مذکورہ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ طلب کا کمال درجہ وجوب ہے نہ کہ ندب اور اباحت، اس لئے امر وجوب کے لئے ہوگا۔

۳۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب توقف ہے کیونکہ امر مختلف معانی کے لئے آتا ہے مثلاً ندب، اباحت، توبیخ، ایجاب وغیرہ تو استعمال کے اعتبار سے توقف اختیار کریں گے جب تک مراد ظاہر نہ ہو جائے، یہ مسلک اصحاب شافعی میں سے ابن شریح کا ہے، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جب امر کثیر معانی کے لئے آتا ہے تو مراد ظاہر نہ ہونے سے قبل ان میں سے کسی ایک پر عمل ممکن نہیں ہے مگر احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ الفاظ کی وضع افہام وتفہیم کیلئے ہوتی ہے لہٰذا اگر امر کے متعلق توقف کیا جائے یا امر کو چند معانی میں مشترک مانا جائے تو مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

۴۔ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ سے منقول ہے کہ امر وجوب اور ندب میں مشترک ہے اور بعض کے نزدیک ندب، اباحت، اور وجوب میں مشترک ہے جیسا کہ شیعہ حضرات کا یہی مسلک ہے اور بعض کے نزدیک ممانعت کے بعد اباحت کے لئے ہے ورنہ وجوب کے لئے ہے۔

۵۔ بعض کے نزدیک امر ندب، اباحت، وجوب اور تہدید میں مشترک ہے۔

۶۔ بعض کے نزدیک امر الٰہی وجوب کے لئے اور امر رسول ندب کے لئے ہے۔

النحو واللغة: اَطَعْتِ باب افعال سے ماضی کا واحد مؤنث حاضر آمریك مرکب اضافی، باب نصر سے اسم فاعل کا جمع مذکر صَرْم مصدر ضرب کا ثنا حَبْلی ای حَبْلِ محبّتی حبل بمعنی رسی جمع حبال مُرِیهم باب نصر سے امر کا واحد مؤنث حاضر احبّة واحد حبیب عاشق، معشوق بذلك ای بصرم الحبل (قطع تعلق) طاوعوا باب مفاعلت سے ماضی کا جمع مذکر غائب طاوِعِیهم باب مفاعلت سے امر کا واحد مؤنث حاضر فاعصِی باب ضرب سے امر کا واحد مؤنث حاضر

وَتَحقِیقُهُ اَنَّ لُزُوْمَ الْاِیْتِمَارِ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِقَدْرِ وِلَایَةِ الْاٰمِرِ عَلَی الْمُخَاطَبِ وَلِهٰذَا اِذَا وَجَّهْتَ صِیغَةَ الْاَمْرِ اِلٰی مَنْ لَا یَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ اَصْلاً لَا یَکُوْنُ ذٰلِكَ مُوْجِبًا لِلْاِیْتِمَارِ وَاِذَا وَجَّهْتَهَا اِلٰی مَنْ یَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِیْدِ لَزِمَهُ الْاِیْتِمَارُ لَا مُحَالَةَ حَتّٰی لَوْ تَرَکَهُ اِخْتِیَارًا یَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَشَرْعًا فَعَلٰی هٰذَا عَرَفْنَا اَنَّ لُزُوْمَ الْاِیْتِمَارِ بِقَدْرِ وِلَایَةِ الْاٰمِرِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اِنَّ لِلّٰهِ مِلْکًا کَامِلًا فِیْ کُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ کَیْفَ مَاشَاءَ وَاَرَادَ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ مَنْ لَهُ الْمِلْكُ الْقَاصِرُ فِی الْعَبْدِ کَانَ تَرْكُ الْاِیْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ فِیْ تَرْكِ اَمْرِ مَنْ اَوْجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَاَدَرَّ عَلَیْكَ شَاٰبِیْبَ النِّعَمِ.

ترجمہ

اور ترک امر معصیت ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ تعمیلِ حکم کا (مخاطب پر) لازم ہونا حکم کرنے والے کی مخاطب پر ولایت کے بقدر ہوتا ہے اور اسی وجہ (یعنی اس قاعدہ لزومُ الاِیتمارِ بقدرِ ولایۃِ الآمر کی وجہ) سے جب آپ صیغۂ امر کو اس شخص کی جانب متوجہ کریں جس کو آپ کی اطاعت بالکل لازم اور ضروری نہیں ہے تو یہ (توجیهُ الامر اِلٰی مَنْ لا

یلزمہٗ طاعتك اصلاً) تعمیلِ حکم کا مُوجِبْ نہ ہوگا اور جب تو نے صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس کو تیری اطاعت (یعنی تعمیل حکم) لازم ہے یعنی غلاموں میں سے کسی کی طرف (صیغۂ امر کو متوجہ کیا) تو اس کو ضروری طور پر تعمیلِ حکم لازم ہوگی حتی اگر وہ شخص ائتمار کو اختیاراً ترک کرے گا تو عرفاً و شرعاً عقاب و تنبیہ کا مستحق ہوگا۔

فعلی ھٰذا الخ پس اسی بناء پر (یعنی جو ہم نے ذکر کیا یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کی بناء پر) ہم نے پہچان لیا کہ تعمیلِ حکم کا لازم ہونا حکم کرنے والے کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے جب یہ (اصل اور ضابطہ کہ لزومُ الائتمار بقدر الخ) ثابت ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ اللہ کے لئے عالم کے اجزاء میں سے ہر ہر جز میں (یعنی دنیا کے ذرہ ذرہ میں) کامل مِلک ہے اور جس طرح وہ چاہے اور ارادہ کرے اس کو ہر طرح کا تصرف حاصل ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ شخص یعنی مولیٰ جس کے لئے غلام میں ملکِ قاصر ہے (تو اس کے حق میں) حکم کی تعمیل کا ترک کرنا سزاء کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کے ترک میں آپ کا کیا خیال ہے جس نے تجھ کو عدم سے وجود بخشا (یعنی پیدا کیا) اور تیرے اوپر نعمتوں کی بارش برسائی۔

تشریح: یہاں سے مصنف "ترکِ امر معصیت ہونے گویا امر کے برائے وجوب ہونے کی تحقیق اور عقلی دلیل پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ جب شرع اور عرف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترکِ امر معصیت ہے اور معصیت پر عقاب ہوتا ہے لہٰذا امر پر عمل کرنا اور اس کو بجالانا واجب ہے اور یہ بات عقل میں بھی آتی ہے کہ حکم کا بجالانا حکم دینے والے کے مرتبہ اور اختیار کے بقدر ہوتا ہے لہٰذا اگر آپ صیغۂ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کریں جس پر آپ کی اطاعت بالکل لازم اور ضروری نہیں ہے تو اس کی طرف صیغۂ امر کا متوجہ کرنا تعمیلِ حکم کا موجب نہیں ہے، بالفاظِ دیگر مُخاطِب (بالکسر) عالی مرتبہ ہے تو اس کی بات ماننا واجب ہے اور اگر مخاطِب کا مرتبہ مامور کے مساوی ہے تو اس کی بات ماننا مندوب ہے اور اگر مخاطِب سافل یعنی کم مرتبہ ہے کہ اس کی اطاعت آپ پر لازم نہیں ہے، تو اس کی بات ماننا نہ واجب ہے اور نہ مندوب، لہٰذا غلام پر مولیٰ کا حکم بجالانا واجب ہے اگرچہ مولیٰ کی ملکیت غلام پر قاصر ہے کہ مولیٰ صرف رقبہ کا مالک ہے مولیٰ نے اس کے ہاتھ آنکھ وغیرہ نہیں بنائیں، مگر پھر بھی اگر غلام بلا عذر اپنے مولیٰ کا حکم نہیں مانے گا تو عرفاً و شرعاً مستحقِ ملامت و عقاب ہوگا معلوم ہوا کہ لزوم ائتمار یعنی حکم کو بجالانا آمر کی ولایت اور مرتبہ کے بقدر ہوتا ہے لہٰذا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ جو احکم الحاکمین، سلطان السلاطین ہے جس کی اجزاءِ عالم کے ہر ہر جز میں ملکیت کامل ہے اور اس کو مخلوق میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہے اور اس نے انسان کو عدم سے وجود بخشا اور اس پر نعمتوں کی بارش برسائی تو کیا اس کا حکم بجالانا ضروری نہ ہوگا یقیناً ضروری ہوگا اور ترکِ امر معصیت ہوگا اور معصیت موجب عقاب ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ امر، عقلاً بھی مفیدِ وجوب ہے اور ترکِ امر معصیت اور خسران کا باعث ہے، دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ ماضی و مضارع و دیگر کلمات اپنے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں تو صیغۂ امر بھی اپنے معنی یعنی طلبِ فعل یعنی وجوبِ فعل پر دلالت کرے گا۔

فائدہ: اگر امر کے اندر اباحت وغیرہ کا قرینہ ہو تو امر اباحت کے لئے ہی ہوگا نہ کہ وجوب کے لئے مثلاً ممانعت کے بعد امر اباحت کے لئے ہوتا ہے جیسے **واذا حللتم فاصطادوا** کہ حالتِ احرام میں شکار ممنوع تھا اور احرام سے حلال ہونے کے بعد فرمایا **فاصطادوا** لہٰذا اس صیغۂ امر سے صرف اباحت مقصود ہے نہ کہ وجوب مگر یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔

اختیاری مطالعہ

امر اٹھارہ معانی کے لئے آتا ہے: (۱) وجوب، جیسے **أقیموا الصلوٰۃ** (۲) ارشاد یعنی فائدہ کے لئے کسی کام کا امر کرنا، جیسے **وَاشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْكُمْ** (۳) اکرام، جیسے **اُدْخُلُوْهَا بِسلام** (۴) اباحت، جیسے **وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا** (۵) امتنان (احسان جتلانا) **كُلُوْا مِما رزقكم الله** (۶) احتقار جیسے **اَلْقُوا مَا اَنْتُمْ ملقون** موسیٰؑ نے فرمایا تھا فرعون کے جادوگروں کی حقارت کے لئے (۷) اخبار، جیسے **فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلاً الخ** (۸) اہانت، جیسے **ذُقْ** (۹) تادیب، جیسے **كُلْ مِمَّا يَلِيْكَ** (۱۰) تہدید و توبیخ، جیسے **اِعْمَلُوْا ما شِئْتُمْ** (۱۱) تعجیز، جیسے **فاتُوا بِسُوْرَةٍ مِنْ مِثْلِهِ** (۱۲) تسخیر، جیسے **كُوْنُوْا قِرَدَةً** (۱۳) تکوین، (ای الایجاد عن العدم بسرعة) جیسے **كُنْ فيكون** (۱۴) تسویہ، جیسے **اِصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا** (۱۵) تمنی، جیسے **اِنْجَلِی** در شعر امرئ القیس **اَلَا يا ايها اللَّيْلُ الطَّوِيْلُ الا انجلى** (۱۶) تعجب، جیسے **اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصِرْ** (۱۷) ندب، جیسے **فكاتِبُوْهم** (۱۸) دعاء، جیسے **ربی اغفرلی**۔ بعض حضرات نے اور بھی چند معانی کا اضافہ کیا ہے، مثلاً اذن کے لئے بھی امر آتا ہے، جیسے **اُدْخُلْ** (جو دروازہ کھٹکھٹائے) اسی طرح انذار کے لئے، تکذیب کے لئے، تفویض کے لئے، مشورت کے لئے دیکھئے، حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع، ج ۲، ص ۴۷۳۔

النحو واللغة: ایتمار باب افتعال کا مصدر حکم کا بجالانا، ولایت (ض) والی ہونا **اَدَرَّ** باب افعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب ای **اَفَاضَ شآبیب** واحد **شؤبوب** بارش کی بوچھار **النِعَم** واحد **النعمة**۔

فصل اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ.

ترجمہ

امر بالفعل (کسی کام کا حکم کرنا) تکرار کا تقاضا نہیں کرتا یعنی فعل مامور بہ کو بار بار ادا کرنے کا تقاضا نہیں کرتا۔

تشریح: اس بارے میں اختلاف ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں چار قول ہیں پہلے آپ حضرات تکرار کی تعریف ملاحظہ فرمائیے **التكرارُ هُوَ الفعلُ مرةً بعد اُخرىٰ** یعنی ایک کام کو بار بار کرنا، نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ امر سے مراد یہاں امر مطلق ہے یعنی جو عموم و خصوص کے قرینہ سے خالی ہو نہ کہ امر مقید، کیوں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر کسی جگہ قید مکرر ہوگی تو مقید بھی مکرر ہو جائے گا۔

۱ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے، ابو اسحٰق شافعی کا بھی یہی مسلک ہے، یہ حضرات ایک حدیث شریف سے استدلال کرتے ہیں کہ امر کا موجب و مقتضی تکرار ہے۔

حدیث: **عن ابی هريرةؓ قال خَطَبَنا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اَيُّها الناسُ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ عليكم الحَجَّ فَحُجُّوا فقال رَجُلٌ اَكُلَّ عامٍ يا رسول الله فَسَكَتَ حَتّٰى قَالَها ثلثًا فقالَ**

رسولُ اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلم لو قُلْتُ نعَمْ لَوَجَبَتْ وَما استَطَعْتُمْ (نور الانوار کے حاشیہ ص ۳۰ پر یہ حدیث دوسری طرح سے مروی ہے) اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حُجُّوا صیغۂ امر ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمادینے کے بعد حضرت اقرع ؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسولؐ کیا ہر سال حج فرض ہے یا اسی ایک سال؟، دیکھئے حضرت اقرع اہل زبان تھے انہوں نے صیغۂ امر سے تکرار سمجھا، تبھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ حج کی یہ فرضیت ہر سال کے لئے ہے یا محض ایک سال کے لئے اقرع بن حابسؓ باوجودیکہ اہل زبان تھے اگر اس صیغۂ امر سے تکرار نہ سمجھتے اور اس حکم میں دشواری نہ سمجھتے تو استفسار کی نوبت ہی نہ آتی، احناف چونکہ امر میں تکرار کے قائل نہیں ہیں اس لئے احناف کی طرف سے استدلال مذکور کا جواب یہ ہے کہ سائل کے ذہن میں سوال کا داعیہ اس لئے نہیں پیدا ہوا کہ انہوں نے صیغۂ امر سے تکرار سمجھا تھا بلکہ ان کے ذہن میں دو چیزیں مشتبہ ہوگئیں تھیں کہ حج کا سبب دیگر عبادات نماز، روزے کی طرح وقت ہے یا بیت اللہ، اگر وقت متعینہ ہے مثلاً شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ تو یہ وقت ہر سال آتا ہے تو حج بھی ہر سال کرنا پڑے گا اور اگر حج کا سبب بیت اللہ ہے تو چونکہ بیت اللہ ایک ہے تو حج بھی عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوگا چنانچہ اس اشتباہ کی بناء پر استفسار کی نوبت آئی، دوسری بات یہ ہے کہ جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں نعَمْ کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور تمہیں دشواری ہوتی، معلوم ہوا کہ ہر سال حج کی فرضیت لفظِ نَعَم سے ہوتی نہ کہ امر سے، وقیل انَّ السائلَ ھو سراقۃ (التلویح والتوضیح ص ۴۳۷)

۲ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ تو نہیں کرتا مگر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

فائدہ: محتمل اور مقتضیٰ میں فرق: مقتضیٰ وہ ہے جو بلا نیت ثابت ہو اور محتمل وہ ہے جو نیت کرنے سے ثابت ہو امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اِضْرِبْ مختصر ہے اُطْلُبُ منكَ ضربًا کا اور ضربًا نکرہ فی الاثبات اگر چہ خاص ہے مگر عموم کا احتمال رکھتا ہے تو مطول عبارت کا جو مختصر ہے یعنی اِضْرِبْ وہ بھی نکرہ فی الاثبات یعنی مصدر کو شامل ہوگا لہٰذا اِضْرِبْ میں بھی عموم و تکرار کا احتمال ہوگیا، احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ احتمال جو ناشی بلا دلیل ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

۳ بعض احناف و شوافع کا قول یہ ہے کہ اگر امر معلّق بالشرط ہو، جیسے وَاِنْ کنتُمْ جنبًا فاطھروا یا موصوف بالصفت ہو جیسے الزانیۃُ والزانی فاجلدوا الخ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہے، تفصیل نور الانوار میں ہے۔

الجواب: یہاں تکرار صیغۂ امر کے ذریعہ سے نہیں ہے بلکہ یہاں شرط اور وصف بمنزلہ علت کے ہوگئے ہیں اور علت کے لئے معلول کا وجود ضروری ہے اس لئے تکرار ہوا، بالفاظِ دیگر یہاں تکرار امر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تکرارِ سبب کی بناء پر ہے یعنی تجدّدِ سبب کی بناء پر ہے۔

۴ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ امر معلق بالشرط یا موصوف بالصفت ہی کیوں نہ ہو لہٰذا فعل مامور بہ کہ ایک بار بجالانا کافی ہے نہ کہ بار بار، اور اس کی دلیل آنے والی عبارت

میں لِاَنَّ الامرَ بالفعل طلبُ تحقیقِ الفعلِ علٰی سبیلِ الاختصار سے بیان کی جائے گی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلِّقْ اِمْرَأتِی فَطَلَّقَهَا الْوَكِيْلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ زَوِّجْنِی اِمْرَاَةً لَايَتَنَاوَلُ هٰذَا تَزْوِيْجًا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰی وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيْقِ الْفِعْلِ عَلٰی سَبِيْلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِی الْحُكْمِ ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَعْلُوْمٍ وَحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَتَنَاوَلَ الْاَدْنٰی عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ.

ترجمہ

اور اسی وجہ سے کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہم نے کہا کہ اگر کوئی مکلف آدمی دوسرے سے کہے طَلِّقْ اِمرأتی تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس کو طلاق دیدی پھر مؤکل نے یعنی مطلقہ کے شوہر نے دوبارہ اسی عورت سے نکاح کرلیا تو وکیل کے لئے یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ اس عورت کو امر اول یعنی مؤکل کے حکمِ اول طلّق امرأتی کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے (کیونکہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) اور اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے زَوِّجْنِی اِمرأۃً تو کسی عورت سے میری شادی کرادے تو یہ حکم ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ شادی کرانے کو شامل نہ ہوگا، (کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) ولو قال لعبدہٖ الخ اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے تزوج کہا کہ تو (اپنی) شادی کرلے تو یہ (امر بالتزوج) ایک مرتبہ کے علاوہ شادی کرنے کو شامل نہ ہوگا (کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) لِاَنَّ الامرَ الخ (دلیل) اس لئے کہ امر بالفعل مختصر طور پر فعلِ مامور بہ کے بجالانے کو طلب کرتا ہے، کیونکہ قائل کا قول اِضْرِبْ اس کے قول اِفْعَلْ فِعلَ الضرب کا مختصر ہے، اور مختصر کلام اور مطوّل کلام حکم میں برابر ہیں، ثم الامر بالضرب الخ پھر امر بالضرب تصرّفِ معلوم (وهو وضعُ الخشبة او مايقوم مقامها فی محلٍ قابلٍ للإيلام) کی جنس کا امر ہے وحكم اسم الجنس الخ اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ عند الاطلاق یعنی ایسے ہی بلا نیت بولنے کے وقت ادنیٰ کو یعنی اپنے فردِ حقیقی کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے (یعنی اگر کُل جنس یعنی اس کے فردِ حکمی کی نیت کرلے تو پھر کل جنس ہی مراد ہوتی ہے)

تشریح: ولهٰذا الخ امر چونکہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے اگر کوئی شوہر دوسرے آدمی کو یہ کہے کہ میری بیوی کو طلاق دے دے پس وکیل نے طلاق دیدی پھر شوہر نے دوبارہ اسی عورت سے نکاح کرلیا تو اب وکیل کو دوبارہ امرِ اول کی وجہ سے اس کی بیوی کو طلاق دینے کا حق نہیں ہوگا اگر وکیل دوبارہ طلاق دے دے، تو واقع نہ ہوگی۔

ولو قال زوِّجنی الخ اگر کوئی شخص کسی کو اپنی شادی کرانے کا وکیل بنائے تو یہ ایک مرتبہ شادی کرانے کو شامل

ہوگا نہ کہ ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ شادی کرانے کو، لہٰذا اگر وکیل نے ایک مرتبہ اپنے مؤکل کی شادی کرادی تو اس کی وکالت ختم ہو جائے گی اور اب دوبارہ اس کو کسی دوسری عورت سے اس کی شادی کرانے کا کوئی اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، اسی طرح اگر کوئی مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ شادی کرلے تو یہ حکم ایک مرتبہ شادی کرنے کو شامل ہوگا نہ کہ مَرَّۃً بعدَ مَرَّۃٍ یعنی بار بار شادی کرنے کو شامل نہ ہوگا کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لِاَنَّ الْاَمْرَ الخ احناف کی جانب سے امر کے تکرار کا تقاضا واحتمال نہ رکھنے کی دلیل یہ ہے کہ صیغۂ امر سے کسی کام کا حکم کرنا اس کام کے وجود وتحقق کو اس صیغہ کے ذریعہ مختصر طریقے سے طلب کرنا ہے کیونکہ اِضْرِبْ (بمعنی مارتو ایک آدمی) صیغۂ امر ایک طویل عبارت یعنی اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ (تو ایک آدمی مارنے کا کام کر) یا اَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ (میں تجھ سے ضرب کو طلب کرتا ہوں) کا مختصر ہے اور طویل کلام یعنی اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ میں علماء متفق ہیں کہ اس عبارت سے صرف ایک مرتبہ مارنے کا حکم ثابت ہوتا ہے نہ کہ تکرار، یعنی بار بار مارنے کا حکم ثابت نہیں ہوتا تو جو عبارت اس سے مختصر بنائی گئی ہے یعنی اِضْرِبْ تو اس سے بھی ایک ہی مرتبہ مارنے کا حکم ثابت ہوگا نہ کہ بار بار مارنے کا، کیونکہ مختصر اور مطول کلام کا ایک ہی حکم ہوتا ہے یعنی جو معنی مطول عبارت سے ثابت ہوتے ہیں وہی معنی مختصر عبارت سے بھی ثابت ہوں گے مثلاً آپ یوں کہیں کہ مارتو، یا اس طرح کہیں کہ تو ایک آدمی مارنے کا کام کر، بات ایک ہی ہے بس فرق یہ ہے کہ مختصر کلام میں الفاظ کم ہوتے ہیں اور مطول کلام میں زیادہ۔

اب رہی یہ بات کہ مثلاً اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ یا اِضْرِبْ میں تکرار کی نفی کس طرح ہے تو اس کی وضاحت مصنفؒ **ثم الامر بالضرب** سے کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امر بالضرب یعنی اِضْرِبْ کے ذریعہ اس کے مصدر (جو اسم جنس ہے) کی جنس یعنی مارنے کو طلب کیا گیا ہے اور مارنا ایک تصرف معلوم ہے کہ لکڑی یا اس کے قائم مقام کوئی چیز لے کر تکلیف پہنچانا، لہٰذا اضرب اپنے مصدر اسم جنس پر مشتمل ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ جب وہ مطلق بلانیت بولا جائے تو ادنیٰ جنس یعنی اپنے فردِ حقیقی کو شامل ہوتا ہے، فرد حقیقی یعنی جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو اور کل جنس یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی کل مجموعہ کا، گویا فردِ حقیقی (یعنی ایک) امر کا موجب ہے جو بلانیت ثابت ہوتا ہے اور فردِ حکمی بمعنی کل مجموعہ اس کا محتمل ہے، جونیت سے ثابت ہو جاتا ہے، اب رہا عدد یعنی تکرار تو وہ نہ تو فردِ حقیقی ہے اور نہ فردِ حکمی، بلکہ عدد اور فرد میں تنافی اور ضد ہے، لہٰذا اب بات بالکل واضح ہوگئی کہ امر کے اندر فرد حقیقی ہوتا ہے یا فرد حکمی، تکرار نہیں ہوتا۔

فائدہ: عدد اور تکرار دونوں شئ واحد ہیں اور عدد وہ ہے جو افراد اور اکائیوں سے مرکب ہو اور فرد وہ ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو بلکہ اس میں تو حَدّ ہوتا ہے وحدتِ حقیقی ہو یعنی فرد حقیقی یا وحدتِ حکمی یعنی فردِ حکمی (کل مجموعہ) کیونکہ وہ بھی بمنزلۂ واحد ہے اور اس پر لفظ ایک کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے دس یا بیس افراد پر مشتمل تبلیغی جماعت کو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جماعت ہے یا جیسے دس بیس چیزوں کے مجموعہ کو یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ ایک مجموعہ ہے۔

فائدہ: طلاق کے علاوہ کا فردِ حکمی پوشیدہ رہتا ہے اس کا پتہ مرنے کے بعد معلوم ہوسکتا ہے مثلاً زندگی میں کتنی

چوریاں کیں، کتنے حج کیے، کتنی نمازیں پڑھیں، مرنے سے پہلے ان چیزوں کا فردِ حکمی یعنی کل مقدار اور کل مجموعہ معلوم نہیں ہوسکتا، برخلاف طلاق کے کہ طلاق کا فرد حقیقی ایک طلاق ہے اور فرد حکمی تین طلاقیں۔

فائدہ: جنس اور اسم جنس کے مابین فرق: جنس وہ ہے جو قلیل وکثیر سب پر بولی جائے جیسے پانی کہ اس کا اطلاق ایک قطرہ پر بھی ہوتا ہے اور سمندر پر بھی، اور اسم جنس وہ ہے جو کثیر پر نہ بولا جائے، مگر علی سبیل البدلیت جیسے رجلٌ یعنی اس میں وحدت ملحوظ رہتی ہے، وحدتِ حقیقی ہو یعنی ایک فرد، یا وحدتِ حکمی ہو، چنانچہ ہر جنس، اسم جنس بھی ہوگی نہ کہ برعکس گویا ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

لہٰذا جب مصدر اسم جنس ہے جس کو فرد کہتے ہیں عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو فعلِ امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا۔

وَعَلٰى هٰذا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنَثُ بِشُرْبِ اَدْنٰى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوٰى بِهٖ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِاٰخَرَ طَلِّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ اِلَّا اِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ اَمَةً فَاِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ پانی نہیں پیے گا تو وہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پینے سے حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے اس حلف سے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی (کیونکہ اسم جنس، کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور اب وہ حالف حانث نہیں ہوگا کیونکہ ایک آدمی دنیا کے تمام پانیوں کو نہیں پی سکتا) اور اسی وجہ سے (کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے طَلِّقِيْ نَفْسَكِ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے پس عورت نے طَلَّقْتُ کہا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے (اپنی بیوی کو طلقی نفسک کہتے وقت) تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی و كذلك الخ اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ کی طرح یہ مسئلہ بھی اسی ضابطۂ مذکورہ پر متفرع ہے کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) اگر کسی شخص نے دوسرے کو کہا طَلِّقْهَا کہ تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دیدے تو اس کا قول طَلِّقْهَا عند الاطلاق یعنی ایسے ہی بلانیت بولنے کے وقت ایک (طلاق) کو شامل ہوگا، اور اگر شوہر نے تین کی نیت

کر لی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر شوہر نے دو کی نیت کی ہے تو یہ صحیح نہیں ہوگا (یعنی دو طلاقوں کو مراد لینا صحیح نہیں ہوگا) مگر جب منکوحہ عورت باندی ہو کیونکہ باندی کے حق میں دو کی نیت کل جنس طلاق کی نیت ہے، (کیونکہ باندی کو صرف دو ہی طلاق دی جاسکتی ہیں، لہٰذا باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہی ہیں، جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں) اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا تزوَّج کہ تو شادی کر لے تو مولیٰ کا یہ قول یعنی اَمر بالتزوج ایک عورت سے نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر مولیٰ نے دو کی نیت کر لی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسلئے کہ وہ (یعنی دو کا مجموعہ) غلام کے حق میں کل جنس ہے

تشریح: وعلی ھذا الخ (اس اصل اور ضابطہ کی مثالیں کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ جنس کو اور عند النیۃ کل جنس کو شامل ہوتا ہے) مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ میں پانی نہیں پیوں گا اور یہ جملہ اس نے بلا نیت بولا، تو پانی چونکہ اسم جنس ہے اس لئے اس کا فرد حقیقی مراد ہوگا اور وہ اقل جنس یعنی ایک قطرہ پانی پینے سے ہی حانث ہو جائے گا، اور اگر اس نے فرد حکمی یعنی دنیا کے تمام پانیوں کے مجموعہ کی نیت کر لی تو اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور اب یہ حالف حانث نہ ہوگا، کیونکہ دنیا کے تمام پانیوں کا پینا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کی قسم نہیں ٹوٹی خواہ وہ کتنا ہی پانی پئے اور اس کی تمام پانیوں کی نیت کا اعتبار شرع میں اس لئے معتبر ہے کیونکہ حقیقت متعذرہ کی اگر بوقتِ تکلم نیت کر لی جائے تو اس کا اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے لیکن اس کے لئے دو یا چند گلاس پانی پینے کی نیت کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ دو یا تین گلاس پانی، جنس پانی کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی جبکہ اسم جنس صرف فرد حقیقی کو شامل ہوتا ہے یا پھر نیت کر لینے سے فرد حکمی کو شامل ہوتا ہے (عدد اور تکرار کو شامل نہیں ہوتا)

ولھذا الخ اسی قاعدہ پر متفرع کرتے ہوئے کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، یا کسی کو وکیل بنایا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے تو وکیل نے یا عورت نے طلاق دے لی تو ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ طلاق اسم جنس کا فرد حقیقی ایک طلاق ہے اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کر لی تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ آزاد عورت کے حق میں تین طلاق، فرد حکمی ہے یعنی کل مجموعۂ طلاق ہے لہٰذا عورت اگر اپنے اوپر ایک ساتھ تین طلاق واقع کر لے تو درست ہے کیونکہ شوہر نے تین کی نیت کی تھی اور شوہر کو تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح ہے کیونکہ اسم جنس کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے مگر عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ تین طلاق ایک ایک کر کے اپنے اوپر واقع کرے اگر ایسا کرے گی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس صورت میں محض عدد اور تکرار پایا گیا، لیکن یہ بات یاد رہے کہ شوہر دو طلاق کی نیت نہیں کر سکتا کیونکہ دو طلاق، طلاق کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی بلکہ خالص عدد ہے، اور مصدر اسم جنس عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہاں اگر عورت باندی ہو جس کی کل طلاق ہی دو ہیں تو دو طلاق اس کے حق میں فرد حکمی ہے یعنی کل مجموعہ دو ہی طلاق ہیں، لہٰذا اس کے حق میں دو طلاقوں کی نیت کرنا کل جنس طلاق کی نیت کرنا ہے اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو شادی کے لئے کہا یعنی اپنے غلام سے کہا تَزَوَّج تو اس کا یہ حکم ایک عورت کے ساتھ شادی کرنے پر محمول ہوگا اور اگر مولیٰ اپنے قول تَزَوَّج کے تکلم کے وقت کل جنس یعنی فرد

حکمی جو اس کے حق میں صرف دو عورتوں سے شادی کرنا ہے کی نیت کرلے تو درست ہے، کیونکہ دو عورتوں سے شادی کرنے کی نیت غلام کے حق میں کل جنس کی نیت کرنا ہے یعنی غلام کی منکوحات کی کل جنس دو ہیں۔

اختیاری مطالعه

فائدہ: ایمان پر دوام تکرار نہیں ہے بلکہ وہ ثبات علی الایمان ہے **کما قال اللّٰہ تعالیٰ یا ایّھا الذین اٰمنوا اٰمِنُوا** اے ایمان والو! ایمان پر ثابت قدم رہو۔ **اعتراض**: **وارکعوا واسجدوا** امر ہیں جن سے تکرار سمجھ میں آتا ہے کہ ہر ہر رکعت میں رکوع کیا جاتا ہے اسی طرح ہر ہر رکعت میں دو سجدے فرض ہیں۔

الجواب: رکوع اور سجدے کی نصوص مجمل تھیں جن کی تفصیل حدیث میں بیان کی گئی ہے کہ ہر رکعت میں ایک رکوع ہے اور دو سجدے۔ **اعتراض**: اس سے قبل مقتضی کی بحث میں **انت طالقٌ** کہنے کی شکل میں طلاقاً مصدر کو اقتضاء مقدر مانا گیا تھا اور بوقت تکلم شوہر کے لئے دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہ تھا، اور یہاں امر کی بحث میں **طلقی نفسك** کے اندر مصدر سے تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح ہے تو ایسا کیوں؟ **الجواب**: جواب سمجھنے سے پہلے چند ضابطے سماعت فرمایئے:

ضابطہ: ۱ جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے، وہ عموم کا تقاضا نہیں کرتی، بلکہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے۔

۲ جو چیز لغۃً ثابت ہوتی ہے، اس کے اندر عموم جاری ہوسکتا ہے، اور یہ چیز **الضرورةُ تُقَدَّرُ بقدر الضرورة** کے تحت نہیں آتی۔ (کمانی الاصول) ۳ طلاق کے باب میں ایک ہی طلاق کا واقع ہونا، عموم کا جاری نہ ہونا ہے، اور ایک سے زائد کا واقع ہوجانا عموم کا جاری ہونا ہے، پھر کسی لفظ کے لغت کے اعتبار سے ثابت ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ لفظ حقیقت کے اعتبار سے کیا ہے، اور اس کا مشتق منہ کیا ہے؟ اور اقتضاءً ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرعاً اس جملہ کو شرعی جملہ بنانے کے لئے کسی لفظ یا جملہ کو مقدر مانا جائے، خواہ لغت کے اعتبار سے اپنی جگہ صحیح ہو، جیسا کہ درج ذیل مسائل سے واضح ہوجائے گا:

عرض ہے کہ "**انت طالق**" اقتضاء کے قبیل سے ہے، لغت کے قبیل سے نہیں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اَنْتِ طالقٌ جملہ خبریہ ہے، اور اس کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ شوہر نے اس سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی ہے، اور اب اس جملہ خبریہ کے ذریعہ خبر دے رہا ہے، گویا پورا جملہ اس طرح ہے **انت طالقٌ لِاَنّی طلقتُكِ قبل ھذا** اور آپ کو یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ بابِ طلاق میں خبر، مطلوب نہیں ہے، بلکہ مطلوب انشاء ہے، اس لئے عورت کو ایسی صفت سے متصف کرنا مقصود ہے جس سے وہ پہلے متصف نہیں تھی، اور یہی انشاء کا مفہوم ہے، لہٰذا شرعاً اس جملہ "**انت طالق**" کو انشاء مان لیا گیا ہے، اور خبر کا مفہوم ختم کردیا گیا، اور انشاء بنانے کے لئے "**لأنّی طلقتُكَ**" کو مقدر مانا گیا، اور شرعاً مقدر ماننا ہی اقتضاء ہے، نیز طالق صیغۂ صفت ہے اور اس سے طلاق کا وقوع اسی وقت درست ہوگا جبکہ اس صفت کے مشتق منہ یعنی مصدر طلاق کو مقدر مانا جائے ورنہ شرعاً اس سے وقوع طلاق صحیح نہ ہوگا، جب یہ ثابت ہوگیا کہ اس کا تعلق اقتضاء سے ہے نہ کہ لغت سے، تو اب اس کے اندر حسب ضابطہ عموم جاری نہیں ہوگا بلکہ بقدر ضرورت ایک ہی طلاق مراد لینے کی اجازت ہوگی۔

اور **طلقی نفسك** کا تعلق لغت محض سے ہے نہ کہ اقتضاء سے، اس لئے کہ یہ صیغۂ امر ہے اور یہ مختصر ہے **اطلبُ منك الفعلَ** سے، اور یہی امر کی حقیقت لغوی ہے، اور یہ لغوی حقیقت اس لئے ہے کہ شریعت نے اس کو مقدر نہیں مانا ہے کہ کوئی مفہوم شرعی مراد لیا جائے، بلکہ امر کی شروع ہی سے یہی حقیقت ہے۔

پھر کس طرح اس کا تعلق قاعدہ **الضرورة تقدر بقدر الضرورة** سے ہوسکتا ہے، اور جب ایسا نہیں ہے تو پھر اس کے

اندر عموم جاری ہوگا، اور جتنا چاہیں، مراد (بوقت نیت) لے سکتے ہیں، لیکن چونکہ اس کی حقیقت میں اسم جنس (مصدر) ہے، اس لئے دو ہی صورت ہو سکتی ہیں، یا تو ادنیٰ فرد مراد ہو، اور یہ بلا نیت کے مراد ہوتا ہے، اور یا اعلیٰ فرد مراد ہو، جو محتمل ہوتا ہے اور بوقت نیت مراد ہوتا ہے، اور طلاق میں ادنیٰ فرد ہے ''ایک'' اور اعلیٰ فرد ہے ''تین'' لہٰذا طلقی نفسكِ میں تین کی نیت بھی کی جاسکتی ہے، اور انتِ طالقٌ میں کسی عدد کی نیت نہیں کی جاسکتی۔ (کلہ من نور الانوار وحسامی واصول الشاشی من اصول الفقہ بحث اقتضاء النص)

النحو واللغة: يَشْرَبُ (س) يَحْنَثُ (س) فی یمینہ حِنْثًا قسم توڑنا ادنیٰ قطرة اضافة الصفة الی الموصوف میاہ ماء کی جمع يقع الواحدةُ ای الطلاق الواحدةُ طالقٌ عورت کی مخصوص صفت ہے اس لئے اس لفظ کو مذکر و مؤنث دونوں طرح استعمال کرنا درست ہے جیسے عورت کے لئے حاملٌ و حاملةٌ استعمال کرنا دونوں درست ہے۔

وَلَا يَتَاتّٰى عَلٰى هٰذا فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ. فَاِنَّ ذٰلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْاَمْرِ بَلْ بِتَكْرَارِ اَسْبَابِهَا الَّتِي يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ وَالْاَمْرُ لِطَلَبِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ لَا لِاِثْبَاتِ اَصْلِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيعِ وَاَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَاِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِها فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْاَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ اِنَّ الْوَاجِبَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ اِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْاَمْرُ ذٰلِكَ الْوَاجِبَ الْآخَرَ ضَرُوْرَةَ تَنَاوُلِهِ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ اَوْ صَلٰوةً فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ.

ترجمہ

اور اس اصل پر کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا تکرارِ عبادات کے مسئلہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ وہ یعنی تکرارِ عبادات، امر کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ عبادات کے اُن اَسباب کے مکرر ہونے سے (تکرار ثابت ہوتا ہے) کہ جن اسباب سے وجوب ثابت ہوتا ہے (نفسِ وجوب نہ کہ وجوبِ اداء) اور امر اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہوئی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے اور یہ (یعنی امر کا اس چیز کی ادائیگی کو طلب کرنا جو سبب سابق سے ذمہ میں واجب ہے) آدمی کے قول اَدِّ ثمنَ المبیعِ اور اَدِّ نفقةَ الزوجةِ کے درجہ میں ہے ''بیع کا ثمن ادا کر، اور بیوی کا نفقہ ادا کر، پس جب عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوگئی تو امر اُس عبادت کی ادائیگی (کی طلب) کے لئے متوجہ ہوگا جو اس (مکلف) پر واجب ہوئی ہے۔

ثم الامر الخ پھر امر جب جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی جنس کو شامل ہوگا جو اس پر واجب ہوئی ہے (گویا کل جنس کو) اور اس کی مثال (ای الامرُ یتناولُ جنسَ ما وجب، (۲) وھو ای الامرُ لطلبِ اداءِ ما وَجَبَ) وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ واجب ظہر کے وقت میں وہ ظہر ہے پس امر اس واجب کی ادائیگی کے لئے متوجہ ہوگا (جو

ذمہ میں واجب ہے مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر) پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا، پس امر اُس واجب آخر (مثلاً آئندہ کل کی ظہر) کو بھی شامل ہوگا امر کے اس جنس کے کل کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس پر (مکلّف پر) واجب ہے خواہ وہ واجب روزہ ہو یا نماز، پس بار بار آنے والی عبادت کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس طریقے سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

تشریح: اعتراض کا جواب: ولا یتأتی الخ سے مذہب صحیح پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں

اعتراض: احناف کے نزدیک امر جب نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ میں تکرار کیوں ہے یعنی اقیموا الصلوٰۃ صیغۂ امر سے ہر روز پانچ نمازیں پڑھنا واجب ہے اور آتوا الزکوٰۃ صیغۂ امر سے صاحب نصاب پر ہر سال زکوٰۃ دینا واجب ہے اور فَلْیَصُمْهُ صیغۂ امر کی وجہ سے ہر سال روزۂ رمضان رکھنے واجب ہیں، لہٰذا اس تکرار عبادات سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور احناف کا مسلک اس سلسلے میں صحیح نہیں ہے۔

الجواب: احناف کا بیان کردہ ضابطہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ امر نہ تکرار کا مقتضی ہے اور نہ محتمل، رہا عبادات کا تکرار تو یہ تکرار امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ عبادات کے ان اسباب واوقات کے تکرار سے یہ تکرار پیدا ہوا ہے کہ جن اسباب سے عبادات کا نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور اسباب کے تکرار سے عبادات کا تکرار اس لئے ہوتا ہے، کیونکہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے لہٰذا نماز کا سبب وقت ہے قرآن میں ہے اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَاباً مَّوْقُوتاً (بے شک نماز مومنین پر فرض ہے وقت متعین میں، پ۶) مثلاً نماز ظہر کے لئے امر خداوندی ہے اَقِمِ الصلوٰۃَ لِدلوكِ الشمس کہ سورج ڈھلنے کے بعد نماز ظہر پڑھو اسی طرح دیگر نمازوں کے لئے امر خداوندی ہے اَقِمِ الصلوٰۃَ طَرَفَیِ النهارِ وزُلَفًا من اللَّیل اسی طرح سولھویں پارہ میں ہے فَاصْبِرْ عَلٰی مایقولون وسَبِّحْ بِحمدِ ربِّك قبلَ طلوعِ الشمسِ (نماز فجر) وَقَبْلَ غروبها (ظہر وعصر) وَمِنْ آناءِ اللَّیلِ (مغرب وعشاء) واَطْرَافَ النهار (مزید تاکید کے لئے) لہٰذا عبادات کا تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے ہے اور صیغۂ امر تو اس چیز کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق (مثلاً وقت) کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو چکی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے، لہٰذا اسباب سے نفسِ وجوب ہوگا، اور امر کے صیغہ کی وجہ سے وجوبِ ادا، لہٰذا اَقیمُوا الصلوٰۃَ کے معنی انا اطلبُ منکم اداءَ ما وجبَ فی ذمتکم بسببِ الوقتِ السابقِ کے ہیں، اسی طرح روزۂ رمضان کا سبب ماہ رمضان کی آمد ہے جس کو فَمَنْ شَهِدَ مِنكم الشهرَ فَلْیَصُمْهُ سے بیان کیا ہے اور حدیث میں ہے صُوْمُوْا شَهْرَكُمْ (الحدیث) (بدائع الصنائع ص ۲۰۹، ج ۲) لہٰذا شہود شہر سے نفسِ وجوب اور صیغۂ امر سے وجوبِ اداء ہوگا، اسی طرح زکوٰۃ کہ اس کا سبب نصاب زکوٰۃ ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ چونکہ ایک ہے لہٰذا زندگی میں حج بھی ایک ہی مرتبہ واجب ہے، معلوم ہوا کہ عبادات کا تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے ہے نہ

کہ صیغۂ امر کی وجہ سے کیونکہ اگر امر کی وجہ سے تکرار ہوتا تو ہر وقت عبادت کا کرنا ضروری ہوتا، کیونکہ امر کا دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادت میں مصروف رہیں، اور یہ بالا جماع باطل ہے اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اسباب عبادات سے عبادات کا نفسِ وجوب ہوا یعنی عبادات ذمہ میں واجب ہوگئیں، پھر سبب کے موجود ہونے کے وقت صیغۂ امر اس واجب کی ادائیگی کی طلب کے لئے متوجہ ہوگا جو سببِ سابق کی بناء پر ذمہ میں ثابت ہو چکا تھا نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے جیسے اس کی مثال آپ اس طرح سمجھئے کہ بیع سے ثمنِ مبیع کا اور نکاح سے نفقہ کا نفسِ وجوب ثابت ہوجاتا ہے پھر بائع کا اَدِّ ثمنَ المبیعِ سے اور قاضی یا زوجہ کا اَدِّ نفقةَ الزوجةِ صیغۂ امر سے اس واجب کا مطالبہ کرنا ہے جو محض بیع اور نکاح سے ذمہ میں واجب ہوگیا تھا یعنی ثمن اور نفقہ؛ اور اس کو وجوبِ ادا کہتے ہیں، لہٰذا اَدِّ ثمن المبیع کے معنی یہ ہیں انا اطلبُ منك اداءَ الثمنِ الذی وجب لی فی ذمتك بسبب البیع السابق علی الاداء، گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں ۱ نفسِ وجوب یعنی ذمہ میں محض کسی چیز کا واجب ہونا ۲ وجوبِ اداء یعنی اس واجب شدہ چیز کو بجالانا، لہٰذا اب بات بالکل واضح ہوگئی کہ اسباب سے نفسِ وجوب ہوگا اور امر، واجب فی الذمہ کی ادائیگی کی طلب کے لئے ہوگا۔

اعتراض: اب کوئی اعتراض کرسکتا ہے کہ یہ تو مُسَلَّمْ ہے کہ سبب کے تکرار سے نفسِ وجوب کا تکرار ہوگیا مگر وجوبِ ادا تو صیغۂ امر سے ہی ثابت ہوتا ہے تو وجوبِ ادا کا تکرار تو صیغۂ امر سے ہی ہو رہا ہے، تو اعتراض بدستور باقی ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے تو اس کا جواب مصنفؒ ثم الامرُ لمّا کانَ یتناولُ الجنسَ الخ سے دے رہے ہیں، جس کی طرف احقر نے گذشتہ صفحات میں بھی اشارہ کردیا یعنی مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب امر جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی تمام جنس کو شامل ہوگا جو ذمہ میں واجب ہوئی یعنی زندگی بھر کی تمام نمازوں، تمام روزوں، اور تمام زکوٰۃ کو امر شامل ہوگا مثلاً اقم الصَّلٰوۃَ لدلوك الشمس میں صیغۂ امر سے کل نمازیں زندگی بھر کی ذمہ میں واجب ہوگئیں کیونکہ صیغۂ امر مصدر پر مشتمل ہوتا ہے اور مصدر اسم جنس ہے جو اقل جنس یعنی فرد حقیقی پر بلانیت اور کل جنس یعنی فرد حکمی (کل مجموعہ) پر نیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے گویا اقم الصلوٰۃ سے اللہ کی مراد یہ ہے کہ اقمْ جمیعَ الصلواتِ التی وجبتْ علیك فی جمیع العمر وقتَ دلوكِ الشمس، لہٰذا زندگی بھر کی ظہر کی تمام نمازیں دلوك شمس کے وقت ذمہ میں واجب ہوگئیں گویا اقم الصَّلٰوۃ میں صلوٰۃ کا فرد حکمی یعنی کل جنس صلوٰۃ مراد ہے اور فرد حقیقی بالاتفاق مراد نہیں ہے اسی پر تمام عبادات کو قیاس کیجئے پھر سببِ صلوٰۃ یعنی وقت موجود ہونے کے وقت اسی سابق امر کی وجہ سے وجوبِ ادا کا مطالبہ ہوگا کیونکہ موجودہ نماز اس سابق امر کی کل جنس کا ایک فرد ہے جس کو سابق امر شامل ہے لہٰذا وہ سابق امر اس واجب کی ادائیگی کی طلب کے لئے ہے جو ذمہ میں واجب تھا جو جنس جمیع صلوات کا ایک فرد ہے اسی طرح روزہ کا سبب یعنی ماہ رمضان کے موجود ہونے کے وقت وجوبِ ادا کی طلب کے لئے سابق امر کا تقاضہ ہے کہ روزہ رکھو اسی طرح زکوٰۃ کا سبب موجود ہونے کے وقت اسی سابق امر کا تقاضہ ہے کہ زکوٰۃ دو، جو پہلے سے ذمہ میں واجب ہے لہٰذا مصنفؒ فرماتے

ہیں کہ جب امر جنس کو شامل ہوتا ہے تو امر اس چیز کی کل جنس کو شامل ہوگا جو بندۂ مکلف پر واجب ہے یعنی تمام عمر کی نمازیں اور تمام عمر کے روزے اور تمام عمر کی زکوٰۃ وغیرہ لہٰذا جب ایک ہی صیغہ سے کل جنس خواہ روزہ ہو یا نماز یا زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوگئی تو اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ امر کی وجہ سے وجوبِ ادا کا تکرار ہورہا ہے۔

اسی مفہوم کو مصنفؒ نے **ومثاله ما يقال الخ** کے ذریعہ بیان کیا ہے کہ مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہوگی گویا وقت کی وجہ سے نفسِ وجوب ہوگیا پھر صیغۂ امر اس واجب کی ادائیگی کے لئے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا مثلاً آئندہ کل کے دن میں وقتِ ظہر تو واجب بھی مکرر ہوگا یعنی آئندہ دن کی ظہر، پس گویا وہی امرِ اوّل **اقم الصلٰوة لدلوك الشمس** اس واجب آخر یعنی آئندہ کل کی ظہر کو بھی شامل ہے اس کے کل جنس واجب (روزہ ہو یا نماز) کو شامل ہونے کی وجہ سے یعنی وہی صیغۂ امر اس تمام جنس کو شامل ہے جو بندۂ مکلف پر واجب ہے، لہٰذا عبادات کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

فائدہ: نور الانوار میں ہے کہ ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے نیا خطاب متوجہ ہوتا ہے مثلاً ایک نماز کے وقت ایک امر، پھر دوسری نماز کے وقت نیا امر علیٰ ہٰذا القیاس، اسی طرح روزہ اور زکوٰۃ کو سمجھ لیجئے، تو وجوبِ اداء کا تکرار ان نئے نئے اوامر کی وجہ سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

النحو واللغة: یَتَأَتّٰی بابِ تفعّل سے مضارع صومًا کان او صلوٰةً صوماً کان فعل ناقص کی خبر مقدم ہے توجَّهَ بابِ تفعّل سے ماضی یتناوَلُ بابِ تفاعل سے مضارع۔

فصل: اَلْمَامُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ ومُقَيَّدٌ بِهٖ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاخِيْ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَفُوْتَهٗ فِي الْعُمْرِ.

ترجمہ

مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ۱ مطلق عن الوقت ۲ مقید بالوقت اور مطلق کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی تاخیر (کے جواز) کے ساتھ واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ مامور بہ اس سے (یعنی مکلف سے) عمر بھر میں فوت نہ ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مامور بہ یعنی جس کام کا بندے کو حکم دیا گیا ہے، دو قسم پر ہے ۱ مطلق عن الوقت یعنی وہ مامور بہ جس کے لئے وقت کی ایسی کوئی قید اور تحدید نہ ہو کہ اگر وقت نکل جائے تو مامور بہ بھی فوت ہو جائے اور وقت معین کے نکل جانے کے بعد اس کی ادائیگی قضاء قرار دے دی جائے بلکہ اس کے اندر اطلاق ہوتا ہے کہ جب بھی اداء کرے گا اداء ہی شمار ہوگا نہ کہ قضا، البتہ ادائیگی میں جلدی کرنا مستحب ہے کہ فوت نہ ہونے پائے، اس کی مثال زکوٰۃ اور صدقۃ فطر ہے کہ صاحب نصاب پر سال گذرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اور یوم الفطر شروع ہونے کے بعد صدقۃ الفطر واجب ہو جاتا ہے مگر جب بھی زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کو اداء کرے گا تو ادا ہی مانا جائے گا نہ کہ قضاء کیونکہ ان

کی ادائیگی مطلق ہے جب جی چاہے ادا کردے مگر جلدی کرنا مستحب ہے، اسی طرح کفارات اور نذور مطلقہ کا حال ہے کہ ان کو بھی تاخیر کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے۔

۲۔ مقید بالوقت: یعنی وہ مامور بہ کہ جس کے لئے وقت کی قید اور تعیین ہو کہ اگر وہ وقت گذر جائے اور ختم ہوجائے تو وہ مامور بہ قضاء بن جائے نہ کہ ادا جیسے نماز اور روزۂ رمضان، کہ وقتِ صلوٰۃ اور وقتِ صوم یعنی رمضان گذر جانے کے بعد یہ مامور بہ قضا مانا جائے گا نہ کہ ادا اور بندہ گنہگار ہوگا اسی کا دوسرا نام موقّت بھی ہے۔

فائدہ: زکوٰۃ کا سبب بقدر نصاب مال ہونا ہے اور شرط حولانِ حول ہے اور صدقۃ الفطر کا سبب رأس یعنی ذات ہے اور شرط یوم الفطر ہے۔

مطلق کا حکم: وحکم المطلق الخ ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس میں تاخیر کی اجازت ہے بشرطیکہ عمر بھر میں وہ مامور بہ فوت نہ ہونا چاہئے، لہٰذا اگر موت واقع ہونے کا ظن غالب ہوجائے تو اب علی الفور مامور بہ کو بجالانا ضروری ہوگا، اگر اتنی تاخیر کردی کہ آخری لمحات عمر میں بھی مامور بہ کو ادا نہ کیا اور مر گیا تو گنہگار ہوگا، رہا اچانک موت کا آجانا تو اس پر حکم کا مدار نہیں ہے کیونکہ ایسا کم ہی ہوتا ہے، لہٰذا ظن غالب بمنزلہ علم ہوگا تو جب اس کو یہ ظن ہو کہ موت قریب ہے تو مامور بہ مطلق کو ادا کرنا ضروری سمجھے، کتاب کی عبارت ان یکون الأداء واجبا علی التراخی میں تراخی کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ تاخیر واجب ہے اور ہمارے احناف میں سے امام کرخیؒ، ابو یوسفؒ اور بعض شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے کیونکہ امر کے متوجہ ہونے کے بعد یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ مخاطب فی الفور اس کی ادائیگی کرے، گویا امر وجوبِ فعل کا بقدرِ امکان اوّل وقت میں تقاضا کرتا ہے، لہٰذا تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا مگر یہ گنہگار ہونا موقوف رہے گا یعنی اگر اس مامور بہ کو تاخیر سے ادا کرلیا تو جب ادائیگی پائی گئی تو وہ گناہ ساقط ہوجائے گا، امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ خاص طور سے زکوٰۃ ادا کرنے میں جلدی کرنی چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا مقصد فقیر کی حاجت روائی ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہوگا کہ علی الفور کی قید صیغۂ امر کے مدلول پر زیادتی ہے مگر ادائیگی مامور بہ میں جلدی کرنا مستحب بالاتفاق ہے، اختلاف وجوب میں ہے جمہور احناف کے نزدیک تاخیر جائز ہے، اور ان کے نزدیک علی الفور ادائیگی واجب ہے۔

النحو واللغۃ: نوعان ترکیب میں خبر واقع ہے التراخی باب تفاعل کا مصدر مطلق عن الوقت سے پہلے احدھما مبتداء محذوف ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ اَنْ یَعْتَکِفَ شَهْرًا، لَهٗ اَنْ یَّعْتَکِفَ اَیَّ شَهْرٍ شَاءَ وَلَوْ نَذَرَ اَنْ یَّصُوْمَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ یَّصُوْمَ اَیَّ شَهْرٍ شَاءَ وَفِی الزَّکٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُوْمُ اَنَّهٗ لَا یَصِیْرُ بِالتَّاخِیْرِ مُفْرِطًا فَاِنَّهٗ لَوْ هَلَکَ النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَانِثُ اِذَا

ذَهَبَ مَالُهُ وَصَارَ فَقِيْرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ مامور بہ مطلق کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے) کی بناء پر امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مہینہ اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینہ کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر کسی نے ایک مہینہ روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینہ کا چاہے روزہ رکھے اور زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ ان مامورات کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے مُفَرِّط یعنی کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہوجائے تو واجب ذمہ سے ساقط ہوجائے گا اور حانث (قسم توڑنے والا) کہ جب اس کا مال ہلاک ہوجائے اور وہ فقیر ہوجائے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا۔

تشریح: مصنفؒ مامور بہ مطلق میں تاخیر کے جائز ہونے کے ضابطے پر مثال پیش کررہے ہیں: ۱ امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی بھی ایک مہینہ کے اعتکاف کی نذر مان لے یا کسی بھی ایک مہینہ کے روزے کی نذر مان لے تو چونکہ یہ نذر مطلق ہے لہٰذا جس ماہ میں جی چاہے اعتکاف کرلے اور جس ماہ میں جی چاہے روزے رکھ لے کیونکہ وقت کی تحدید اور تعیین نہیں ہے۔

۲ وفی الزکوۃ وصدقۃ الفطر الخ زکوٰۃ کا امر مطلق ہے یعنی اتوا الزکوۃ اسی طرح صدقۃ فطر کا امر بھی مطلق ہے یعنی اَدُّوا عَنْ کل حُرٍّ وَعَبْدٍ اسی طرح عشر کا حکم ما سقتہُ السماء ففیہ العشر بھی مطلق ہے اور مطلق کا حکم آپ پڑھ چکے ہیں کہ اس کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، لہٰذا ان مذکورہ اشیاء کی ادائیگی میں مذہب معلوم یہ ہے کہ تاخیر کرنے سے مکلّف آدمی کمی کرنے والا شمار نہ ہوگا اور اس کو کوئی گناہ نہ ہوگا، دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ یا عشر کی ادائیگی میں تاخیر کی حتی کہ اگر نصاب یعنی مال ہلاک ہوگیا یعنی عشر واجب ہونے کے بعد زمین کی تمام پیداوار ہلاک ہوگئی اسی طرح حولانِ حول کے بعد زکوٰۃ اداء نہ کی بلکہ اتنی تاخیر کردی کہ اس کا مال ہی ہلاک ہوگیا تو واجب (زکوٰۃ وعشر) ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، معلوم ہوا کہ اگر تاخیر سبب گناہ ہوتی تو زکوٰۃ اور عشر ذمہ سے ساقط نہ ہوتا، اور بوجہ تاخیر گنہگار ہوتا مگر نہ ہی گنہگار ہوگا اور نہ ہی واجب ذمہ میں باقی رہے گا، لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ زکوٰۃ اور عشر اور صدقۃ الفطر میں تاخیر سے مکلّف آدمی مفرط یعنی کمی کرنے والا نہ ہوگا۔

نوٹ: صدقۃ الفطر کا سببِ وجوب چونکہ رأس اور ذات ہے یعنی انسان کی بقاء اور اس کا وجود، تو مال کی ہلاکت کے بعد بھی چونکہ انسان موجود ہے اس لئے صدقۃ الفطر ذمہ میں باقی رہے گا، ساقط نہ ہوگا۔

اعتراض: مصنفِ اصول الشاشی نے تو سَقَطَ الواجبُ مطلق فرمایا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاخیر کی وجہ سے اگر غریب بن گیا تو صدقۃ الفطر بھی ذمہ سے ساقط ہوجائے گا۔

الجواب: الواجب میں الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے زکوٰۃ اور عشر مراد ہیں، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ

صدقۃ الفطر کا زکوٰۃ اور عشر کے حکم میں داخل نہ ہونا چونکہ ظاہر تھا کیونکہ صدقۃ الفطر کا جو سبب ہے یعنی رأس کا موجود ہونا وہ مال کی ہلاکت کے بعد موجود ہے اس بناء پر مصنفؒ نے اس کو علیحدہ سے خارج کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔

قیل إن صدقة الفطر تتعلق بالذمة و ذمتهٗ قائمة بعد هلاك المال فكان الواجب قائما (بدائع ص۲۰۸، ج۲) **والحانث الخ** کفارۂ یمین یعنی قسم توڑنے کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو دو وقت کھانا کھلائے یا کپڑے پہنائے جو ستر کو چھپالے، یا غلام آزاد کرے اور یہ کفارۂ مالیہ ہے لیکن اگر اس کی وسعت نہ ہو تو پھر کفارۂ بدنی یعنی مسلسل تین روزے رکھے لیکن اگر حالف مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے پر قادر تھا مگر اس نے ادائیگیٔ کفارہ میں اتنی تاخیر کردی کہ مال ہلاک ہوگیا، اور حالف فقیر اور تنگدست ہوگیا تو اب روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ کفارہ کی ادائیگی کا حکم مطلق ہے تاخیر کے ساتھ ہو یا تعجیل کے ساتھ، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: **فَكَفَّارَتُهٗٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ الخ** لہٰذا حالف تاخیر کی وجہ سے گنہگار اور قصوروار نہ ہوگا کیونکہ اگر تاخیر سبب گناہ ہوتی تو مال کی ہلاکت کے بعد بھی کفارۂ مالیہ ہی کا مطالبہ کیا جاتا اور کفارہ بالصوم کافی نہ ہوتا مگر ایسا نہیں ہے، معلوم ہوا کہ مامور بہ مطلق میں تاخیر جائز ہے۔

اختیاری مطالعه

فائده: کفارۂ یمین یمین منعقدہ میں لازم آتا ہے نہ کہ یمین لغو اور یمین غموس میں۔ (تفسیر معارف القرآن میں دیکھیں ج۳) امام ابوحنیفہؒ اور دیگر بعض ائمہ کے نزدیک کفارۂ یمین کے تین روزے مسلسل رکھنے پڑیں گے اور روزوں کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی اسی وقت درست ہوگی جبکہ اوپر بیان کردہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی طاقت نہ ہو۔

النحو واللغة: علٰی هٰذا ای علٰی اَنَّ حکم المطلق ان یکون الاداء واجبا علی التراخی الخ نَذَرَ (ن،ض) نَذْرًا ونذورًا نذر ماننا له اَنْ یعتکف له خبر مقدم مابعد مبتداء موخر اَیَّ شهرٍ شاءَ مرکب توصیفی مُفرِطًا باب افعال صیغہ اسم فاعل، حد سے بڑھ جانا، باب تفعیل سے کوتاہی کرنا۔

وَعَلٰى هٰذَا لَا يَجُوْزُ قَضَاءُ الصَّلَاةِ فِى الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْاِحْمِرَارِ اَدَاءً وَلَا يَجُوْزُ قَضَاءً وَعَنِ الْكَرْخِيِّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوْبُ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهٗ فِى الْوُجُوْبِ وَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّ الْمُسَارَعَةَ اِلَى الْاِئْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ اِلَيْهَا.

ترجمه

اور اسی اصل (کہ مامور بہ مطلق کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے) پر (متفرع کرتے ہوئے یہ مسئلہ بھی ہے کہ) **اوقات مکروہہ میں نماز کی قضاء جائز نہیں ہے اس لئے کہ قضاء جب مطلقاً واجب ہوئی تو کامل واجب ہوئی پس مکلف**

ناقص ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا پس احمرار شمس (غروب شمس سے کچھ تھوڑی دیر پہلے کا وقت جب سورج سرخ ہونے لگتا ہے) کے وقت عصر کی نماز اداء تو جائز ہے (مگر) قضاء جائز نہیں ہے اور کرخیؒ سے مروی ہے کہ امر مطلق کا موجب فوراً (ادائیگی کا) وجوب ہے اور کرخیؒ کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ استمار یعنی مامور بہ کو بجالانے میں مسارعت یعنی جلدی کرنا مستحب ہے (یعنی مامور بہ کی ادائیگی میں جلدی کرنا ہمارے نزدیک بھی مستحب ہے)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی اصل پر یعنی مامور بہ مطلق میں تاخیر جائز ہونے کے قاعدے پر ایک مسئلہ متفرع ہے۔ **مسئلہ**: یہ ہے کہ قضاء نماز مامور بہ مطلق کے قبیل سے ہے یعنی اگر نماز کو کوئی شخص وقت میں ادا نہ کر سکا تو وہ قضاء ہوگئی اور وہ قضاءِ مطلق کہلائے گی جس کے لئے کسی معین وقت کی تحدید نہیں ہے بلکہ جب جی چاہے اس کو پڑھ سکتا ہے اور مطلق سے کامل فرد مراد ہوتا ہے لہٰذا نماز کی قضاء مکلف پر کامل واجب ہوئی تو اس کو کامل ہی ادا کرنا ہوگا نہ کہ ناقص، لہٰذا اوقاتِ مکروہہ یعنی طلوعِ شمس، غروبِ شمس اور زوالِ شمس کے وقت قضاء نماز پڑھنا درست نہیں ہوگا کیونکہ یہ اوقات ناقص ہیں اور کامل کو ناقص وقت میں ادا کرنے سے مکلّف اپنی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا، حدیث میں بھی ان اوقاتِ مکروہہ کے اندر نماز پڑھنا مکروہ فرمایا ہے لیکن اگر کسی شخص نے عصر کی نماز کو اتنی تاخیر سے پڑھنا شروع کیا کہ مکروہ وقت شروع ہوگیا یعنی عصر کا بالکل آخری وقت جو غروبِ آفتاب کے قریب کا وقت ہے تو یہی جز جو متصل بالاداء ہے نماز کے وجوب کا سبب ہوا اور یہ وقت ناقص ہے لہٰذا یہ نماز ناقص واجب ہوئی اور ناقص ہی وقت میں پڑھی بھی جارہی ہے لہٰذا عصر کی نماز اس وقتِ مکروہ میں ادا کی جاسکتی ہے یعنی آج ہی کی عصر کی نماز نہ کہ قضاء، خواہ دورانِ نماز غروبِ آفتاب ہی کیوں نہ ہوجائے برخلاف نماز فجر کے کہ اگر سورج نکلنے سے تھوڑی دیر پہلے نماز شروع کی تو یہ وقت کامل ہے لہٰذا کامل نماز فرض ہوئی تو اگر دورانِ نماز سورج نکل آئے تو نماز فاسد ہوجائے گی کیونکہ کامل واجب شدہ نماز ناقص وقت میں ادا کی جارہی ہے اور یہ جائز نہیں ہے لیکن اگر عصر کا پورا وقت گزر گیا اور نماز نہیں پڑھی تو اب یہ نمازِ عصر قضاء ہوگئی اور اس کے وجوب کی نسبت عصر کے مکمل وقت کی طرف ہوگی اور وہ اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے تو گویا نماز کامل واجب ہوئی، لہٰذا اس کی قضاءِ کامل وقت میں کرنی ہوگی نہ کہ احمرارِ شمس کے وقت جو کہ مکروہ وقت ہے، اسی کو مصنفؒ نے ولا یجوز قضاءً سے بیان فرمایا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء نماز کو ان اوقات میں پڑھنا جائز ہے۔ (بدائع ص ۵۶۲، ج ۱)

فائدہ: اگر کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی اور اس کو اتنا طویل کردیا کہ سورج غروب ہوگیا تو امام محمدؒ نے صراحت کی ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ (اصول بزدوی)

وعن الكرخي الخ کرخی کا مسلک ہم نے پہلے بیان کردیا کہ ان کے نزدیک امر مطلق کا مقتضٰی اس کو فی الفور اداء کرنا ہے لہٰذا تاخیر کرنے سے گنہ گار ہوگا مگر یہ گناہ موقوف رہے گا چنانچہ اگر اس نے اس مامور بہ کو ادا کرلیا تو اب چونکہ

مامور بہ کے ترک کا امکان ختم ہو گیا تو اب وہ گناہ جو تاخیر کی وجہ سے ہوا تھا اور موقوف تھا ختم ہو جائے گا اور امام کرخیؒ کا یہ اختلاف وجوب میں ہے یعنی ان کے نزدیک مامور بہ مطلق کی ادائیگی فی الفور واجب ہے جبکہ ہمارے نزدیک تاخیر بھی جائز ہے البتہ استحباب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے یعنی مامور بہ مطلق کی ادائیگی میں جلدی کرنا متفق علیہ مستحب ہے۔

وَاَمَّا الْمُؤَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطُ اِسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ.

ترجمہ

اور بہر حال مؤقت (مؤقت، مامور بہ کی دوسری قسم ہے جس کو مصنفؒ نے مقید بہ سے تعبیر کیا تھا) تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ وقت فعلِ مامور بہ کے لئے ظرف ہو حتی کہ فعلِ مامور بہ (کی ادائیگی) میں پورے وقت کا استیعاب شرط نہیں ہے جیسے نماز۔

تشریح: مؤقت کی تعریف احقر نے ماقبل میں بیان کر دی ہے یعنی فعل مامور بہ کی ادائیگی کا وقت مقرر ہو اور وقت گزر جانے سے فعل مامور بہ فوت سمجھا جائے، اور پھر علاوہ قضاء کے اور کوئی چارہ نہ ہو جیسے نماز روزہ وغیرہ کہ اگر نماز اور روزہ کو ان کے اوقات مخصوصہ ومتعینہ میں ادا نہ کیا گیا تو یہ قضاء ہو جائیں گے۔

مؤقت کی دو قسمیں ہیں:

۱ موسّع: یعنی وقت، فعل مامور بہ کے لئے ظرف ہو اور ظرف کا مطلب یہ ہے کہ مظروف یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت بچ جائے یعنی پورے وقت کا مامور بہ کے ساتھ مشغول ہونا اور مامور بہ کی ادائیگی میں کل وقت کا استیعاب شرط اور ضروری نہیں ہے جیسے نماز کہ اگر اس کو سنت طریقے سے ادا کیا جائے تو پھر بھی وقت بچ جاتا ہے جس میں دوسری نماز نوافل اور فرائض ادا کئے جا سکتے ہیں۔

۲ مضیّق: یعنی وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو اور معیار کا مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ کو اداء کرنے کے بعد وقت باقی نہ بچے جیسے روزہ، کہ وہ یوم کے کُل اجزاء کا استیعاب کر لے گا یعنی روزہ مکمل ہو کر دن کا کوئی جز بچے گا نہیں، بلکہ دن کے بڑا چھوٹا ہونے سے روزہ بھی بڑا چھوٹا ہوتا جائے گا مثلاً کبھی دن بڑا ہوتا ہے، جیسے گرمیوں میں تو روزہ بھی بڑا ہو جائے گا اور کبھی دن چھوٹا ہے جیسے سردیوں میں تو روزہ بھی چھوٹا ہو جائے گا۔

اختیاری مطالعہ

ایک تیسری قسم وہ عبادت ہے کہ جس کا وقت اس کے لئے ایک اعتبار سے تو معیار کی طرح ہے اور دوسرے اعتبار سے ظرف کی طرح ہے جیسے حج کہ اس کا وقت شوال، ذی قعدہ، اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں، لہٰذا اس اعتبار سے کہ حج ان اوقات میں دو مرتبہ ادا نہیں کیا جا سکتا تو یہ معیار کی طرح ہے اور اس اعتبار سے کہ حج کے لئے اس کے پورے اوقات کو مشغول نہیں کرنا پڑتا بلکہ وقت بچ جاتا ہے تو یہ ظرف کی طرح ہے کیونکہ ارکانِ حج ذی الحجہ کی ۹/۱۰/۱۱/۱۲/۱۳ میں پورے ہو جاتے ہیں، ان ایام

سے پہلے کا وقت بچا رہتا ہے اور رکن اعظم دسویں ذی الحجہ میں ادا ہوتا ہے، یعنی وقوف عرفہ۔

النحو واللغة: المؤقت باب تفعیل سے صیغہ اسم مفعول نوع یکون الخ مرکب توصیفی ہو کر خبر، مبتدا محذوف ہے یعنی احدهما۔ **اجراء قوله کالصلوة صلاة** باعتبار استعمال حقیقت و مجاز میں سے حقیقت ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں، حقیقت لغویہ، حقیقت شرعیہ، حقیقت عرفیہ میں سے حقیقت شرعیہ ہے اور حقیقت مستعملہ ہے نہ کہ مہجورہ ومتعذرہ اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر و محکم میں سے ظاہر ہے اور مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت میں سے مقید ہے اور مؤقت کی دونوں قسموں، ظرف اور معیار میں سے ظرف ہے۔

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّ وُجُوْبَ الفِعْلِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ وُجُوْبَ فِعْلٍ آخَرَ فِيْهِ مِنْ جِنْسِهٖ حَتّٰى لَوْ نَذَرَ اَنْ يُّصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِي وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهٗ ، وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ وُجُوْبَ الصَّلٰوةِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ صِحَّةَ صَلٰوةٍ اُخْرٰى فِيْهِ حَتّٰى لَوْ شَغَلَ جَمِيْعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوْزُ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ لَا يَتَاَدَّى الْمَامُوْرُ بِهٖ اِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِاَنَّ غَيْرَهٗ لَمَّا كَانَ مَشْرُوْعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالفِعْلِ وَاِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِاِعْتِبَارِ الْمُزَاحِمِ وَقَدْ بَقِيَتِ الْمُزَاحَمَةُ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ .

ترجمہ

اور اس نوع (کہ وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہو) کے حکم میں سے یہ ہے کہ وقت میں فعل مامور بہ کا واجب ہونا اس وقت میں اس فعل مامور بہ کی جنس کے دوسرے فعل کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہے حتی کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعت پڑھے گا تو یہ نذر اس کو لازم ہوگی (یعنی نذر مانی ہوئی رکعات اس پر لازم ہوں گی) **ومن حکمه الخ** اور اس نوع کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہونا اس وقت میں دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے حتی کہ اگر مکلف نے ظہر کے تمام وقت کو غیر ظہر کے ساتھ مشغول رکھا تو جائز ہے۔

ومن حکمه الخ اور اس نوع کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا مگر نیت متعینہ کے ساتھ، کیونکہ مامور بہ کا غیر (وقتیہ نماز کے علاوہ دوسری نماز) جب وقت میں مشروع اور جائز ہے تو وہ مامور بہ محض بجالانے سے متعین نہیں ہوگا اگر چہ وقت تنگ ہو جائے کیونکہ نیت کا اعتبار مزاحم کے اعتبار سے ہے اور مزاحمت وقت تنگ ہو جانے کے وقت بھی باقی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قسم اول یعنی مُوَسّع کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی مامور بہ مؤقت کی اس قسم کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں کہ وقت فعل مامور بہ کے لئے ظرف ہو حتی کہ کل وقت کا استیعاب شرط نہ ہو۔

۱ؕ **ومن حکم الخ** جب مامور بہ کے لئے وقت ظرف ہے یعنی مامور بہ کو بجالانے کے بعد وقت بچ جاتا ہے تو اس وقت میں فعل مامور بہ کا واجب ہونا اس کی جنس سے دوسرے فعل کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہے حتی کہ اگر کسی

شخص نے مثلاً ظہر کے وقت میں چند رکعات نماز پڑھنے کی نذر مانی تو یہ نذر درست ہے اور ان رکعات کا پڑھنا بھی اس پر لازم ہوگا کیونکہ ظہر کی نماز یعنی نماز وقتیہ کو ادا کرنے کے بعد اتنا وقت بچا رہتا ہے کہ اگر آدمی اس وقت میں کوئی اور دوسری نماز پڑھنا چاہے تو بلا کسی دقت کے پڑھ سکتا ہے۔

۲ ومن حکمہ الخ وقت کے اندر نماز وقتیہ کا واجب ہونا کسی دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے خواہ وہ نماز نفل ہو یا واجب، لہٰذا اگر کوئی شخص مثلاً ظہر کے تمام وقت کو غیر ظہر میں مشغول کر دے تو جائز ہے کیونکہ جب وہ وقت کا بعض حصہ غیر وقتیہ نماز میں صرف کر سکتا ہے تو کل وقت کو بھی غیر وقتیہ نماز میں صرف کر سکتا ہے اگرچہ وقتیہ نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرنے کا گناہ علیحدہ سے ضرور ہوگا۔

۳ ومن حکمہ الخ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد چونکہ وقت بچا رہتا ہے اور اس وقت میں دوسری نمازیں فرائض وواجبات، نوافل اور نذر وغیرہ کی نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں حتی کہ جمیع وقت کو غیر وقتیہ نماز کے ساتھ مشغول کرنا جائز ہے تو اب مسئلہ یہ ہے کہ مامور بہ (نماز وقتیہ) کی تعیین کے لئے نیت کرنا ضروری ہوگا کیونکہ جب اس وقت میں مامور بہ کے علاوہ دوسری نمازیں بھی پڑھنا درست ہے تو مامور بہ صرف عمل سے متعین نہ ہوگا بلکہ قول یعنی نیت کرنا ضروری ہوگا اگرچہ وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو یعنی وقت ختم ہونے کے قریب ہی کیوں نہ ہو تب بھی یہ طے نہیں کہ اس میں وقتیہ نماز ہی پڑھنا ضروری ہوگا بلکہ دوسری غیر وقتیہ نماز پڑھنا بھی صحیح ہے لہٰذا وقت تنگ ہونے کے باوجود بھی نیت کرنا ضروری ہوگا کیونکہ نیت کا اعتبار مزاحمت کی وجہ سے ہوتا ہے اور مزاحمت کا مطلب یہ ہے کہ نماز وقتیہ کے علاوہ دوسری نمازوں کے موجود ہونے کی بھیڑ ممکن ہو لہٰذا یہ مزاحمت چونکہ تنگ وقت میں بھی باقی ہے یعنی غیر وقتیہ نماز پڑھنے کا صحیح ہونا، اس لئے نیت کے ذریعہ نماز کی تعیین ضروری ہوگی لہٰذا اگر اس نے وقتیہ نماز کو قضاء کر دیا تو اس کا گناہ اس کو علیحدہ سے ملے گا اور اس وقت میں جو نماز پڑھے گا وہ نماز درست ہوگی۔

النحو واللغة: كذا وكذا ركعةً ممیز تمیز ہو کر مفعول بہ، ضَاقَ (ض) تنگ ہونا، مصدر ضِیقًا بکسر الضاد وفتحها ومِنْ حکمہ هٰذا النوع خبر مقدم اور مابعد مبتداء مؤخر۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُوْنُ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهُ وَذٰلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَاِنَّهُ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّ الشَّرْعَ اِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَايَجِبُ غَيْرُهُ فِي ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَلَا يَجُوْزُ اَدَاءُ غَيْرِهِ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ الصَّحِيْحَ الْمُقِيْمَ لَوْ اَوْقَعَ اِمْسَاكَهُ فِيْ رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوٰى وَاِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُ التَّعْيِيْنِ فَاِنَّ ذٰلِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحَمَةِ وَلَا يَسْقُطُ اَصْلُ النِّيَّةِ لِاَنَّ الْاِمْسَاكَ لَا يَصِيْرُ صَوْمًا اِلَّا بِالنِّيَّةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْاِمْسَاكُ عَنِ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ.

ترجمہ

اور مؤقت کی دوسری قسم وہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہو اور وہ مثلاً روزہ ہے (یعنی اس کی مثال روزہ ہے) پس روزہ وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہوتا ہے **ومِنْ حکمِهٖ** الخ اور اس کے حکم سے یہ ہے کہ جب شرع نے اس کے لئے وقت متعین کر دیا تو اس کا غیر (روزہ کا غیر) اس وقت میں واجب نہ ہوگا اور روزہ کے علاوہ کا اس وقت میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا (مثلاً دوسرا روزہ) حتی کہ اگر تندرست مقیم آدمی نے رمضان میں اپنے امساک یعنی اکل وشرب اور جماع سے رکنے کو دوسرے واجب یعنی کسی دوسرے روزہ کی جانب سے واقع کیا تو اس کا امساک، رمضان کی جانب سے واقع ہوگا نہ کہ اس واجب کی جانب سے جس کی اس نے نیت کی ہے (یعنی رمضان میں رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ غیر رمضان مثلاً نذر وغیرہ کا) اور جب وقت میں مزاحم (یعنی غیر رمضان کا روزہ) دفع ہو جائے تو تعیین کی شرط ساقط ہو جائے گی کیونکہ تعیین کی شرط مزاحمت ختم کرنے کے لئے تھی اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ امساک عن الاشیاء الثلثۃ روزہ نہ ہوگا مگر نیت سے، کیونکہ روزہ شرعاً دن میں نیت کے ساتھ اکل وشرب اور جماع سے رکنا ہے۔

تشریح: مامور بہ مؤقت کی دوسری قسم اور اس کا حکم: مامور بہ مؤقت کی دوسری قسم مضیق ہے اور اس کی تعریف ابھی ابھی گذر چکی ہے یعنی جس کے لئے وقت معیار ہو اور معیار کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت نہ بچے جیسے روزہ کہ وہ اپنے وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہے یعنی یوم کے چھوٹا، بڑا ہونے سے روزہ بھی چھوٹا بڑا ہو جاتا ہے۔

حکم: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس کا زمانہ مقرر کر دیا ہے جیسے روزۂ رمضان کا زمانہ ماہ رمضان مقرر ہے، نبیؐ نے فرمایا: **اِذَا انسلَخَ شَعْبَان فَلَا صَوْمَ اِلَّا عن رمَضَانَ** کہ جب شعبان گذر جائے تو کوئی روزہ نہیں علاوہ رمضان کے، لہٰذا جب یہ ایام صوم رمضان کے لئے شریعت کی جانب سے متعین ہیں اور ایک یوم میں دو روزے بھی ممکن نہیں ہیں تو ان ایام میں کوئی دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا مثلاً کوئی شخص رمضان میں کسی دوسرے روزے کی نذر مان لے اور اس کو اپنے اوپر واجب کر لے لہٰذا جب شریعت نے اس کا وقت مقرر کر دیا تو اس میں دوسرا عمل واجب نہ ہوگا اور نہ ہی فرض روزہ کے علاوہ کسی اور روزہ کا رمضان میں ادا کرنا جائز ہوگا حتی کہ اگر کوئی تندرست مقیم شخص رمضان میں کسی دوسرے واجب روزہ کی نیت کر لے تو رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ دوسرا روزہ جس کی اس نے نیت کی ہے لہٰذا جب ماہِ رمضان میں علاوہ رمضان کے روزوں کے کوئی دوسرا روزہ ادا نہ ہو سکے گا تو نفس روزہ کی نیت کرنا کافی ہے مثلاً **نویتُ الصومَ** کہنا کافی ہے لہٰذا یہ تعیین کرنا کہ میں رمضان کے روزہ کی نیت کرتا ہوں نہ کہ نذر ونفل وغیرہ کی، ضروری نہیں ہے کیونکہ تعیین کرنا تو مزاحمت کی بناء پر تھا کہ چند روزوں کی بھیڑ ممکن ہو اور تعیین کر کے بقیہ روزوں کی بھیڑ کو دفع کرنا اور ان کی نفی کرنا مقصود ہو مگر جب یہاں مزاحمت ہے ہی نہیں یعنی رمضان میں غیر رمضان کا روزہ رکھا ہی نہیں جا سکتا تو روزے کی تعیین کرنا بھی ضروری نہیں ہے بس اصل نیت کافی ہے اور نفس نیت اس لئے ضروری ہے کیونکہ روزہ عبادت ہے

اور عبادت میں اخلاص اسی وقت ہوگا جب کہ نیت اور قصد سے اس کو ادا کیا جائے ورنہ عادت اور عبادت میں کوئی فرق نہیں رہے گا، لہٰذا روزہ نام ہے صبح صادق سے لیکر غروبِ آفتاب تک نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا، معلوم ہوا کہ نفس نیت ضروری ہے اور یہ تعریف شرع میں ہے لغت میں صوم فقط رکنے کا نام ہے لہٰذا اگر کوئی شخص بول چال سے رک جائے تو وہ بھی لغۃً صائم ہے اسی طرح وہ گھوڑا جو گھاس پانی سے رک جائے لغۃً صائم ہے۔ (بدائع)

فائدہ: متن میں الصحیح المقیم کی قید قیدِ احترازی ہے جس سے معلوم ہوا کہ مسافر اور مریض کا حکم دوسرا ہے یعنی اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسافر اور مریض رمضان شریف میں بجائے اس موجودہ رمضان کے روزے کی نیت کرنے کے کسی دوسرے واجب کی نیت کرلیں جو اس کے ذمہ میں پہلے سے واجب چلے آرہے ہیں، تو یہ حضرات جس واجب کی نیت کریں گے وہی ادا ہوگا کیونکہ جب ان کے لئے بدنی مصلحتوں کی بناء پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے قال اللّٰہ تعالیٰ وإن کنتم مرضی أو علی سفر فعدۃٌ من ایامٍ أُخر اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت بایں وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی ساتھ آسانی چاہتے ہیں نہ کہ سختی چنانچہ قرآن میں ہے یریدُ اللّٰہُ بکم الْیُسْرَ ولا یریدُ بکم الْعُسْرَ اور یہ سفر سفرِ طاعت ہو یا سفرِ معصیت جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ نہ رکھنے کی اجازت سفرِ طاعت میں ہے نہ کہ سفرِ معصیت میں نیز امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ کی مطلق نیت کافی نہیں بلکہ تعیین ضروری ہے تا کہ بندہ کی طرف سے اختیار پایا جائے، الغرض جب مسافر اور مریض کو بدنی مصلحتوں کی بناء پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو دینی مصلحتوں کی بناء پر بھی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی جانی چاہیے مثلاً اگر مسافر اپنے اس سفر میں انتقال کر جائے تو اس سے اس موجودہ رمضان کے روزوں کا سوال نہ ہوگا کیونکہ ان کا افطار (روزہ نہ رکھنا) تو اس کے لئے جائز تھا لیکن سابقہ روزے جو اس کے ذمہ میں دین تھے ان کا سوال ہوگا، لہٰذا مسافر کی نظر میں جس طرح بدنی مصلحت یہ ہے کہ روزہ رکھنے میں مشقت ہے تو اس کے سامنے دینی مصلحت بھی ہے کہ اس موجودہ رمضان کے روزے رکھنے میں دینی مشقت ہے کہ اگر انتقال کر گیا تو سابقہ روزے ذمہ میں باقی رہ جائیں گے جن کا بارگاہ ایزدی میں مواخذہ ہوگا یہی حکم مریض کا بھی ہے لہٰذا مریض اور مسافر اپنے امساک عن الاشیاء الثلثۃ کو کسی دوسرے واجب روزہ کی جانب سے واقع کریں تو اس کا اعتبار ہوگا، اور جس واجب کی وہ حضرات نیت کریں گے وہی اداء ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

مسئلہ مذکورہ میں صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسافر نے رمضان میں کسی دوسرے واجب روزے یا نفل روزے کی نیت کی تو رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا اور مسافر کے نفل روزے کی نیت کرنے کے سلسلے میں امام صاحب سے دو روایت منقول ہیں ۱۔ نفل کا ہی روزہ اداء ہوگا ۲۔ رمضان کا اداء ہوگا، اسی طرح مریض کے سلسلے میں بھی بعض احناف کا اختلاف ہے کہ اس کے واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر کا روزہ ادا ہوگا یا رمضان کا اس کی تفصیل نور الانوار اور حسامی میں آئے گی، انشاء اللہ، اور اگر مریض نفل روزہ کی نیت کرے تو تمام مشائخ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اداء ہوگا، اور امام صاحبؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نفل کا روزہ اداء ہوگا لیکن اگر مسافر و مریض مطلق نیت سے روزہ رکھیں گے تو بلا اختلاف رمضان ہی کا روزہ ہوگا

النحو واللغة: مایکون ما موصولہ ہے نہ کہ نافیہ عمّا نوی ای عن صوم نوی المزاحم مفاعلت سے اسم فاعل بھیڑ لگانے والا، و من حکم خبر مقدم مابعد مبتدا مؤخر۔

وَاِنْ لَمْ یُعَیِّنِ الشَّرْعُ لَہٗ وَقْتًا فَاِنَّہٗ لَا یَتَعَیَّنُ الوَقْتُ لَہٗ بِتَعْیِیْنِ الْعَبْدِ حَتّٰی لَوْ عَیَّنَ الْعَبْدُ اَیَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَیَّنُ ھِیَ لِلْقَضَاءِ وَیَجُوْزُ فِیْھَا صَوْمُ الکَفَّارَۃِ وَالنَّفْلِ وَیَجُوْزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِیْھَا وَغَیْرِھَا وَمِنْ حُکْمِ ھٰذَا النَّوْعِ اَنَّہٗ یُشْتَرَطُ تَعْیِیْنُ النِّیَّۃِ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ۔

ترجمہ

اور اگر شریعت نے روزہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو بندہ کے متعین کرنے سے اس کے لئے وقت متعین نہ ہوگا حتی کہ اگر بندہ نے رمضان کی قضا کے لئے چند ایام کو متعین کرلیا تو وہ ایام قضاء کے لئے متعین نہیں ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ جائز ہوگا اور قضاء رمضان ان ایام متعینہ میں اور ان کے علاوہ دوسرے ایام میں جائز ہوگی اور اس نوع (مامور بہ مضیق کہ جس کے لئے شریعت کی طرف سے کوئی وقت متعین نہ ہو) کے حکم سے یہ ہے کہ (یہاں) تعیین نیت مُزاحِم کے پائے جانے کی وجہ سے شرط قرار دی جائے گی۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مامور بہ مضیق (معیار) کے لئے شریعت کی جانب سے کوئی زمانہ متعین نہ ہو جیسے رمضان کے روزوں کی قضاء کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے کیونکہ قضا اور کفارہ کی آیت مطلق ہے یعنی **فعدّۃ من ایام اُخر** اور **فصیام ثلثۃ ایام** پہلی آیت قضا اور دوسری آیت کفارہ کے بیان میں ہے کہ کفارہ اور قضا کے روزے ایام منہیہ اور حیض ونفاس کی حالت کے علاوہ کبھی بھی رکھے جاسکتے ہیں، تو جب قضا روزوں اور کفارہ کے روزوں کا شریعت کی جانب سے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو ان کی ادائیگی کے لئے بندہ کے متعین کرنے سے کوئی وقت متعین نہیں ہوگا کیونکہ کسی بندے میں یہ ہمت نہیں ہے کہ اللہ کے حکم کو بدل کر مطلق کو مقید کردے لہٰذا اگر کوئی شخص قضائے رمضان کے لئے چند ایام متعین کرلے مثلاً یہ کہہ کر طے کرلے کہ میں قضا روزے شوال کے پہلے عشرہ میں رکھوں گا تو بندہ کے متعین کرنے سے قضاء کے لئے یہ دن متعین نہ ہوں گے بلکہ ان ایام میں جس طرح قضاء روزے رکھنا جائز ہے اسی طرح کفارے اور نفل روزے رکھنا بھی جائز ہوگا اور رمضان کی قضاء ان ایام میں بھی اور ان کے علاوہ دیگر ایام میں بھی جائز ہوگی، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جب قضا اور کفارہ اور نفل کے روزے کبھی بھی رکھے جاسکتے ہیں اور ان کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو چونکہ مزاحمت (بھیڑ) پائی گئی، اس لئے اس نوع کا یعنی مامور بہ مضیق جس کے لئے شریعت نے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک روزہ کو رکھنے کے لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہوگا مثلاً یوں کہے نویتُ القضاءَ یا نویتُ النذرَ وغیرہ، مطلق نیت کرلینا کافی نہیں ہوگا مثلاً نویت الصوم کہہ لینا کافی نہ ہوگا اور نیت تعیین رات سے کرنا ضروری ہے یعنی طلوع صبح صادق سے پہلے پہلے تک۔

النحو واللغة: لم یعیّن الشرعُ مضارع پر کسرہ الساکن اذا حُرِكَ حُرِكَ بالکسر کے قاعدہ کے تحت ہے لا تتعیّنُ باب تفعل عیّنَ باب تفعیل۔

ثُمَّ لِلْعَبْدِ اَنْ یُّوْجِبَ شَیْئًا عَلٰی نَفْسِهٖ مُوَقَّتًا اَوْ غَیْرَ مُوَقَّتٍ وَلَیْسَ لَهٗ تَغْیِیْرُ حُکْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهٗ اِذَا نَذَرَ اَنْ یَّصُوْمَ یَوْمًا بِعَیْنِهٖ لَزِمَهٗ ذٰلِكَ وَلَوْ صَامَهٗ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَوْ عَنْ کَفَّارَةِ یَمِیْنِهٖ جَازَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا یَتَمَکَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْیِیْرِهٖ بِالتَّقْیِیْدِ بِغَیْرِ ذٰلِكَ الْیَوْمِ وَلَا یَلْزَمُ عَلٰی هٰذَا مَا اِذَا صَامَهٗ عَنْ نَفْلٍ حَیْثُ یَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ لَا عَمَّا نَوٰی لِاَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ اِذْ هُوَ یَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهٖ مِنْ تَرْکِهٖ وَتَحْقِیْقِهٖ فَجَازَ اَنْ یُّؤَثِّرَ فِعْلُهٗ فِیْمَا هُوَ حَقُّهٗ لَا فِیْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ۔

ترجمہ

پھر بندہ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کسی شئ کو واجب کرے، وہ شئ مقید بالوقت ہو یا غیر مقید مگر بندہ کے لئے حکمِ شرع کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے اس کی مثال (یعنی اس بات کی مثال کہ بندہ کا اپنے اوپر کسی موقت اور غیر موقت شئ کو واجب کرنا تو صحیح ہے مگر شریعت کے حکم کو متغیر کرنا صحیح نہیں ہے) یہ ہے کہ جب کسی نے ایک متعین دن میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو وہ روزہ اس کو لازم ہوگا اور اگر اس متعین دن میں قضاء رمضان یا اپنی قسم کے کفارہ کا روزہ رکھا تو جائز ہے اس لئے کہ شرع نے قضاء کو مطلق رکھا ہے پس بندہ اس مطلق مثلاً قضاء یا کفارہ کو اس یوم متعین (جس میں اس نے کسی اور روزہ کی نذر مانی تھی) کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہے۔

و لایلزم الخ اور اس پر (یعنی اس بات پر کہ بندہ کے لئے حکم شرع کو متغیر کرنا درست نہیں ہے) یہ لازم نہیں آتا کہ جب اس نے یوم معین (جس یوم میں کسی روزہ کی نذر مانی تھی) میں کوئی نفل روزہ رکھا تو اب تو وہ روزہ، منذور یعنی نذر مانے ہوئے روزہ کی طرف سے واقع ہوگا نہ کہ اس نفل کی جانب سے جس کی اس نے نیت کی ہے (یعنی صورت مذکورہ میں نفل روزہ واقع نہیں ہوگا) اس لئے کہ نفل بندہ کا حق ہے کیونکہ وہ خود اس نفل کو بجالانے اور اس کو ترک کرنے میں اختیار رکھتا ہے، پس جائز ہے کہ اس کا فعل اس عمل میں اثر کرے جو اس کا حق ہے نہ کہ اس عمل میں کہ جو شرع کا حق ہے (لہٰذا حقِ شرع مثلاً قضاء وکفارہ کو چند ایام کے ساتھ خاص کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں جس کی طرف ابھی ابھی چند سطر پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے۔

ضابطہ: بندہ کو یہ تو اختیار ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کر لے خواہ متعین طریقہ سے یا غیر متعین طریقہ سے، متعین طریقہ سے جیسے یوں کہے میں فلاں دن مثلاً جمعہ کے دن کا روزہ رکھوں گا اور غیر متعین طریقہ سے جیسے یوں کہے کہ میں لاعلی التعیین کسی ایک دن کا روزہ رکھوں گا لہٰذا بندہ کو یہ دونوں اختیار ہیں لیکن بندہ کو یہ اختیار ہرگز نہیں ہے کہ

شریعت کے کسی حکم کو متغیر کردے مثلاً شرع نے کسی چیز کو مطلق رکھا ہو (جیسے روزۂ رمضان کی قضا یا کفارہ کے روزے) اور بندہ اس کو مخصوص دنوں کے ساتھ مقید کردے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا لہٰذا اگر کسی آدمی نے متعین دن مثلاً جمعہ کے دن میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو نذر ماننا درست ہے اور اس کو اس متعین دن کا روزہ رکھنا بھی لازم ہے لیکن اگر اس متعین دن یعنی جمعہ کے دن میں بجائے نذر کا روزہ رکھنے کے رمضان کی قضا کا روزہ یا کفارۂ یمین کا روزہ رکھنا چاہے تو جائز ہے کیونکہ شرع نے قضاء اور کفاروں کے روزوں کو مطلق رکھا ہے جب جی چاہے رکھ لے، چنانچہ قضاءِ رمضان کے بارے میں فرمایا **فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ** اور کفارۂ یمین کے بارے میں فرمایا **فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ** دونوں جگہ لفظِ ایام مطلق ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں کیلئے وقت کی کوئی تعیین نہیں ہے کسی بھی دن یہ روزے رکھے جاسکتے ہیں علاوہ ایام منہیہ اور ایام حیض ونفاس کے لہٰذا بندہ کو یہ حق اور اختیار نہ ہوگا کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں کو اس نذر مانے ہوئے متعین دن مثلاً جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کردے۔

خلاصہ: کسی بندہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی دن کو نذر کے لئے متعین کر کے اس دن کے علاوہ بقیہ دنوں کو قضاءِ رمضان یا کفارہ کے لئے متعین کردے کیونکہ اس طریقے میں قضاء اور کفارہ کے روزے جو عند الشرع مطلق تھے ان کو مقید کرنا لازم آرہا ہے مثلاً صورتِ مذکورہ میں جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ قضاء اور کفارہ کے روزوں کو متعین کرنا لازم آرہا ہے اور یہ شریعت کے حکم مطلق کو متغیر کرنا ہے جس کا بندہ کو اختیار نہیں ہے اس لئے مسئلہ یہ ہوگا کہ بندہ اس نذر مانے ہوئے دن میں اگر رمضان کی قضاء یا کفارۂ یمین کا روزہ رکھنا چاہے تو جائز ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ نفل روزہ بھی تو قضاء وکفارہ کے روزوں کی طرح مطلق ہے یعنی شریعت کی طرف سے اس کا کوئی وقت متعین نہیں ہے لہٰذا اگر نفل روزہ نذر مانے ہوئے دن میں رکھ لے تو جائز ہونا چاہیے جس طرح نذر مانے ہوئے دن میں قضاء وکفارہ کا روزہ رکھنا جائز ہے حالانکہ نذر مانے ہوئے دن میں نذر ہی کا روزہ ہوگا نہ کہ نفل کا تو اس میں بھی شریعت کے حکم کو متغیر کرنا لازم آیا یعنی نفل روزہ کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آرہا ہے اور یہ شریعت کے حکم مطلق کو متغیر کرنا ہے، مصنفؒ نے **ولا یلزمُ الخ** سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

الجواب: نذر مان کر کسی دن کو اس کے لئے متعین کر لینا بندہ کا اپنا فعل اور تصرف ہے تو بندہ کا یہ فعل اس کے اپنے حق میں تو مؤثر ہوگا نہ کہ شریعت کے حق میں لہٰذا کسی متعین دن میں روزہ کی نذر ماننے کی وجہ سے اس متعین دن میں نفل کا روزہ رکھنا غیر مشروع ہوگا، کیونکہ نفل بندہ کا اختیاری عمل ہے خواہ اس کو بغرضِ حصولِ سعادت بجالائے یا ترک کرے، لہٰذا اس نے متعین دن میں نذر مان کر اپنے حق میں تصرف کیا ہے یعنی نفل جو اس کا اختیاری عمل تھا اس کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے، لیکن متعین دن میں نذر ماننے کی وجہ سے شریعت کا حق مثلاً قضاء

وکفارہ کا روزہ غیر مشروع نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا کیونکہ بندہ کو اپنے حق میں تو دخل اندازی اور تغییر کا اختیار ہے نہ کہ شریعت کے حق میں بلکہ شریعت کے سامنے تو انسان کو سر تسلیم خم کر دینا چاہئے، کسی نے کیا خوب کہا ہے

جس حال میں تو رکھے تری بندہ پروری ہے
میں اسی میں خوش ہوں جس میں مرے یار کی خوشی ہے

النحو واللغة: للعبد خبر مقدم مابعد مبتدا مؤخر لا یلزم علی ھذا ای علی انّ العبد لیس له تغییرُ حکم الشرع صامه ای الیوم المنذور یَستَبدُّ (باب استفعال)

وَعَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قَالَ مَشَایِخُنَا اِذَا شَرَطَا فِی الْخُلْعِ اَنْ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُکْنٰی سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُوْنَ السُّکْنٰی حَتّٰی لَا یَتَمَکَّنَ الزَّوْجُ مِنْ اِخْرَاجِهَا عَنْ بَیْتِ الْعِدَّةِ لِاَنَّ السُّکْنٰی فِی بَیْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا یَتَمَکَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِسْقَاطِهٖ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ.

ترجمہ

اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے (کہ بندہ کا فعل ہر اس کام میں مؤثر ہوگا جو اس کا اپنا حق ہے نہ کہ حقِ شرع میں) ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ جب شوہر اور بیوی نے خلع میں یہ شرط لگائی کہ بیوی کو نفقہ نہیں ملے گا اور نہ سکنیٰ تو اس شرط کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنیٰ، یہاں تک کہ شوہر اس عورت کو عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہ ہوگا اس لئے کہ عدت کے گھر میں رہائش کا مکان شریعت کا حق ہے، لہٰذا بندہ اس حق کو ساقط اور ختم کرنے پر قادر نہ ہوگا برخلاف نفقہ کے (کہ وہ عورت کا اپنا حق ہے لہٰذا شرط کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا)

تشریح: جب آپ یہ ضابطہ سن چکے ہیں کہ بندہ کا تصرف اس کے اپنے حق میں تو مؤثر اور معتبر ہوگا نہ کہ شریعت کے حق میں یعنی بندہ کو یہ اختیار نہیں کہ شریعت کے کسی حکم میں تغیر کرے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا **فجاز انْ یُؤثّرَ فعلُه فیما هو حقُّه لا فیما هو حقُّ الشرع** لہٰذا ہمارے مشائخ نے اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر زوجین نے خلع (خلع کہتے ہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ مال دے کر راضی کرلے اور اس سے خلاصی و چھٹکارا پالے، خلع ہمارے نزدیک طلاق بائنہ کے درجہ میں ہے) کے اندر یہ شرط لگائی کہ عورت کو نہ عدت کا نفقہ ملے گا اور نہ ہی عدت گذارنے کے لئے کوئی گھر ملے گا تو اس شرط لگانے کی وجہ سے نفقہ تو ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنیٰ یعنی عدت گذارنے کے لئے شوہر کے ذمہ عورت کے لئے گھر دینا لازم ہوگا لہٰذا شوہر کو اختیار نہیں ہے کہ اس کو عدت کے گھر سے باہر نکالدے کیونکہ عدت کے لئے گھر دینا شریعت کا حق ہے جیسا کہ خود عدت شریعت کا حق ہے، **کما قال الله تعالیٰ لَا تُخْرِجُوهن من بیوتهن و لَا یَخْرجن الخ** تم ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں گویا اخراج اور خروج دونوں کی نفی ہے برخلاف نفقہ کے کہ نفقہ شوہر کے ذمہ عورت کے لئے عورت کے اپنے آپ کو اس کی خدمت

کے لئے روکے رکھنے کی بناء پر ہوتا ہے گویا نفقہ اجیر کی اجرت کے درجہ میں ہوگیا اور جس طرح مزدور کی مزدوری اس کا اپنا حق ہے اسی طرح نفقہ عورت کا اپنا حق ہے لہٰذا شرط لگانے کی وجہ سے بندہ اپنے حق کو تو ساقط کرسکتا ہے نہ کہ اس حق کو جو مِنْ جانبِ اللہ مقرر ہے، لہٰذا شرط لگانے کی بناء پر نفقہ تو ساقط ہوجائے گا مگر سکنیٰ ساقط نہ ہوگا۔

فائدہ: حاملہ کو اگر طلاق دیدی تو عدت کے اندر اس کو وضعِ حمل تک کا نفقہ دینا شوہر پر باجماعِ امت واجب ہے اسی طرح مطلقہ رجعیہ کا نفقہ بھی باجماع امت واجب ہے اور مطلقہ بائنہ ومطلقہ ثلٰثہ اور خلع سے نکاح فسخ کرانیوالی کا نفقہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور دوسرے بعض ائمہ کے نزدیک شوہر پر واجب نہیں اور امام صاحبؒ کے نزدیک واجب ہے۔

فائدہ: عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ عدت کا نفقہ شوہر پر معاف کردے کیونکہ عدت کا نفقہ شوہر پر شیئاً فشیئاً واجب ہوتا ہے تو آئندہ کا نفقہ عورت کیسے معاف کرسکتی ہے۔

فصل: اَلْاَمْرُ بِالشَّيْئِ يَدُلُّ عَلٰى حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ اِذَا كَانَ الْآمِرُ حَكِيْمًا لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَيَانِ اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ مِمَّا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّوْجَدَ فَاقْتَضٰى ذٰلِكَ حُسْنَهٗ.

ترجمہ

کسی شیٔ کے کرنے کا حکم دینا مامور بہ کے حُسن یعنی اس کے اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ حکم کرنے والا حکیم ہو اس لئے کہ حکم اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ مامور بہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا پایا جانا مناسب ہے لہٰذا یہ امرِ حکیم، مامور بہ کے حُسن وعمدگی کا تقاضا کرتا ہے۔

تشریح: کسی چیز کا حکم کرنا اس چیز کے اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ حکم کرنے والا حکیم ہو (صاحبِ حکمت ہو) نہ کہ بے وقوف، ظالم اور جاہل، کیونکہ کسی شیٔ کا امر کرنا اس کے وجود کو طلب کرنا ہے اور طلب اسی مامور بہ کو کیا جاتا ہے جس میں صفت حُسن وکمال ہو کیونکہ حکیم قبیح اور فحش چیزوں کا حکم نہیں کرے گا کیونکہ قبیح چیزوں کا حکم کرنا اس کی حکمت کے مخالف ہے قال اللّٰه تعالىٰ في القرآن: اِنَّ اللّٰهَ يأمر بالعدل والاحسان الخ اِلىٰ وينهىٰ عن الفحشاء والمنكر والبغى.

حُسن وقبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے:

۱ جس چیز میں صفت کمال ہو وہ حَسَن ہے جیسے علم وشجاعت اور جس چیز میں صفت نقصان ہو وہ قبیح ہے، جیسے جہل وعداوت کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

خواہی کہ شود دلِ تو چوں آئینہ ... دہ چیز بروں کن از درون سینہ
حرص واَمل وغضب ودروغ وغیبت ... بخل وحسد وریاء وکبر وکینہ

یہ سب کی سب صفات، صفاتِ نقصان ہیں، دوسرا شعر ملاحظہ ہو، اس میں بھی سب صفات، صفاتِ قبیحہ ومذمومہ

بیان کی گئی ہیں۔

کبر ونخوت، جہل وغفلت، حقد وکینہ بدظنی کذب وبدعہدی، ریاء وبغض، غیبت دشمنی

دوسرا شعر جس میں صفاتِ کمال کو بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

خواہی کہ شوی بمنزل قرب مقیم نُہ چیز بنفسِ خویش فرماں تعلیم
صبر وشکر وقناعت وعلم ویقین توکل وتسلیم ورضاء وتفویض

۲ جو چیز دنیوی غرض کے مناسب ہو وہ حَسَن ہے جیسے شیریں پھل، نفع بخش تجارت وغیرہ اور جو دنیوی غرض کے مناسب نہ ہو وہ قبیح ہے جیسے تلخ اور بدمزہ کھانا، نقصان دہ غذا وغیرہ جیسا کہ محاورہ ہے، میٹھا میٹھا ہپ ہپ، کڑوا کڑوا تھو تھو

۳ جس کا کرنیوالا دنیا میں تعریف اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو وہ حَسَن ہے جیسے صوم وصلاۃ پر عمل کرنا حَسَن ہے اور جس کا کرنیوالا دنیا میں سزا اور ملامت اور آخرت میں عذاب کا مستحق ہو قبیح ہے جیسے زنا وچوری وغیرہ کا ارتکاب قبیح ہے۔

اختیاری مطالعہ

(حُسن وقبح یعنی اچھائی وبرائی کو پہچاننے کا معیار عقل ہے یا شرع)

اوپر بیان کردہ حُسن وقبح کے تین معانی میں سے پہلے دو معنی کا تعلق تو عقل سے ہے یعنی اگر شریعت نہ بھی وارد ہوتی تب بھی عقلِ سلیم صفتِ کمال رکھنے والی چیزوں اور دنیوی غرض کے مناسب چیزوں کو حَسَن کہتی اور اس کے برخلاف کو قبیح کہتی، البتہ اختلاف حُسن وقبح کے تیسرے معنی میں ہے کہ آیا اس کا تعلق بھی عقل سے ہے یا شرع سے، اور یہاں مراد تیسرا معنی ہی ہے۔

اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ حُسن وقبح کا تعلق شرع سے ہے چنانچہ شریعت کا فیصلہ کئے بغیر نہ کسی چیز پر ثواب مرتب ہو سکتا ہے اور نہ عذاب بلکہ ایمان، کفر، نماز، روزہ، زنا وغیرہ شریعت وارد ہونے سے پہلے سب برابر ہیں، شریعت نے جن چیزوں کے کرنے کا حکم دیا ہے وہ حَسَن ہے اور جن چیزوں سے منع کیا ہے وہ قبیح ہے اگر شریعت نیک کام کو برا کہتی تو وہ برا ہوتا اور اگر کسی برے کام کو اچھا کہتی تو وہ اچھا ہوتا گویا بندے افعال اور اعمال میں شریعت کے تابع ہیں:

زندہ کنی عطائے تو ور بکشی فدائے تو جان شدہ مبتلائے تو ہر چہ کنی رضاء تو

مصنفؒ کا بھی یہی خیال ہے کہ حُسن وقبح شرعی چیز ہے۔

ماتریدیہ اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ حُسن وقبح کا تعلق عقل سے ہے یعنی حُسن وقبح عقلی ہیں اور افعال کا حُسن وقبح نفس الامر میں ہی ہے شریعت کے بیان کرنے پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے تب بھی یہ احکام اسی طرح ثابت ہوتے جس طرح شرع نے ثابت کئے ہیں، مگر پھر ماتریدیہ اور معتزلہ کے مابین عقلی ہونے کی مراد میں اختلاف ہے۔

معتزلہ عقلی ہونے کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ افعال میں حُسن وقبح نفس الامر میں پہلے سے موجود ہیں عقل اس حُسن وقبح کو صرف منکشف کرتی ہے کہ فلاں کام حَسَن ہے اور فلاں کام قبیح ہے نہ کہ حُسن وقبح کو چیزوں میں پیدا کرتی ہے۔ جس طرح دوائی میں نفع وضرر پہلے سے موجود ہوتا ہے، طبیب دوائی کے ضرر اور نفع کو فقط ظاہر اور منکشف کرتا ہے نہ کہ دوائی میں نفع وضرر کو پیدا کرتا ہے، اور ماتریدیہ عقلی ہونے کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ افعال میں حُسن وقبح تو نفس الامر میں موجود ہوتا ہے مگر

اس کو ظاہر کرنے والی شریعت ہے نہ کہ عقل البتہ اگر کوئی مخلص عقل استعمال کر کے چیزوں کے حسن وقبح کو جاننا چاہے تو اللہ تعالیٰ حسن وقبح کا ادراک کرادیتے ہیں مَنْ جَدَّ وَجَدَ (جس نے کوشش کی اس نے پالیا) **فائدہ:** اشاعرہ وہ حضرات ہیں جو شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی اتباع کرتے ہیں، ابوالحسن اشعری شافعی تھے، اور ماتریدیہ وہ حضرات ہیں جو شیخ ابومنصور ماتریدی کی اتباع کرتے ہیں، متوفی ۳۳۳ھ اور یہ حنفی تھے۔

ثُمَّ الْمَامُوْرُ بِهٖ فِي حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ وَحَسَنٌ لِغَيْرِهٖ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهٖ مِثْلُ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وشُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ اَدَاءُهٗ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وهٰذَا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَاَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ الْاٰمِرِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَجَبَتِ الصَّلَاةُ فِي اَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِي اٰخِرِ الْوَقْتِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هٰذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهٖ۔

ترجمہ

پھر حُسن کے سلسلہ میں مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ۱ حَسَن بنفسہٖ ۲ حَسَن لغیرہٖ، پس حَسَن بنفسہٖ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور منعم کا شکر ادا کرنا اور سچ بولنا اور انصاف کرنا اور نماز پڑھنا اور اسی طرح کی دیگر خالص عبادتیں، پس اس نوع یعنی مامور بہ حَسَن بنفسہٖ کا حکم یہ ہے کہ جب بندہ پر اس کی یعنی حُسن لنفسہٖ کی ادائیگی اور بجا آوری واجب ہوگی تو وہ حَسَن لنفسہٖ ساقط نہ ہوگا مگر ادا کرنے سے، اور یہ حکم اس مامور بہٖ میں ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتا جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اور بہر حال وہ مامور بہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوگا یا حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے **وعلیٰ هٰذا الخ** اور اسی بناء پر (کہ جو چیز سقوط کا احتمال رکھتی ہے وہ اداء کرنے سے ساقط ہوگی یا آمر کے اسقاط سے) ہم نے کہا کہ جب نماز اول وقت میں واجب ہو جائے تو واجب، ادا کرنے سے ذمہ سے ساقط ہوگا یا آخر وقت میں جنون، حیض اور نفاس کے پیش آنے سے اس اعتبار سے کہ شریعت نے ان عوارض کے وقت مکلف سے نماز کو ساقط کر دیا ہے اور واجب، وقت کے تنگ ہونے اور پانی اور لباس وغیرہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

تشریح: مامور بہ کی باعتبار حُسن کے دو قسمیں ہیں ۱ حَسَن لعینہٖ ۲ حَسَن لغیرہٖ۔

حَسَن لعینہٖ: وہ مامور بہ ہے کہ جس کی ذات ہی میں حُسن اور اچھائی ہو نہ کہ غیر کی وجہ سے اس میں اچھائی آئی ہو

جیسے اللہ پر ایمان لانا، اور ایمان لانا مامور بہ ہے، قرآن میں ہے یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا اَیْ اُثْبُتُوْا عَلَی الْاِیْمَانِ اور یہ حَسَن بنفسہٖ اس لئے ہے کہ ایمان میں دائمی نجات اور کامیابی ہے، دوسری آیت ہے اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (پ ۲۷) اسی طرح حدیث میں ہے یَا اَیُّھَا النَّاسُ قُوْلُوْا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ تُفْلِحُوْا اسی طرح اپنے منعم ومحسن (اللہ

تعالیٰ) کا شکر یہ ادا کرنا مامور بہ ہے، قرآن میں ہے وَاشْكُرُوا لی ولا تکفرون، لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ الخ
اسی طرح صدق وعدل اور نماز و دیگر عبادات خالصہ وغیرہ مامور بہ حَسَن لعینہٖ ہیں یعنی وہ خالص عبادتیں جن کی ذات ہی میں حُسن ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ وغیرہ مامور بہ حَسَن لعینہٖ ہیں، قرآن میں ہے وکونوا مع الصّٰدقین، وقُولُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا، اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی، وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الاِثْمِ وَالْعُدْوَان معلوم ہوا کہ صدق اور عدل وغیرہ محمود اشیاء ہیں اور مامور بہ ہیں اور نماز بھی حَسَن لعینہٖ ہے، کہ اس میں اَزْ اوّل تا آخر تعظیم رب اور اس کی حمد وثنا ہے، لہٰذا اَقِيْمُوْا الصَّلٰوة کی وجہ سے یہ بھی مامور بہ ہے اسی طرح دیگر عبادات زکوٰۃ اور روزہ وغیرہ چنانچہ قرآن میں ہے آتوا الزکوٰة، اور روزہ کے بارے میں ہے فمَنْ شَهِدَ منكم الشهرَ فلْيَصُمْهُ.

حَسَن لغیرہٖ: وہ مامور بہ ہے جس کے اندر حُسن اور اچھائی غیر کے واسطے سے آئی ہو حُسن وخوبی اپنی ذاتی نہ ہو جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ وغیرہ اس کا بیان آگے مستقل طور پر آرہا ہے۔

فحكم هذا النوع الخ یہاں سے مصنفؒ حَسَن لعینہٖ کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں چنانچہ آپ حضرات حَسَن لعینہٖ کی دو قسمیں ملاحظہ فرمائیے، ساتھ ساتھ حکم بھی معلوم ہو جائے گا، حَسَن لعینہٖ کی دو قسمیں ہیں ۱ وہ چیزیں جو مکلّف سے کسی حال میں بھی ساقط ہونے کا احتمال نہ رکھیں جیسے ایمان باللہ کہ ایمان باللہ بندہ سے کبھی بھی ساقط نہ ہوگا یعنی مرنے تک اس پر دوام اور ثبات ضروری ہے اور ایمان کی ادائیگی اور اس کی بجا آوری کی صورت یہی ہے کہ بندہ اس پر تا زندگی ثابت قدم رہے کما قال فی القرآن یا ایها الذین آمنوا آمِنوا، ای اَثْبِتُوا عَلَى الایمان اور ایمان باللہ سے مراد یہاں تصدیق قلبی ہے نہ کہ اقرار باللسان کیونکہ وہ عند الاکراہ ساقط ہو جاتا ہے، بشرطیکہ دل مطمئن بالایمان ہو، قال اللّٰہ تعالیٰ مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بعد ايمانه اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وقَلْبُهٗ مطمئنٌّ بالایمان الخ لیکن ایک بات یاد رہے جو اصول الشاشی ص ۱۰۵ پر آرہی ہے کہ زبان پر بوقت اکراہ کلمۂ کفر کے جاری کرنے کی رخصت اور اجازت بقاءِ حرمت کے ساتھ ساتھ ہے یعنی عند اللہ اس ارتکابِ حرام پر مؤاخذہ نہ ہوگا مگر اس فعل (اقرار باللسان) کا حُسن اب بھی باقی ہے لہٰذا اگر کوئی صبر کرے اور عند الاکراہ زبان سے کلمۂ کفر نہ کہے اور مُکرِہ کے ہاتھ سے مر جائے تو عند اللہ ماجور ہوگا، الغرض ایمان باللہ حَسَن لعینہٖ کی قسم اول ہے کہ ایمان بندہ سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا، لہٰذا اس کا حکم یہ ہے کہ جب بندہ پر اس کا ادا کرنا واجب ہو گیا تو وہ ادا کرنے سے ہی ذمہ سے ساقط ہوگا بغیر اداء کئے ساقط نہ ہوگا ۲ وہ چیزیں جو مکلّف سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہوں تو یہ چیزیں یا تو ادائیگی سے ساقط ہوں گی یا آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوں گی، اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب نماز اولِ وقت میں واجب ہوگئی جس کو آخر وقت تک ادا کیا جا سکتا ہے تو اگر بندہ نے اس نماز کو ادا کر لیا تو وہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، اور اگر بندہ اس نماز کو نہ پڑھ سکا تھا کہ آخر وقت میں جنون طاری ہو گیا یا عورت کو حیض ونفاس آنے لگا تو اب نماز آمر یعنی اللہ تعالیٰ کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگئی، کیونکہ نماز سے روکنے والے عوارض موجود ہیں (جنون ایک رات اور ایک دن سے زائد ہونا چاہئے) اور یہاں فعلِ مامور بہ یعنی نماز وغیرہ کے ساقط ہونے

کے ساتھ ساتھ اس کا حُسن بھی ساقط ہو گیا لہٰذا اگر کوئی عورت بحالت حیض ونفاس نماز پڑھے تو اس پر کوئی اجر نہیں ملے گا بلکہ شرع کی خلاف ورزی کرنے کی بناء پر قابلِ ملامت سمجھی جائے گی لیکن اگر نماز میں اختیاری یا غیر اختیاری طریقے سے اتنی تاخیر ہوگئی کہ وقتِ نماز تنگ ہو گیا کہ اتنے تھوڑے وقت میں نماز ادا نہ ہو سکے گی تو نماز معاف نہیں ہوگی بلکہ قضاء پڑھنی پڑے گی، اسی طرح وضو کے لئے پانی نہیں تھا تو نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ تیمّم کر کے نماز پڑھے اسی طرح اگر لباس نہ ہو تو نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ ننگا نماز پڑھے، یا اس کے علاوہ مثلاً کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا تو نماز معاف نہ ہوگی بلکہ حکم یہ ہے کہ تحرّی کر کے نماز پڑھے لہٰذا مطلق عوارض کی وجہ سے واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ ان عوارض کی وجہ سے واجب ذمہ سے ساقط ہوگا جو شارع کے نزدیک معتبر ہیں جن کی تفصیل آپ حضرات کے سامنے ابھی ابھی آ چکی ہے یعنی جنون، حیض ونفاس وغیرہ، اوران عوارض کی قدرے تفصیل تسہیل الاصول کے آخر میں گذر چکی ہے۔

اختیاری مطالعه

النحو واللغة: مُنعِم باب افعال سے صیغہ اسم فاعل، نعمت پہنچانے والا **سقوط** (ن) مصدر گرنا ختم ہونا، **اعتراض** باب افتعال کا مصدر پیش آنا، **ضِیق** (ض) مصدر بفتح الضاد وبکسر ہا، تنگ ہونا، **فحکم هذا النوع** مبتداء، مابعدہ خبر۔

فائدہ: زکوٰۃ، روزہ اور حج حسن لعینہٖ کے ساتھ ملحق ہیں، اگر چہ یہ تینوں حسن لغیرہٖ کے مشابہ ہیں، کیونکہ زکوٰۃ میں بظاہر اضاعت مال ہے مگر فقیر کی حاجت روائی کی وجہ سے اس میں اچھائی آگئی اور روزہ میں بظاہر نفس کو بھوکا مارنا ہے مگر نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے اس میں حسن اور اچھائی آگئی اور حج میں بظاہر تعب، اضاعت مال اور سیر وسیاحت ہے مگر اس کے اندر شرف بیت اللہ کی وجہ سے حسن وخوبی آگئی مگر چونکہ حسن لعینہٖ اصل ہے، اس لئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے مذکورہ اشیاء کو اسی کے ساتھ لاحق کر دیا اور دوسری بات یہ ہے کہ ان مذکورہ تینوں چیزوں کے واسطے چونکہ بندہ کے اپنے اختیار میں نہیں ہیں اس لئے وہ واسطے کالعدم ہیں، مثلاً زکوٰۃ کہ اس میں حسن وخوبی فقیر کی حاجت روائی کے اعتبار سے ہے مگر فقیر کی حاجت روائی اللہ کی پیدا کردہ ہے بندہ کے اختیار میں نہیں ہے، اسی طرح روزہ کا مقصد دفع شہوت نفس ہے، چونکہ بھوک سے سرکش نفس قابو میں آجاتا ہے مگر شہوتِ نفس جو روزہ کی حُسن وخوبی کا واسطہ ہے اللہ کا پیدا کردہ ہے اسی طرح حج میں شرف وعظمت بیت اللہ کے شرف وعظمت کی بناء پر ہے مگر یہ واسطہ یعنی شرف وعظمت اللہ کا پیدا کیا ہوا ہے، انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہٰذا جب مذکورہ تینوں چیزوں، روزہ، زکوٰۃ اور حج کے واسطے انسان کے اختیاری نہیں ہیں تو یہ واسطے کالعدم ہیں اور یہ تینوں چیزیں حَسَن لعینہٖ کے ساتھ ملحق ہیں۔

اجراء: **قوله الصلوة** صلاۃ حسن لنفسہٖ وحسن لغیرہٖ میں سے حسن لنفسہٖ ہے اور حسن لنفسہٖ کی دونوں قسموں (محتمل السقوط اور غیر محتمل السقوط) میں سے محتمل السقوط ہے۔

اَلنَّوْعُ الثَّانِیْ مَا یَکُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَیْرِ وَ ذٰلِكَ مِثْلُ السَّعْیِ اِلَی الْجُمْعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلَاةِ فَاِنَّ السَّعْیَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مُفْضِیًا اِلٰی اَدَاءِ الْجُمْعَةِ وَالْوُضُوْءُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مِفْتَاحًا لِلصَّلٰوةِ.

ترجمہ

اور نوع ثانی وہ ہے کہ جو غیر کے واسطہ سے حسن ہو اور یہ (یعنی اس کی مثال) جیسا کہ جمعہ کے لئے سعی اور نماز کے لئے وضو، پس سعی ادائیگی جمعہ کی طرف پہنچانے والی ہونے کے واسطے سے حسن ہے اور وضو نماز کے لئے کنجی ہونے کے واسطے سے حسن ہے۔

تشریح: مامور بہ مؤقت کی دوسری قسم حسن لغیرہ ہے اور حسن لغیرہ کی تعریف احقر نے ماقبل میں ذکر کر دی ہے یعنی وہ مامور بہ جس کی ذات میں حُسن وخوبی کسی غیر کے واسطے سے آئی ہو، خود اس کی ذات میں کوئی خوبی نہ ہو، حُسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں:

۱ وہ غیر جس کے واسطے سے مامور بہ میں حُسن وخوبی آئی ہے مامور بہ کے ادا کرنے سے خود بخود ادا نہ ہوتا ہو بلکہ اس کو مستقلاً ادا کرنا پڑتا ہو جیسے وضو نماز کے لئے، کہ وضو کرنے سے جو کہ مامور بہ ہے نماز خود بخود ادا نہ ہوگی بلکہ مستقلاً ادا کرنی پڑے گی، اسی طرح سعی الی الجمعہ کہ سعی کرنے سے جو کہ مامور بہ ہے جمعہ خود بخود ادا نہیں ہوتا بلکہ سعی الگ کرنی پڑتی ہے اور جمعہ الگ پڑھنا پڑتا ہے بالفاظِ دیگر مامور بہ کے اداء کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کو علیحدہ ادا کرنا پڑے اور مقصود بہ کو علیحدہ۔

۲ مامور بہ کو ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا ہو جاتا ہو، جیسے حدود وکفارات اور جہاد، اس دوسری قسم کو مصنفؒ **والقريب من هذا النوع الحدودُ** کہہ کر آگے بیان کریں گے۔

نوٹ: ظاہر ہے کہ وضو اور سعی حسن لغیرہ ہیں کیونکہ وضو میں اپنی ذاتی کوئی خوبی نہیں، بلکہ وضو میں پانی بھی ضائع ہوتا ہے اور اعضاء کو سردی کی مشقت میں بھی ڈالنا ہے مگر چونکہ وضو نماز کی کنجی ہے یعنی نماز تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اور بغیر طہارت کے نماز درست نہیں ہوتی، اس بناء پر وضو میں حُسن آگیا، چنانچہ وضو مامور بہ ہے قرآن میں ہے **يا ايها الذين آمَنُوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغسِلُوا وُجُوهَكم وَاَيدِيَكم الى المرافق الخ** اسی طرح سعی کرنے میں اپنی ذاتی کوئی خوبی نہیں ہے بلکہ نفس کو اذیت اور تکلیف پہنچتی ہے بسا اوقات سعی کرنے اور مسجد جامع تک پہنچنے میں پسینہ پسینہ ہونا پڑتا ہے مگر چونکہ سعی ادائیگی جمعہ کا ذریعہ ہے اس لئے اس میں حُسن آ گیا اور سعی قرآن کی آیت **يَا اَيُّها الذينَ آمَنُوا اِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فاسعَوا الى ذِكرِ اللّٰهِ وذَرُوا البَيع** (پ ۲۸) کی وجہ سے مامور بہ ہے۔

اختیاری مطالعہ

قوله السعی سعی سے مراد دوڑنا نہیں ہے بلکہ چلنا اور جمعہ کی تیاری کرنا مراد ہے، محض اہتمام کے پیش نظر لفظ سعی استعمال کیا گیا ہے۔ **فائدہ**: يا اَيُّها الذين آمنوا اذا نودیَ للصَّلٰوة میں ندا سے مراد خطبہ کی اذان ہے، مگر حرمت بیع میں اذان اول کا بھی وہی حکم ہے جو اذان ثانی کا ہے کیونکہ اشتراک علت سے حکم میں اشتراک ہو جاتا ہے البتہ اذان ثانی میں یہ حکم قطعی ہوگا اور اذان اول میں ظنی۔ **فائدہ**: شیخ سعدی کے مندرجہ ذیل اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شئ میں حسن وخوبی دوسری چیز کی وجہ سے آجاتی ہے، گلے خوشبوئے در حمام روزے، رسید از دست محبوبے بدستم، بدو گفتم کہ مشکی یا

عبیری، کہ از بوئے دلآویز تو مستم، بگفتا من گلے ناچیز بودم، ولیکن مدتے با گل نشستم، جمالِ ہم نشین در من اثر کرد، ولیکن من ہما خاکم کہ ہستم، دیکھئے مٹی کے اندر پھول کی وجہ سے خوشبو آنے لگی۔

النحو واللغة: مُفضیًا (افعال) پہنچانے والا مفتاح اسم آلہ کونہ مفضیًا ہ ضمیر کون مصدر کا اسم ہے اور مفضیًا خبر۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ يَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتّٰى اَنَّ السَّعْيَ لَا يَجِبُ عَلٰى مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَلَوْ سَعٰى اِلَى الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مُكْرَهًا اِلٰى مَوْضَعٍ اٰخَرَ قَبْلَ اِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُوْنُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذٰلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ ثَانِيًا، وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّيًا عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيْدُ الْوُضُوْءِ.

ترجمہ

اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ (مامور بہ حسن لغیرہ) اس واسطہ کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا حتی کہ سعی الی الجمعہ اس شخص پر واجب نہیں ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور اس شخص پر وضوء واجب نہ ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے۔ ولو سعی الخ اور اگر کسی شخص نے جمعہ کے لئے سعی کی پھر اقامتِ جمعہ یعنی نماز جمعہ پڑھنے سے پہلے اس کو زبردستی دوسری جگہ اٹھالیا گیا (یعنی جامع مسجد کے علاوہ اس کو دوسری جگہ پہنچا دیا گیا) تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور اگر وہ شخص (پہلے ہی سے) جامع مسجد میں معتکف ہو تو سعی اس سے ساقط ہو جائے گی اور اسی طرح (سعی کی طرح) اگر اس نے وضو کیا پھر وہ نماز ادا کرنے سے پہلے محدث ہو گیا (یعنی وضو ٹوٹنے کی وجہ سے بے وضو ہو گیا) تو اس پر دوبارہ وضوء واجب ہوگا اور اگر وہ شخص نماز واجب ہونے کے وقت باوضو ہے تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔

تشریح: ابھی ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ حُسن لغیرہ میں غیر کے واسطہ سے حُسن وخوبی آتی ہے تو حُسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ اس غیر (واسطہ) کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا لہٰذا جس شخص پر جمعہ واجب نہیں ہے مثلاً مریض و مسافر پر، تو اس پر سعی بھی واجب نہیں ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہے مثلاً حیض ونفاس والی عورت، تو اس پر وضو بھی واجب نہیں ہوگا اور اگر کسی ایسے شخص نے جس پر جمعہ واجب تھا سعی الی الجمعہ تو کی مگر ادائیگی جمعہ سے پہلے بحالت اکراہ اس کو کہیں اور پہنچا دیا گیا تو چونکہ ابھی تک مقصود حاصل نہیں ہوا یعنی ادائیگی جمعہ، لہٰذا اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہے تو چونکہ اس کو سعی کی ضرورت ہی نہیں ہے لہٰذا اس سے سعی کا حکم ساقط ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ یہاں سعی کا مقصود خود بخود حاصل ہے یعنی نماز جمعہ کے وقت جامع مسجد میں حاضر رہنا، علیٰ ہٰذا القیاس اگر وضو کرنے کے بعد ادائیگی نماز سے پہلے حدث لاحق ہو گیا تو چونکہ ابھی مقصود حاصل نہیں ہوا یعنی ادائیگی

صلوٰۃ، اور وضوٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص نماز واجب ہونے کے وقت باوضو ہے تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ مقصود حاصل ہے یعنی نماز کے وقت باوضو ہونا، خلاصہ یہ ہے کہ حسن لغیرہ میں جس واسطہ کی وجہ سے حُسن وخوبی آتی ہے اگر مکلف سے وہ واسطہ ساقط ہوجائے تو ذوالواسطہ بھی ساقط ہوجائے گا جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہوگیا۔

وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الحُدُودُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَاِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الكَفَرَةِ وَاِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقٰى ذٰلِكَ مَامُوْرًا بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْ لَا الجِنَايَةُ لَا يجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ لَا الْكُفْرُ المُفضِى اِلَى الْحِرَابِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ .

ترجمہ

اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کے قریب حدود اور قصاص اور جہاد ہیں کیونکہ حدّ جنایت (گناہ) سے روکنے کے واسطہ سے حسن ہے اور جہاد کافروں کے شر کو دفع کرنے اور کلمۃ الحق یعنی اللہ کے دین کا بول بالا کرنے کے واسطے سے حسن ہے اور اگر ہم واسطہ یعنی جنایت اور کفار کے شر نہ رہنے کو فرض کرلیں تو حد اور قصاص اور جہاد میں سے کوئی بھی مامور بہ نہیں رہے گا اسلئے کہ اگر جرم نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر کفر، لڑائی اور محاربہ کی طرف پہنچانے والا نہ ہوتا تو اس کفر (کی بناء) پر امام المسلمین کے اوپر جہاد واجب نہ ہوتا۔

تشریح: اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کے قریب قریب حدود وقصاص اور جہاد ہیں، یہاں سے مصنفؒ حسن لغیرہ کی دوسری قسم کا بیان شروع کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جس غیر کے واسطے سے مامور بہ میں حُسن وخوبی آئی ہے، مامور بہ کے ادا کرنے سے خود بخود ادا ہوجائے، اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل نہ کرنا پڑے جیسے حدود، قصاص اور جہاد۔

ظاہر ہے کہ حدود وقصاص میں فی نفسہ کوئی حُسن وخوبی نہیں ہے کیونکہ حدود وقصاص میں نفس کو سزادینا اور ہلاکت میں ڈالنا ہے مگر حدود میں جنایت اور معاصی سے روکنے کے واسطے سے حُسن آگیا تاکہ لوگ ان عبرتناک سزاؤں سے عبرت پکڑیں اور آئندہ معاصی اور کبائر کے ارتکاب سے احتراز کریں، اسی طرح قصاص میں ارتکاب قتل سے باز رہنے کے واسطے سے حُسن آگیا قرآن شریف میں ہے **وفی الحیوٰۃ قصاصٌ** اور حدود وقصاص سے جو مقصود ہے وہ خود بخود مامور بہ بھی یعنی حدود وقصاص کے ساتھ ساتھ ادا ہورہا ہے اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل کرنا نہیں پڑتا، یعنی حدود قائم کرنے سے لوگ خود بخود جرائم اور معاصی سے رک جاتے ہیں اور قصاص کی وجہ سے دوسرے لوگ خود بخود ارتکاب قتل سے باز رہتے ہیں، اسی طرح جہاد میں فی نفسہ کوئی حُسن وخوبی نہیں ہے بلکہ اس میں بندوں کو سزادینا، مال

چھیننا قتل و غارت کرنا ہے مگر کفار کے شر کو دفع کرنے اور اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطہ سے اس میں حسن و خوبی آ گئی، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

تو محافظ ہے اگر مذہب کے عزوجاہ کا، عزم کر لے اب جہادِ فی سبیل اللہ کا

اُٹھ کے بیڑا غرق کر دے تو ہر اک گمراہ کا، سر کچل دے بڑھ کے ہر اسلام کے بدخواہ کا

اور جہاد سے جو مقصود ہے وہ خود بخود مامور بہ یعنی جہاد کے ساتھ ساتھ ادا ہو رہا ہے، اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل نہیں کرنا پڑتا، یعنی جہاد کرنے سے خود بخود کفار کا شر ختم ہو جاتا ہے، اس شر کو مستقل طور پر دفع کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور خود بخود جہاد سے اعلاء کلمۃ اللہ ہو جاتا ہے، بالفاظ دیگر مامور بہ کے ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا ہو رہا ہے، مقصود کو علیحدہ سے ادا نہیں کرنا پڑتا، یہ قسم حسن لغیرہ کی قسم ثانی ہے، جس کی طرف ہم نے ماقبل میں اشارہ کیا تھا۔

وَلو فرضنا الخ لہٰذا اگر واسطے کو معدوم فرض کر لیں یعنی اگر واسطے نہ رہیں تو ذوالواسطہ یعنی مذکورہ چیزیں حدود وقصاص اور جہاد مامور بہ بھی نہیں رہیں گی، مثلاً اگر معاصی و جنایات نہ ہوں تو حدود و قصاص بھی واجب نہ ہوں اور اگر کفاروں کا شر جو مفضی الی النزاع والحاربہ ہے نہ رہے تو جہاد بھی واجب نہ ہوگا۔

نوٹ: کفاروں کے شر کا نتیجہ مسلمانوں کو قولاً و عملاً تکلیف پہنچانا ہے، **قال اللّٰہ تعالیٰ اِنْ یَّثْقَفُوْکُمْ یَکُوْنُوْا لکم اَعداء وَیَبْسُطُوا الیکم ایدیھم والسنتھم بالسوء** ''اگر کفار تم پر غالب آ جائیں تو وہ تمہارے دشمن بن جائیں اور تمہاری طرف اپنے ہاتھوں اور اپنی زبانوں کو برائی سے پھیلائیں''۔

فائدہ: مصنفؒ کی عبارت **والقریب من ھذا النوع** پر ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس قسم کو حَسَن لغیرہ کے قریب فرمایا اور کسی شئ کا قریب اس کا غیر ہوتا ہے معلوم ہوا یہ قسم حسن لغیرہ کا غیر ہے یعنی حسن لعینہ ہے حالانکہ یہ مراد لینا بالکل غلط ہے کیونکہ جہاد اور حدود اور قصاص حسن لعینہ نہیں ہیں تو مصنفؒ کی عبارت **والقریب الخ** کی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ حسن لغیرہ کی قسم اول میں چونکہ مامور بہ کو ادا کرنے سے غیر ادا نہیں ہوتا بلکہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ ادا کرنا پڑتا ہے، اور اس قسم میں جہاد اور حدود و قصاص کو ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے تو گویا اس آخری قسم کے اندر معنی کی کچھ کمی پائی گئی کہ واسطہ اور ذوواسطہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ ادا نہیں کرنا پڑتا تو اس معنی کی کمی کی وجہ سے اس کو حسن لغیرہ کے قریب قریب کہہ دیا، اور اگر مصنفؒ **وکذلک الحدود والقصاص والجھاد** کہہ دیتے تو بہت ہی اچھا رہتا اس صورت میں کوئی خلجان ہی نہ ہوتا۔

النحو واللغۃ: زجر (ن) روکنا، منع کرنا **جِنایۃ** (ض) مصدر، گناہ کرنا، **الکفرۃ**، کافرٌ کی جمع **الحراب** مصدر از مفاعلت، لڑائی کرنا، **الحرب** لڑائی۔

فصل: اَلْوَاجِبُ بِحُکْمِ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَقَضَاءٌ فَالْاَدَاءُ عِبَارَۃٌ عَنْ تَسْلِیْمِ عَیْنِ الْوَاجِبِ اِلٰی مُسْتَحِقِّہٖ وَالْقَضَاءُ عِبَارَۃٌ عَنْ تَسْلِیْمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ اِلٰی مُسْتَحِقِّہٖ ثُمَّ الْاَدَاءُ نَوْعَانِ کَامِلٌ

وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ اَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّيًا وَتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ سَلِيمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ اِلَى الْمُشْتَرِى وَتَسْلِيمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوبَةَ كَمَا غَصَبَهَا .

ترجمہ

اورامر کے ذریعہ ثابت ہونے والے واجب کی دوقسمیں ہیں ۱ اداء ۲ قضاء، پس اداء عینِ واجب کواس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے اور قضاء مثلِ واجب کواس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے، پھر اداء کی دو قسمیں ہیں ۱ کامل ۲ قاصر، پس کامل جیسے نماز کواس کے وقت میں جماعت کے ساتھ ادا کرنا یا باوضو طواف کرنا اور مبیع کو مشتری کی جانب عیب سے خالی سپرد کرنا جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے (یعنی سلیماً عن العیب کا) اور غاصب کا سامانِ مغصوبہ کو ایسا ہی سپرد کرنا (واپس کرنا) جیسا اس کو غصب کیا تھا۔

تشریح: امر سے ثابت ہونے والی شیٔ کی دوقسمیں ہیں امر کے لئے خواہ صریح صیغہ استعمال کیا جائے جیسے آتوا الزکوۃ یا امر کے معنی مطلوب ہوں جیسے وللہِ علَى الناسِ حِجُّ البيتِ یعنی لوگوں پر اللہ کے واسطے خانہ کعبہ کا حج ہے، الغرض الواجب بحکم الامر کی دوقسمیں ہیں: ۱ اداء ۲ قضاء۔

اداء کی تعریف: عین واجب کواس کے مستحق کے پاس سپرد کرنا، جیسے نماز کواس کے وقت میں ادا کرنا۔

قضاء کی تعریف: مثل واجب کواس کے مستحق کے پاس سپرد کرنا، جیسے نماز کواس کے وقت کے نکل جانے کے بعد ادا کرنا۔ **نوٹ:** اصطلاح شرع میں لفظ ادا بمعنی قضا اور قضا بمعنی ادا استعمال ہوجاتا ہے، جیسے فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوْا الخ میں قضا بمعنی ادا ہے پھر ادا کی دوقسمیں ہیں ۱ اداء کامل ۲ اداء قاصر۔

اداء کامل کی تعریف: مامور بہ کو ان صفات کے ساتھ ادا کرنا جن صفات کے ساتھ وہ ذمہ میں واجب ہوا ہے جیسے فرض نماز کو جماعت کے ساتھ اس کے وقت میں ادا کرنا، اور باوضو طواف کرنا، یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ سے متعلق تھیں، بقیہ مثالیں حقوق العباد سے متعلق ہیں، جیسے بائع کا مشتری کو ایسی مبیع سپرد کرنا جو عیب سے خالی ہو جیسا کہ عقد کا مقتضی بھی یہی ہے، اسی طرح غاصب کا غصب کردہ شیٔ کو اس کے مالک کے پاس اس صفت کے ساتھ ادا کرنا جس صفت کے ساتھ وہ شیٔ عند الغصب متصف تھی یعنی شیٔ مغصوبہ جیسی تھی ویسی ہی واپس کرنا۔

اختیاری مطالعه

فائدہ: بحکم الامر میں اضافت بیانیہ ہے۔

قولہ مثل الواجب مماثلت کہتے ہیں دو چیزوں کا نوع میں شریک ہونا، مجانست، مشاکلت، مشابہت کی تعریف یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے جو حضرات تعریف دیکھنا چاہیں وہ ''مشکل ترکیبوں کا حل'' میں دیکھیں۔

فائدہ: جمہور احناف اور بعض اصحاب شافعی اور اہل حدیث کہتے ہیں کہ جس نص سے اداء کا وجوب ہوا ہے اسی سے قضاء کا بھی ہوا ہے مثلاً مامور بہ کو اگر وقت میں ادا کرلیا تو ادا ہے ورنہ قضاء، شوافع کے یہاں قضاء کے لئے نص جدید کا ہونا ضروری ہے جیسے نماز کی قضاء کیلئے حدیث ہے مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا اور روزہ کی اداء کے لئے یا

ایها الذین امنوا کُتِبَ علیکم الصِّیامُ نص ہے، اور قضا کے لئے دوسری نص ہے یعنی فَعِدَّةٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ نص اثبات مثل کے لئے ہے نہ کہ وجوب قضاء کے لئے۔

فائدہ: قولہ عین الواجب اس سے واجب اور فرض دونوں مراد ہیں۔

فائدہ: قولہ تسلیم عین الواجب سپرد کرنا ہر چیز کا اس کے مناسب حال ہوگا یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شئ جس کو ادا کیا جارہا ہو وہ حسی ہو اور نظر آتی ہو بلکہ سپردگی سے مراد اس کی ادائیگی ہے۔

فائدہ: اگر کوئی اعتراض کرے کہ فرضیت نماز کی آیت قرآن میں مطلق ہے یعنی اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ اس میں جماعت کی قید نہیں ہے، اسی طرح طواف کی آیت وَلْیَطَّوَّفُوا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ مطلق ہے وضوء کی قید نہیں ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ مامور بہ یعنی صلوٰۃ مجمل ہے حدیث سے اس کے اجمال کی وضاحت ہوگئی چنانچہ حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیت اللہ شریف کے پاس حضرت جبرئیل نے دو دفعہ میری امامت کی، ظاہر ہے کہ امامت جماعت کی نماز ہی میں ہوگی، اسی طرح طواف کے بارے میں حدیث میں فرمایا وَالطَّوافُ حَوْلَ الْبَیْتِ صلاۃٌ اور صلوٰۃ بغیر وضو کے نہیں ہوگی، پس معلوم ہوا کہ نماز کا ثبوت جماعت کے ساتھ ہے، اور طواف کا ثبوت وضو اور طہارت کے ساتھ ہے۔

وَحُکْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ یُحْکَمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بِهٖ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اَلْغَاصِبُ اِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ اَوْرَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ اِلَیْهِ یَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ وَیَکُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَیَلْغُوْمَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاَطْعَمَهٗ مَالِکَهٗ وَهُوَ لَا یَدْرِیْ اَنَّهٗ طَعَامُهٗ اَوْ غَصَبَ ثَوْبَهٗ فَاَلْبَسَهٗ مَالِکَهٗ وَهُوَ لَا یَدْرِیْ اَنَّهٗ ثَوْبُهٗ یَکُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَالْمُشْتَرِیْ فِی الْبَیْعِ الْفَاسِدِ لَوْ اَعَارَ الْمَبِیْعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ اٰجَرَهٗ مِنْهُ اَوْ بَاعَهٗ مِنْهُ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ یَکُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَیَلْغُوْا مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهٖ.

ترجمہ

اور اس نوع یعنی اداء کامل کا حکم یہ ہے کہ واجب کو کامل طور پر ادا کرنے کے ذریعہ ذمہ داری سے نکلنے کا حکم لگایا جائے گا **وعلی هذا الخ** اسی حکم (جو حکم ابھی ذکر کیا گیا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب غاصب مغصوب چیز کو اس کے مالک کو فروخت کردے یا مغصوب شئ کو مالک کے پاس رہن رکھ دے یا اس مغصوب کو مالک کو ہبہ کردے اور اس کو سپرد کردے تو وہ غاصب (مغصوب سامان کی واپسی کی) ذمہ داری سے نکل جائے گا اور مذکورہ امور میں سے ہر امر مثلاً بیع، رہن، ہبہ اس کے حق کا ادا کرنا ہوگا اور وہ قید لغو ہوجائے گی جس کی اس نے قولاً صراحت کی ہے یعنی بیع اور ہبہ کی قید۔ **ولو غصب الخ** اور اگر غاصب نے کھانا غصب کیا پھر اس کھانے کو اس کے مالک کو کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ وہ اسی کا کھانا ہے یا کپڑا غصب کیا پھر اس کپڑے کو اس کے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ وہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ اس کے حق کا ادا کرنا ہوگا۔ **والمشتری الخ** اور مشتری نے بیع فاسد میں اگر مبیع کو بائع کے پاس عاریت پر رکھ دیا یا مبیع کو اس کے پاس رہن رکھ دیا یا مبیع، بائع کو کرایہ پر دیدی یا مبیع (جو بیع فاسد سے خریدی تھی) کو بائع کے ہاتھ فروخت کردیا یا بائع

کے لئے اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو سپرد کر دیا تو یہ (بیع، اجارہ، رہن، ہبہ میں سے ہر ایک) بائع کے حق کی ادائیگی ہوگی اور وہ قول لغو ہو جائے گا جس کی اس نے صراحت کی یعنی بیع اور ہبہ اور اس جیسی چیز یعنی اجارہ اور رہن۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اداءِ کامل کی تعریف سے فارغ ہو کر اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ ملاحظہ ہو۔

اداء کامل کا حکم: اداء کامل کے ذریعہ آدمی اپنی ذمہ داری سے نکل جاتا ہے یعنی اگر مکلّف نے مامور بہ کو کامل طریقہ سے ادا کر دیا تو وہ اپنی ذمہ داری سے سبک دوش ہو جائے گا، چنانچہ مصنفؒ نے اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے چند مثالیں بیان فرمائی ہیں، ملاحظہ ہو، اگر غاصب غصب کردہ شئ کو اس کے مالک کے ہاتھ فروخت کر دے یا مالک کے پاس رہن (گروی) رکھ دے یا اس شئ کو مالک کو ہبہ کر دے اور اس کے سپرد کر دے تاکہ سپردگی سے قبضہ متحقق ہو جائے کیونکہ ہبہ میں قبضہ ضروری ہے تو ان تمام صورتوں میں غاصب اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا کیونکہ جو سامان اس نے غصب کیا تھا وہ اصل مالک کے پاس پہنچ گیا ہے اور غاصب کا بیع، ہبہ، رہن کی قید لگانا لغو اور بے فائدہ ہوگا یعنی بیع کی قید لگانے سے مالک کے ذمہ ثمن اور رہن کی قید سے اس سامان کی واپسی ضروری نہ ہوگی۔

علی ہٰذا القیاس غاصب نے کسی آدمی کا کھانا غصب کر لیا مثلاً روٹیاں غصب کرلیں پھر وہ کھانا اس کے مالک کو کھلا دیا، درانحالیکہ مالک طعام کو یہ بھی خبر نہ ہوئی کہ وہ کھانا اپنا ہی کھا رہا ہے، اسی طرح کسی کا کپڑا مثلاً کرتہ وغیرہ غصب کر کے خود مالک ہی کو پہنا دیا اور وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ کپڑا میرا ہی ہے تو ان دونوں صورتوں میں غاصب اپنی ذمہ داری سے بری سمجھا جائے گا اور غاصب کا کپڑے کے مالک کو اس حیلہ سے کپڑا پہنانا اور کھانا کھلانا اس کے حق کو ادا کرنا سمجھا جائے گا، مگر شرط یہ ہے کہ شئ مغصوب میں غاصب نے کوئی تصرف نہ کیا ہو مثلاً آٹا غصب کیا اور روٹی پکا کر مالک کو کھلا دی یا کپڑا غصب کیا اور اس کا کرتہ سلوا کر اس کو پہنا دیا وغیرہ وغیرہ تو چونکہ اس شکل میں غاصب کی طرف سے تصرف بیجا پایا گیا لہٰذا یہ ادائیگی نہیں مانی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ وہ بجائے کرتہ کے چوغا سلوا کر پہننے کا ارادہ رکھتا ہو اور بجائے اس آٹے کی روٹی بنا کر استعمال کرنے کے کسی اور طرح استعمال کرنا چاہتا ہو۔

فائدہ: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام شکلوں میں مامور بہ کی ادائیگی نہیں مانی جائے گی کیونکہ ان شکلوں میں دھوکہ پایا گیا کیونکہ عموماً آدمی مالِ غیر کو بے رحمی سے استعمال کر لیتا ہے جیسا کہ مشہور ہے "مالِ مفت دلِ بے رحم" لہٰذا صاحبِ مال کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ میرا اپنا مال ہے تاکہ احتیاط سے خرچ کرے، اصول بزدوی: ص ۳۰۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ دھوکہ اس نے خود کھایا ہے کیونکہ بغیر تحقیق کے اس نے کھانا کھا لیا اور کپڑا پہن لیا جبکہ اس کی ذمہ داری تھی کہ اس کی تحقیق کرتا کہ یہ کھانا میرا ہی ہے یا کسی دوسرے کا اور جو شخص از خود دھوکا کھائے اس کے لئے اس کے غیر پر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ (بدائع) **والمشتری فی البیع الفاسد الخ** بیع فاسد کی تعریف یہ ہے **ما کان مشروعاً باصلہ لا بوصفہ** (شامی ص ۱۵۴، ج ۴) یعنی وہ بیع جو اصل کے اعتبار سے تو مشروع ہو مگر اس میں کچھ

خرابی آ گئی ہو مثلاً ایسی شرط لگادی جس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو (جبکہ مبیع غلام وغیرہ ہو) جیسے مثلاً یہ شرط لگادی کہ میں یہ غلام آپ کے ہاتھ فروخت کر رہا ہوں مگر شرط یہ ہے کہ اس کو آپ آزاد کریں گے یا اس کو مدبر یا مکاتب بنائیں گے گویا ایسی شرط لگادی گئی جس کا عقدِ بیع مقتضی نہ ہو، لہٰذا اس کا حکم یہ ہے کہ اس مبیع پر جب مشتری کا قبضہ ہو جائے تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے مگر اس کا استعمال اس کے لئے درست نہیں ہوگا بلکہ ایسی بیع کا توڑنا ضروری ہے، لہٰذا اگر مشتری نے اس مبیع کو بائع کے پاس عاریت پر رکھ دیا (عاریت میں بعدِ انتفاع شئ کو مالک کے پاس لوٹانا ضروری ہوتا ہے) یا بائع کے پاس رہن رکھ دیا یا بائع کو کرایہ پر دیدیا یا بائع کو وہ سامان فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو وہ سامان سپرد کر دیا تو ان تمام صورتوں میں گویا مشتری نے اپنی ذمہ داری کو ادا کر دیا یعنی اس نے بیع فاسد کو توڑ دیا اور مبیع کو بائع کے پاس پہنچا کر اپنی ذمہ داری کو ادا کر دیا لہٰذا مذکورہ شکلوں میں بیع، ہبہ اور اس جیسی تمام قیودات لغو اور بے کار مانی جائیں گی لہٰذا جب یہ قید لگانا بے کار ہو گیا تو گویا مبیع اس کے مالک یعنی بائع کے پاس پہنچ گئی لہٰذا بیع کی قید لگانے کی وجہ سے مالکِ مبیع پر کوئی ثمن واجب نہ ہوگا اور عاریت کی قید سے مشتری کے پاس اس کا لوٹانا ضروری نہ ہوگا اور ہبہ کی قید سے مالک یعنی موہوب لہ پر واہب کا کوئی احسان نہ ہوگا اور کرایہ کی قید سے اس پر کرایہ دینا ضروری نہ ہوگا وغیرہ وغیرہ

النحو واللغة: یلغو (ن) الشئ باطل ہونا ما صرح بہ موصول مع صلہ کے فاعل من البیع والھبة وغیرہ ما کا بیان، یدری (ض) رھن (ف) گروی رکھنا۔

وَاَمَّا الْاَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهٖ نَحْوُ الصَّلٰوةِ بِدُوْنِ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ اَوِ الطَّوَافِ مُحْدِثًا وَرَدِّ الْمَبِيْعِ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ وَرَدِّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ اَوْ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوِ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَاَدَاءِ الزُّيُوْفِ مَكَانَ الْجِيَادِ اِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنُ ذٰلِكَ.

ترجمہ

اور بہر حال اداءِ قاصر تو وہ عینِ واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے نماز جو تعدیلِ ارکان یعنی اطمینان وسکون کے بغیر ادا کی گئی ہو یا جیسے طواف درانحالیکہ طواف کرنے والا بے وضو ہو اور مبیع کو واپس کرنا درانحالیکہ وہ مبیع قرض یا کسی جرم کے ساتھ مشغول ہو اور مغصوب شئ کو لوٹانا درانحالیکہ وہ قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو (یعنی مغصوب کا قصاصاً خون بہانا مباح ہو) یا وہ (مغصوب) دین یا جرم کے ساتھ اُس سبب کی وجہ سے مشغول ہو جو سبب غاصب کے پاس پایا گیا ہے اور کھرے دراہم کے بجائے کھوٹے دراہم دینا جب کہ دائن کو اس کا علم نہ ہو (یعنی کھوٹے ہونے کا)

تشریح: اداء قاصر کی تعریف: اداء قاصر کی تعریف یہ ہے کہ عینِ واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے

ساتھ ادا کرنا (نہ کہ ذات میں نقصان کے ساتھ) اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمالیجئے ۱؎ نحو الصلوٰۃ الخ جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا اداء قاصر ہے اور تعدیلِ ارکان کی تشریح اور اس کا حکم ہم نے مع حوالہ بیان کر دیا ہے اور کچھ بیان آگے آرہا ہے۔ ۲؎ او الطّوافِ الخ اسی طرح بحالت حدث یعنی بے وضو طواف کرنا اداء قاصر اور ناقص ہے اور واجب طوافُ طوافِ زیارت ہے لہٰذا طوافِ زیارت جب باوضو کرنا واجب ہے تو بے وضو طواف کرنے میں صفت میں نقص پایا گیا لہٰذا یہ طواف اداء قاصر ہوا نہ کہ کامل، یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ میں تھیں ۳؎ وردِّ المبیع الخ حقوق العباد میں اداء قاصر کی مثال یہ ہے کہ مثلاً جس وقت عقدِ بیع ہوا اس وقت مبیع صحیح سالم تھی مگر جس وقت بائع نے اس مبیع مثلاً غلام کو مشتری کے پاس پہنچایا تو اس وقت وہ غلام مدیون تھا مثلاً اس نے کسی انسان کا مال ہلاک کر دیا ہو تو اتنا ہی مال اس کے ذمہ میں دین ہو گیا لہٰذا اب یہ مبیع (غلام) مشغول بالدین ہے یا اس نے کوئی جنایت یعنی کوئی گناہ کر لیا تھا مثلاً کسی کا ہاتھ توڑ دیا یا کسی کو قصداً قتل کر دیا تو چونکہ اب قصاص میں اس مبیع یعنی غلام کو بھی قتل کیا جائے گا یا اس کا بھی ہاتھ توڑا جائے گا "لہٰذا یہ غلام مشغول بالجنایت ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں بائع کا مشتری کے پاس اس مبیع کو پہنچانا اداء قاصر ہے کیونکہ بائع پر واجب تھا کہ مشتری کی جانب مبیع کو صحیح سالم پہنچاتا حالانکہ بائع اس مبیع کو صفتِ نقصان کے ساتھ پہنچا رہا ہے یعنی سلامتی عن العیب کی صفت معدوم ہو گئی لہٰذ مشتری کو دو اختیار ہیں یا تو مبیع کو بائع کے پاس لوٹا دے اور اپنا پورا ثمن واپس لے لے یا پھر بائع کو کل ثمن دے کر عیب دار مبیع کو اپنے پاس رکھ لے کیونکہ صفتِ عمدگی کے بدلے میں ثمن کم نہیں کیا جاتا اور اگر یہ عیب دار مبیع مشتری کے پاس کسی آفت سماوی سے ہلاک ہو جائے تو اب بائع بری مانا جائے گا کیونکہ اس نے مبیع کو ادا کر دیا ہے گو صفتِ نقصان ہی کے ساتھ سہی اور اگر مبیع اس جنایت کی وجہ سے قصاص میں قتل کر دی جائے جو جنایت اس نے بائع کے پاس کی تھی تو اب بائع ہی ذمہ دار ہوگا یعنی بائع پر مشتری کا ثمن لوٹانا واجب ہوگا کیونکہ یہ ایسا ہو گیا گویا بائع نے مشتری کے پاس مبیع بھیجی ہی نہیں اور اس ہلاکتِ مبیع کی نسبت اس کے اول سبب یعنی جنایت کی جانب کی جائے گی جو اس نے بائع کے پاس کی تھی اور یہی تمام تر صورتیں غصب کی شکل میں بھی ہیں یعنی غاصب کا شئ مغصوب کو اس حال میں واپس لوٹانا کہ وہ شئ مغصوب (مثلاً غلام) کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو گیا تھا یعنی جس وقت غاصب نے اس غلام کو غصب کیا تھا تو اس وقت وہ غلام صحیح سالم تھا مگر پھر غاصب کے پاس آکر اس نے کسی کو قصداً قتل کر دیا تو اب یہ غلام مباح الدم ہے یعنی قصاص میں اس کا خون بہانا مباح ہو گیا ہے یا غلام نے کسی کا ہاتھ پیر توڑ دیا تو اب یہ غلام مشغول بالجنایت ہے یا وہ غلام مشغول بالدین ہو گیا مثلاً اس نے کسی انسان کا مال ہلاک کر دیا تو اتنا ہی مال غلام کے ذمہ میں دین ہو گیا تو ان تمام صورتوں میں غلام کی واپسی اداء قاصر ہے اور مالک کو وہی اختیارات ہیں جو مشتری کو ہیں کما مر آنفا یعنی مالک اس غلام کو غاصب کے پاس واپس کر دے اور اس سے اس غلام کی قیمت وصول کر لے

اب دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ اگر مالک کے پاس پہنچ کر وہ غلام کسی آفت سماوی سے مر گیا تو غاصب بری مانا جائیگا کیونکہ اس نے شئ مغصوب کو ادا کر دیا ہے گو صفت نقصان کے ساتھ سہی لیکن اگر غلام قصاص میں مارا گیا یا اس دین کی

وجہ سے فروخت کردیا گیا جو اس کے ذمہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے واجب ہوا تھا تو ان دونوں صورتوں میں مالک غلام اپنے غلام کی قیمت غاصب سے وصول کرلے گا کیونکہ غلام کی ہلاکت کی نسبت اس کے اول سبب کی طرف جائے گی یعنی اس جنایت کی طرف جو اس نے غاصب کے پاس کی تھی لہٰذا غاصب کی یہ ادائیگی کالعدم قرار دی جائیگی اور غاصب سے غلام کی قیمت وصول کیجائے گی۔ ۲؎ واداء الزیوف الخ مدیون یعنی مقروض نے دین ادا کرتے وقت دائن یعنی قرض خواہ کو بجائے اچھے سکے دینے کے کھوٹے سکے دئے یعنی وہ سکے جن کو تجارتی لوگ تو لے لیتے ہیں مگر بیت المال نہ لیتا ہو تو یہ اداء قاصر ہے کیونکہ صفت عمدگی میں نقص اور قصور پایا گیا مگر یہ حکم (اداء قاصر ہونا) اس شکل میں ہے جبکہ دائن کو یہ خبر نہ ہو کہ یہ سکے کھوٹے ہیں کیونکہ اگر اس کو یہ خبر ہو جاتی تو وہ کھوٹے سکے لینے پر راضی ہی نہ ہوتا تو اداء متحقق ہی نہ ہوتی نہ کامل نہ قاصر، بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اذا لم یعلم الدائن کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر دائن کو کھوٹے سکوں کا علم ہو جائے اور وہ کھوٹے سکے ہی قبول کرلے تو یہ اداء، اداء کامل ہوگی نہ کہ قاصر کیونکہ اس نے سکوں کے کھوٹے ہونے کو جاننے کے باوجود رضامندی کے ساتھ ان کو قبول کیا ہے مگر یہ بات زیادہ صحیح معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اداء کامل میں یہ ضروری ہے کہ عین واجب ذمہ میں جن صفات کے ساتھ واجب ہوا ہے انہیں صفات کے ساتھ ادا کیا جائے لہٰذا اذا لم یعلم الدائن کی وہی توضیح صحیح ہے جو پہلے ذکر کی گئی ہے یعنی اگر دائن کو یہ معلوم ہو جاتا کہ یہ سکے کھوٹے ہیں تو وہ ان کو قبول ہی نہ کرتا لہٰذا اداہی متحقق نہ ہوتی نہ کامل اور نہ قاصر، لہٰذا اذا لم یعلم الدائن کی قید اداء قاصر کے تحقق کے لئے ہے

فائدہ: دین اور قرض میں فرق: دین وہ ہے جو ذمہ میں واجب ہو اور قرض ہاتھ ادھار لینے کو کہتے ہیں۔

النحو واللغة: محدثًا (افعال) اَحدَثَ الرجلُ پاخانہ کرنا الزَّیْفُ کھوٹا جمع زیوف الجیّد عمدہ جمع جیاد جمع الجمع جیادات وجیائد الدائن (ض) دانَ دینًا قرض دینا۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِنْ اَمْكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يَنْجَبِرُ بِهٖ وَاِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ اِلَّا فِي الْاِثْمِ وَعَلٰى هٰذَا اِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْاَرْكَانِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهٗ بِالْمِثْلِ اِذْ لَا مِثْلَ لَهٗ عِنْدَ الْعَبْدِ فَيَسْقُطُ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فِي اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ فَقَضَاهَا فِيْ غَيْرِ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ لَا يُكَبِّرُ لِاَنَّهٗ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيْرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا وَقُلْنَا فِيْ تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوْتِ وَالتَّشَهُّدِ وَتَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدَيْنِ اَنَّهٗ يَنْجَبِرُ بِالسَّهْوِ وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرْضِ مُحْدِثًا يَنْجَبِرُ ذٰلِكَ بِالدَّمِ وَهُوَ مِثْلٌ لَهٗ شَرْعًا.

ترجمہ

اور اس نوع یعنی اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان وقصور کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو وہ نقصان مثل کے ذریعہ پورا ہو جائے گا ورنہ نقصان (کی تلافی) کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ کے سلسلہ میں (ساقط نہیں ہوگا بلکہ بندہ

گناہگار ہوگا) اور اسی اصلِ مذکور (جو حکم ابھی مذکور ہوا کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو تلافی کردی جائے گی اور اگر مثل کے ذریعہ تلافی ممکن نہ ہو تو صرف بندہ گناہگار ہوگا) پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جب کوئی شخص نماز میں تعدیلِ ارکان کو ترک کردے تو اس کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندہ کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے پس وہ تدارک وتلافی ساقط ہوجائے گی اور اگر ایامِ تشریق میں نماز کو ترک کردیا پھر غیر ایامِ تشریق میں متروکہ نماز کی قضاء کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ غیر ایامِ تشریق کے لئے شرعاً آواز کے ساتھ تکبیر نہیں ہے **وقلنا الخ** اور قرأتِ فاتحہ اور قنوت اور تشہد اور تکبیراتِ عیدین کو ترک کرنے کی صورت میں ہم نے کہا کہ امورِ مذکورہ کے ترک کا نقصان سجدہ سہو سے پورا ہوجائے گا اور اگر فرض طواف (طواف زیارت) بحالتِ حدث کیا (یعنی بے وضو) تو یہ نقصان دم (دینے) سے پورا ہوجائے گا اور دم اس نقصان کا مثل شرعی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اداء قاصر کا حکم بیان فرماتے ہیں اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو تلافی کردی جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہوجائے گا جو کہ اداء قاصر میں ہوا تھا یعنی اداء قاصر کے اس نقصان کی وجہ سے بندہ پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر ذمہ میں گناہ باقی رہے گا، مصنفؒ نے **وعلیٰ ھذا الخ** کہہ کر اسی ضابطہ پر چند مسائل متفرع کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر نماز میں تعدیلِ ارکان چھوٹ گیا تو چونکہ اس کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندہ کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے لہٰذا بندہ سے اس کمی کی تلافی کا مطالبہ ساقط ہوجائے گا اور علاوہ گناہ کے بندہ پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور تعدیل کی تلافی اس لئے ممکن نہیں کیونکہ تعدیل ایک وصف ہے اور تنہا وصف کی ادائیگی بغیر ذات کے ممکن نہیں ہے اور اگر دوبارہ پوری نماز تعدیلِ ارکان کے ساتھ پڑھی جائے یا کوئی مخصوص رکن تعدیل کے ساتھ ادا کیا جائے تو اب بھی پہلی نماز کی کمی پوری نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں نمازیں جدا جدا ہیں اور شریعت نے اس نقصان کی تلافی کا یہ طریقہ بیان بھی نہیں کیا کہ تعدیلِ ارکان کے ترک پر اعادۂ صلوٰۃ کیا جائے نیز اس شکل میں نقضِ اصول لازم آرہا ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ اصل کے باطل ہونے سے وصف باطل ہو اور یہاں وصف کے باطل ہونے سے اصل کا ابطال لازم آرہا ہے اور عقل میں بھی یہ بات آتی ہے کہ اصل کے باطل ہونے سے وصف باطل ہو نہ یہ کہ وصف کے باطل ہونے سے اصل باطل ہو مثلاً ایک حافظ قرآن جس کے بہت عمدہ قرآن شریف یاد ہو تو اگر اس کا انتقال ہوجائے تو دیکھئے اصل ذات کے انتقال سے اس کی صفت بھی فوت ہوگئی اس کے برخلاف اگر اس کی وہ صفت (قرآن شریف عمدہ یاد ہونا) فوت ہوجائے مثلاً وہ قرآن شریف کو بھول جائے تو اس صفت عمدگی کے فوت ہونے سے اصل ذات کا فوت ہونا لازم نہیں آتا بلکہ وہ اب بھی زندہ ہے، لہٰذا اگر وصف یعنی تعدیلِ ارکان کے باطل اور فوت ہونے کی وجہ سے اصل یعنی ارکانِ صلاۃ کو لوٹایا جائے تو اصل کا ابطال لازم آیا اور یہ عقل کے خلاف ہے لہٰذا یہاں قلبِ معقول بھی ہوا جو درست نہیں ہے، لہٰذا جب تعدیلِ ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلاً نہ شرعاً تو مثل ذمہ سے ساقط ہوجائے گا اور صرف گناہ باقی رہے گا اور شرعاً اس کا مثل اس لئے نہیں ہے کیونکہ شریعت نے اس کا کوئی بدل بیان نہیں کیا،

یہ مصنفؒ اصول الشاشی کی بیان کردہ عبارت کی تشریح ہوئی اور طرفینؒ کے نزدیک تعدیلِ ارکان کے فوت ہونے سے سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا، مصنفؒ کا خیال یہ ہے کہ سجدہ سہو اس واجب کے ترک سے لازم آتا ہے جو واجب مستقل بالذات حیثیت اور وجود رکھتا ہو جیسے قعدۂ اولیٰ وغیرہ جبکہ تعدیلِ ارکان مستقل کوئی رکن نہیں ہے بلکہ طمانیت فی الارکان کا نام ہے اس لئے اس کو ترک کرنے کے بعد یہی کہا جائے گا کہ جب اس نقصان کی تلافی ممکن نہیں ہے تو صرف بندہ کے ذمہ گناہ باقی رہیگا اور کچھ واجب نہ ہوگا۔

ولو ترك الصلاة في أيام التشريق الخ اگر کسی آدمی نے ایام تشریق (۹رذی الحجہ سے ۱۳رویں ذی الحجہ کی عصر تک) کی فوت شدہ نمازیں غیر ایام تشریق میں قضاکیں تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ تکبیر بالجہر انہیں ایام میں واجب ہے نہ کہ ان ایام کے علاوہ میں کیونکہ ان ایام کے علاوہ میں شرعاً تکبیر میں جہر نہیں ہے بلکہ تکبیر میں جہر کرنا بدعت ہے قال الله تعالىٰ ادعوا ربكم تضرعًا وخفيةً وقال في مقام آخر واذكر ربك في نفسك تضرعًا وخيفة ودون الجهر لہٰذا تکبیر بالجہر مخصوص ایام کے علاوہ میں درست نہیں ہوگی تو تکبیر بالجہر والی فوت شدہ نمازوں کو بلا تکبیر تشریق ادا کرنا اداء قاصر ہے اور اس نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن بھی نہیں ہے اس لئے مثل ذمہ سے ساقط ہو جائے گا مگر گناہ باقی رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں جب بھی ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء کرے گا تو تکبیرات کے ساتھ کرے گا تاکہ یہ قضاء فوت شدہ نمازوں کے موافق ہو جائے۔

فائدہ: امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس سال کی ایام تشریق کی نمازیں آئندہ سال ایام تشریق میں پڑھی گئیں تب بھی تکبیر تشریق نہیں پڑھی جائیگی، ہاں اگر اسی سال کی نماز قضاء ہونے کے بعد اسی سال قضاء کی مثلاً دسویں تاریخ کی نمازیں گیارہویں تاریخ میں جماعت کے ساتھ قضا کرے تو تکبیر بھی کہی جائے گی کیونکہ تکبیر کا وقت باقی ہے اور وہ ایام تشریق ہے۔

وقُلْنا فِي ترك قِرَاءَةِ الفَاتِحَةِ الخ اگر نماز میں سورہ فاتحہ یا دعاء قنوت یا تشہد (قعدہ اولیٰ یا آخرہ میں) یا عیدین کی نماز کی تکبیرات زوائد چھوٹ گئیں تو یہ نماز اداء قاصر ہے اور ان واجبات کے ترک ہونے پر شریعت نے نقصان کی تلافی سجدہ سہو کے ذریعہ بیان فرمائی ہے گویا سجدہ سہو ان واجبات کا مثل شرعی ہے، اسی طرح اگر بلا وضو فرض طواف کرلیا تو یہ اداء قاصر ہے اور اس نقصان کی تلافی کا شریعت نے مثل بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ دم دیدے یعنی یک سالہ بکری فی سبیل اللہ ذبح کردے تو یہ دم طواف کے نقصان کا مثل شرعی ہوگا۔

وَعَلىٰ هٰذَا لَوْ اَدّٰى زَيْفًا مكانَ جَيِّدٍ فَهَلَكَ عِندَ القَابِضِ لاَ شَيْئَ لَهُ عَلَى الْمَدْيُوْنِ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ لِاَنَّهُ لاَ مِثْلَ لِصِفَةِ الجَوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتّٰى يُمْكِنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدَ مُبَاحَ الدَّمِ بِجِنَايَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ أَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ البَيْعِ فَاِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ اَوِ الْمُشْتَرِيْ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِئَ الْغَاصِبُ بِاِعْتِبَارِ أَصْلِ الْأَدَاءِ وَاِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجِنَايَةِ اِسْتَنَدَ الْهَلاَكُ اِلىٰ اَوَّلِ سَبَبِهٖ

فَصَارَ كَانَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الْاَدَاءُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ وَالْمَغْصُوْبَةُ اِذَا رُدَّتْ حَامِلاً بِفِعْلٍ عِنْدَ الغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ .

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو نقصان، مثل سے پورا ہو جائے گا ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا صرف گناہ باقی رہے گا) پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر مدیون نے عمدہ یعنی کھرے سکوں کے بجائے کھوٹے سکے ادا کئے پھر وہ سکے قابض (یعنی سکے وصول کرنے والے قرضخواہ) کے پاس ہلاک ہو گئے تو دائن کے لئے امام صاحبؒ کے نزدیک مدیون پر کچھ واجب نہیں ہے اس لئے کہ تنہا صفت جودت (کھرا پن) کے لئے کوئی مثل نہیں ہے کہ مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن ہو اور اگر کسی شخص نے غلام کو سپرد کر دیا درانحالیکہ وہ غلام ایسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم تھا جو غاصب یا بیع کے بعد بائع کے پاس واقع ہوئی تھی پس اگر غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس ان دونوں کے اس مباح الدم غلام کو واپس کرنے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو مشتری کو ثمن لازم ہوگا (کیونکہ بائع کی طرف سے مبیع کی ادائیگی پائی گئی گو مباح الدم ہی سہی اور ہلاکت بائع کی طرف سے نہیں ہے کہ بائع ثمن کا مطالبہ نہ کرے) اور غاصب بری ہوگا اصل ادا کے اعتبار سے (یعنی غاصب کی طرف سے اصلاً ادائیگی پائی گئی یعنی نفس ادائیگی، گو اس صفت کے ساتھ نہ سہی جس صفت کے ساتھ غصب کیا تھا) اور اگر غلام اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا جائے جو جنایت بائع یا غاصب کے پاس متحقق ہوئی تھی تو ہلاکت اپنے سببِ اول کی طرف منسوب ہوگی (یعنی یہ ہلاکت بوجہ جنایت ہوئی) پس یہ ایسا ہو گیا گویا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ادائیگی نہیں پائی گئی (یعنی مباح الدم غلام کی سپردگی ایسی ہو گئی گویا ادائیگی پائی ہی نہیں گئی) اور مغصوبہ باندی جب مالک کے پاس لوٹائی گئی درانحالیکہ وہ باندی اس فعل زنا کی وجہ سے حاملہ ہو جو غاصب کے پاس متحقق ہوا ہو پھر وہ باندی مالک کے پاس بچہ جننے کی وجہ سے مر گئی ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہ ہوگا۔

تشریح: ماقبل میں اداءِ قاصر کا یہ حکم بیان کیا تھا کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو تلافی کر دی جائے گی ورنہ مثل کا حکم ساقط ہو جائے گا، اس پر مندرجہ ذیل مسائل متفرع کئے جا رہے ہیں، جن کا کچھ تذکرہ ماقبل میں بھی گذر چکا ہے ۱؎ لو اَدّٰی الخ مدیون نے اپنے دائن کو بجائے اچھے سکے ادا کرنے کے کھوٹے سکے ادا کر دئے اور اتفاق سے یہ سکے مالک کے پاس ہلاک ہو گئے تو چونکہ مدیون کی طرف سے نفس ادائیگی پائی گئی گو اداء قاصر ہی سہی تو مسئلہ یہ ہے کہ مدیون پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کوئی شئ واجب نہ ہوگی، کیونکہ نفس سکے ادا کر دئے گئے ہیں، رہ گئی ان سکوں کی صفت جودت وعمدگی تو وصف کے مقابلہ میں علیحدہ سے کوئی شئ واجب نہیں ہوتی کہ صفت جودت کی تلافی مثل کے ذریعہ کر دی جائے کیونکہ وصف ایک عرض ہے اس کا مستقلاً قیام ممکن نہیں ہے لہٰذا صفتِ جودت کا صورۃً مثل نہ ہونا ثابت ہو گیا اور صفتِ جودت کا کوئی مثل معنوی یعنی قیمت بھی نہیں ہے کیونکہ اموالِ ربویہ میں صفت عمدگی کی علیحدہ سے

کوئی قیمت نہیں ہوتی، چنانچہ اموالِ ربویہ کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **جیّدُھا و ردیُّھا سواءٌ** کہ ان کا عمدہ اور ردی برابر ہے اور مصنفؒ نے **فھلك عند القابض** کی قید اس لئے لگائی کیونکہ اگر دائن کے پاس وہ سکے موجود ہوں تو وہ ان کو واپس کر کے اچھے سکوں کا مطالبہ کرسکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سکوں کے ہلاک ہونے کے بعد بھی دائن کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کھوٹے سکے مدیون کو دیکر عمدہ اور کھرے سکے وصول کر لے کیونکہ اس کا حق جس طرح مقدار سے وابستہ ہے اسی طرح وصف سے بھی وابستہ ہے اس لئے مثلِ مقبوض سکے واپس کر کے عمدہ سکے وصول کر لے۔

۲ **ولو سلم العبد الخ** اس مسئلہ کو احقر نے بالتفصیل اداء قاصر کی تعریف بیان کرنے کے بعد **ورد المبیع مشغولاً بالدین** کے ضمن میں ط۲۵۷ پر بیان کر دیا ہے، مختصر یہ ہے کہ اگر غاصب نے صحیح سالم غلام غصب کرنے کے بعد اس کو مالک کے پاس یا بائع نے مشتری کے پاس غلام کو اس حال میں سپرد کیا کہ وہ اس جنایت کی بدولت جو اس نے غاصب یا بعد البیع بائع کے پاس کی تھی مباح الدم ہو گیا، پھر مالک کے پاس یا مشتری کے پاس وہ غلام ہلاک ہو گیا تو چونکہ نفس ادائیگی پائی گئی، اس لئے مشتری پر ثمن لازم ہوگا اور غاصب بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر غلام کو اس جنایت کی وجہ سے قصاص میں قتل کر دیا گیا جو اس نے غاصب یا بائع کے پاس کی تھی تو اس ہلاکتِ غلام کی نسبت اس کے اول سبب یعنی اسی جنایت کی طرف کی جائے گی جو اس نے غاصب یا بائع کے پاس کی تھی لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ادائیگی ایسی ہوگی گویا غاصب یا بائع کی طرف سے ادائیگی پائی ہی نہیں گئی کیونکہ یہ غلام مباح الدم تھا لہٰذا غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی اور بائع کو وہ ثمن واپس لوٹانا ہوگا جو اس نے مشتری سے وصول کیا تھا، مگر یہاں ایک اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ بیان تو چل رہا تھا اداءِ قاصر میں نقصان کی تلافی کا کہ مثل کے ذریعہ تلافی کی جائے گی اگر ممکن ہو، ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر اس عبارت میں دونوں چیزوں میں سے کسی چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ ایک تیسری بات کا بیان ہے یعنی وجوبِ ضمان کا تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ حکم (نقصان کی تلافی بالمثل یا نقصان کا حکم ساقط ہونا) حقوق اللہ سے متعلق تھا اور یہ حکم حقوق العباد سے متعلق ہے یعنی حقوق العباد میں اداءِ قاصر میں ضمان کے وجوب کا حکم ثابت کیا جاسکتا ہے حتی کہ اگر دائن کو دئے گئے کھوٹے دراہم اس کے پاس موجود ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ وہ ان کو واپس کر کے عمدہ سکوں کا مطالبہ کرے۔

نوٹ: صاحبینؒ کے نزدیک مباح الدم ہونا بمنزلہ عیب کے ہے اس لئے اس سلسلہ میں ان کا مسلک یہ ہے کہ مباح الدم غلام اور غیر مباح الدم غلام کی قیمت میں جو تفاوت ہوگا اس کو مشتری بائع سے وصول کرے گا یعنی بائع نے جو مباح الدم غلام مشتری کو دیدیا ہے جس کی قیمت مثلاً ماہرین کی نظر میں ایک ہزار روپیہ ہیں حالانکہ بائع پر واجب تھا کہ مشتری کو صحیح غلام سپرد کرتا جو مباح الدم نہ ہوتا اور اس کی قیمت مثلاً پندرہ سو روپیہ ہوں تو مشتری کے پاس پہنچ کر جو غلام مباح الدم ہونے کی بنا پر قصاص میں قتل کر دیا گیا ہے اس کی قیمت میں اور غیر مباح الدم غلام کی قیمت میں جو تفاوت ہے

اس کو مشتری اپنے بائع سے وصول کرے مثلاً صورت مذکورہ میں مشتری اپنے بائع سے پانچ سو روپیہ وصول کرے اس کو نقصان ضمان کہتے ہیں، مگر غصب کی شکل میں غاصب پر کل قیمت واجب ہوگی نہ کہ نقصانِ ضمان کیونکہ غاصب جانی ہے نہ کہ بائع (یعنی مال غیر پر جنایت اور تعدی کرنے والا) لہٰذا صاحبینؒ کا اختلاف بیع کی شکل میں ہے نہ کہ غصب کی شکل میں نیز اختلاف جنایت کی شکل میں ہے کہ بائع سے ضمان نقصان لیا جائے گا نہ کہ دین کی شکل میں لہٰذا اگر بائع کا دیا ہوا غلام مقروض ہو کہ اس کے ذمہ لوگوں کا قرض چڑھ گیا ہو، تو مشتری اس کو واپس کردے گا۔

والمغصوبة إذا رُدَّتْ الخ غاصب نے کسی کی باندی غصب کی اور وہ باندی غاصب کے یہاں زنا سے حاملہ ہوگئی خواہ غاصب کے نطفہ سے یا کسی اجنبی کے نطفہ سے، اور غاصب نے اس باندی کو مالک کے پاس لوٹا دیا اور وہ باندی مالک کے پاس پہنچ کر بچہ کی ولادت کے وقت ہلاک ہوگئی یعنی بچہ جنتے وقت انتقال کرگئی تو صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ہلاکت کا سبب ولادت ہے اور ولادت مالک کے یہاں ہوئی ہے لہٰذا غاصب پر کچھ مواخذہ نہ ہوگا، اور یہ اداء قاصر ہے۔

مگر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہلاکت کا اول سبب حمل ہے اور حمل کا استقرار غاصب کے یہاں ہوا ہے لہٰذا غاصب بری نہ ہوگا بلکہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ غاصب کا یہ فرض تھا کہ مغصوب کو جس حالت اور جس صفت میں غصب کیا تھا اسی حالت میں اس کو واپس کرتا حالانکہ غاصب نے غیر حاملہ باندی کو غصب کیا تھا اور واپسی بحالت حمل ہوئی تو گویا یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ اس نے باندی کو واپس کیا ہی نہیں بلکہ باندی کی موت غاصب ہی کے پاس ہوئی، لہٰذا غاصب پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اگر وہ باندی ولادت کی وجہ سے نہیں مری بلکہ قصاص میں ماری گئی بوجہ اس جنایت کے جو اس نے غاصب کے پاس کی تھی مثلاً کسی آدمی کو قتل کردیا تھا تو اب بالاتفاق غاصب ضامن ہوگا، امام صاحبؒ کے نزدیک بھی اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی۔

فائدہ: اگر آزاد عورت سے زنا بالجبر کیا اور بوقتِ ولادت وہ مرگئی تو بالاتفاق دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ تاوان غصبِ اموال میں آتا ہے حالانکہ آزاد عورت مال نہیں ہے کہ غصب سے اس کا تاوان لازم آئے۔

النحو واللغة: مُبَاح باب افعال سے صیغہ اسم مفعول اِسْتَنَدَ باب افتعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب اول سببہ اضافة الصفت الی الموصوف اس لئے کہ اصل عبارت الی سببہ الاول ہے۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِی هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْاَدَاءُ كَامِلًا كَانَ اَوْ نَاقِصًا وَاِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِی الْوَدِيْعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ اَرَادَ الْمُوْدَعُ وَالْوَكِيْلُ وَالْغَاصِبُ اَنْ يُمْسِكَ الْعَيْنَ وَيَدْفَعَ مَا يُمَاثِلُهُ لَيْسَ لَهُ ذٰلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهٖ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِیْ بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْاَخْذِ وَالتَّرْكِ فِيْهِ.

ترجمہ

پھر اصل اس باب (مامور بہ کو بطریق اداء یا قضاء سپرد کرنا، یا حقوق کی سپردگی) میں اداء ہے کامل ہو یا ناقص

یعنی اداء کامل ہو یا اداء ناقص، اور قضاء کی طرف اداء کے متعذر ہونے کے وقت ہی رجوع کیا جائے گا **ولهذا الخ** اور اسی وجہ سے کہ اصل اداء ہے اور قضاء بوقت تعذر اداء ہے، ودیعت اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا اور اگر مُودَع یعنی امین، اور وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ وہ عین کو یعنی اصل مال کو روک لیں اور اس چیز کو بدلہ میں دیدیں جو اس کے مثل ہے تو ان میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے (یعنی عین سامان کو روکنا اور مماثل کو واپس لوٹانا) اور اگر کسی شخص نے کوئی شئ فروخت کی اور اس کو مشتری کے سپرد کردیا پھر اس شئ میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو مشتری اس مبیع کو لینے اور اس کو ترک کرنے میں اختیار کے ساتھ ہے، یعنی مشتری کو دونوں اختیار ہیں۔

تشریح: پھر اس باب میں یعنی مامور بہ کو بطریق اداء یا قضاء سپرد کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ اصل اداء ہے خواہ اداء کامل ہو یا اداء قاصر، اور قضاء کی طرف رجوع اداء کے متعذر ہونے کی صورت میں ہوگا کیونکہ قضاء ادا کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کی طرف رجوع اصل کے متعذر ہونے کی حالت میں ہی ہوتا ہے لہٰذا ودیعت (امانت) اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہوجاتا ہے تو امانت رکھنے والے نے جو مال بطور امانت کے رکھا ہے امین پر بعینہ اسی مال کو لوٹانا ضروری ہے اسی طرح مؤکل نے وکیل کو جو مال کسی سامان وغیرہ کے خریدنے کیلئے دیا تھا اور وکیل وہ سامان نہ خرید سکا تو وکیل پر بعینہ اسی مال کو لوٹانا واجب ہے جو مؤکل نے دیا تھا اسی طرح غاصب پر اسی سامان کو واپس کرنا ضروری ہے جو اس نے غصب کیا تھا چنانچہ اگر امین (مودَع) اور وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ اصل مال کو تو ہم رکھ لیں اور اس کے بدلہ میں اس کے مثل کو ادا کردیں تو یہ ان کیلئے جائز نہیں ہے کیونکہ مثل کو بدلہ میں دیدینا قضاء ہے نہ کہ اداء، جبکہ اس باب میں یعنی اداء وقضاء کے باب میں اداء اصل ہے، قضاء تو مجبوری کا درجہ ہے اور یہاں اصل کی ادائیگی ممکن بھی ہے۔

فائدہ: امام صاحبؒ کے نزدیک ودیعت، وکالت، غصب میں مال متعین ہوجاتا ہے جیسا کہ ابھی گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوگیا اور عقود وفسوخ میں متعین نہیں ہوتا لہٰذا مشتری کو اجازت ہے کہ بائع کو جو دراہم دکھا کر عقد کیا تھا ان کے بدلہ میں بقدر اس کے دوسرے دراہم دیدے اور اگر فسخ بیع کی نوبت آجائے اور بائع مشتری کے دیئے ہوئے دراہم کو خرچ کرچکا تو دوسرے دراہم دیدے، یہی مطلب ہے عقود وفسوخ میں مال کے متعین نہ ہونے کا، امام شافعیؒ کے نزدیک عقود وفسوخ میں بھی دراہم ودنانیر متعین ہوجاتے ہیں۔

فائدہ: ودیعت اور امانت میں فرق: ودیعت وہ مال ہے جس کو بالقصد کسی کو برائے حفاظت دیا ہو اور امانت عام ہے، وہ مال جو کسی کے ذمہ میں واجب ہو مثلاً ہوا اتنی زور سے چلی کہ ایک شخص کی چادر اڑکر کسی کی گود میں جا پہنچی تو چادر اس کے پاس امانت ہے نہ کہ ودیعت۔

ولو باع الخ بائع نے مشتری کو کوئی سامان بیچا اور اس کو سپرد بھی کردیا مگر مبیع پر قبضہ کرلینے کے بعد مشتری کو مبیع میں کوئی ایسا عیب ظاہر ہوا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بائع کی طرف سے عیب زدہ مبیع کی ادائیگی اداء قاصر ہے اور **مشتری کو اختیار ہے کہ کل ثمن کے بدلے میں مبیع کو رکھ لے یا مبیع کو واپس کرکے اپنا ثمن لے لے یعنی نقصان کی وجہ سے**

مشتری کو مبیع واپس کرنے اور اپنا ثمن لے لینے کا حق حاصل ہے اور بائع کی طرف سے نفس مبیع کی ادائیگی پائے جانے کی وجہ سے مشتری کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کو رکھ لے اور عیب پر صبر کرے البتہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بائع سے اس کے مثل یعنی مثل مبیع کا مطالبہ کرے (یعنی اسی جیسی دوسری مبیع کا) کیونکہ مثل کا سپرد کرنا قضا ہے جبکہ اصل ادا ہے اور وہ پائی بھی گئی گو ناقص ہی سہی، نیز مشتری کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ عیب کے بقدر ضمان کا مطالبہ کرے، ہاں اگر بیچنے والا اپنی مرضی سے کچھ ثمن کم کر لے تو درست ہے۔

النحو واللغة: الودیعۃُ وَدَعَ یَدَعُ (ف) امانت رکھنا الودیعۃ وَدِیْعٌ کا مؤنث جمع ودائع الوَکالۃُ توکیل کا اسم۔

وَبِاعْتِبَارِ اَنَّ الأَصْلَ هُوَ الأَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ اَلْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوْبَةِ وَاِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الأَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا اَوْ سَاجَةً فَبَنٰى عَلَيْهَا دَارًا اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَاهَا اَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا اَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذٰلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهٗ وَقُلْنَا جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ.

ترجمہ

اور اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ حقوق کی تسلیم میں اصل اداء ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر عینِ مغصوبہ کا لوٹانا واجب ہے اگر چہ وہ (عین) غاصب کے ہاتھ میں بہت متغیر ہو جائے اور غاصب پر نقصان کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا وعلٰی هٰذا الخ اور اسی اصل پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب پر عینِ مغصوب کو لوٹانا واجب ہے، اگر کسی نے گیہوں کو غصب کر کے ان کو پسوا لیا یا ساکھو کی لکڑی غصب کر کے اس پر عمارت بنالی یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر لیا اور اس کو بھون لیا یا انگور غصب کر کے اس کا عرق نچوڑ لیا یا گیہوں غصب کر کے اس کو زمین میں بو دیا اور کھیتی اُگ آئی تو یہ مغصوب شیٔ امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کی ملک ہوگی اور ہم نے کہا کہ وہ تمام مذکورہ اشیاء غاصب کے لئے ہوں گی اور غاصب پر ان چیزوں کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصل اور قاعدہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ اصل اداء ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر غصب کردہ شیٔ کو ہی واپس کرنا ضروری ہے اگر چہ غصب کردہ شیٔ میں غاصب نے تغیر فاحش بھی کر دیا ہو یعنی اگر غاصب نے اتنا تغیر کر دیا کہ اس کا نام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع بھی فوت ہو گئے تب بھی غاصب غصب کردہ شیٔ ہی کو واپس کرے گا، اور نقصان کے بقدر ضمان ادا کریگا کیونکہ جب شیٔ مغصوب غاصب کے پاس موجود ہے تو وہ اصل مالک کی مِلک پر باقی رہے گی اور غاصب کی ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ مِلک ایک نعمت ہے اور

غاصب کا فعلِ غصب محظور وممنوع ہے اس لئے فعلِ محظور سبب نعمت نہیں ہوسکتا، البتہ غاصب کے اس تغیر سے جو عیب پیدا ہوا ہے تو غاصب اس کا جرمانہ ادا کرے یعنی اس شیٔ کی سلیماً عن العیب اور معیباً (عیب زدہ) کی قیمت لگوائی جائے گی تو جو رقم معیباً وسلیماً شیٔ کے درمیان ہو وہ ادا کرے مثلاً ایک شیٔ کی قیمت سلیماً عن العیب ہونے کی حالت میں بیس روپیہ ہوں اور عیب زدہ ہونے کی حالت میں پندرہ روپیہ ہوں تو غاصب اس شیٔ کو ادا کرنے کے ساتھ ساتھ پانچ روپیہ بھی ادا کرے لہٰذا اگر غاصب نے گیہوں غصب کرکے اس کو پیس لیا یا کسی کی ساکھو کی لکڑی غصب کرکے اس پر گھر بنالیا، یا بکری غصب کرکے اس کو ذبح کرڈالا اور گوشت بھون لیا یا انگور غصب کرکے اس کا عرق نکال لیا یا گیہوں غصب کرکے اس کو بودیا اور کھیتی اُگ آئی تو یہ تمام چیزیں مالک ہی کی ملکیت پر باقی رہیں گی اور بقدر نقصان غاصب سے ضمان وصول کرلیا جائے گا مگر امام صاحبؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ۱ غصب کردہ چیز میں اتنا تغیر ہوجائے کہ اس کا نام بدل جائے ۲ یا اس چیز کے بڑے بڑے منافع فوت ہوجائیں ۳ یا وہ چیز غاصب کے مال سے اس طرح مخلوط ہوجائے کہ امتیاز مشکل ہوجائے جیسے تیل کو غصب کرکے اس کو اپنے تیل میں ملالیا ہو یا امتیاز تو ہو رہا ہو مگر اس کو اس شیٔ سے علیحدہ کرنے میں حرج ہو جیسے لکڑی کو مکان سے جدا کرنا، جبکہ اس پر عمارت بنالی ہو تو ان تمام صورتوں میں غصب کردہ شیٔ غاصب کی ملک ہوجائے گی، اور مالک کی ملکیت زائل ہوجائے گی اور غاصب کے ذمہ غصب کردہ شیٔ کی قیمت واجب ہوگی یا مثل شیٔ واجب ہوگا (بدائع) کیونکہ اس تغیر کی وجہ سے شیٔ مغصوب میں غاصب کا حق وابستہ ہوگیا ہے اور مالک کی ملک فوت ہوگئی ہے کیونکہ مذکورہ صورتوں میں سامانِ مغصوب کا نام اور معنی دونوں بدل گئے ہیں یعنی اس شیٔ کا نام بدل کر دوسرا نام ہوگیا ہے، اور معنی کی تبدیلی بایں طور کہ اس کے اکثر فوائد بھی فوت ہوگئے ہیں، لہٰذا جس طرح مغصوب شیٔ کی حقیقی ہلاکت کی شکل میں غاصب پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح حکمی ہلاکت کی شکل میں بھی غاصب پر ضمان واجب ہوگا اور اس سامان سے مالک کی ملک زائل ہوجائے گی نیز بعض شکلوں میں غاصب کا ضرر بھی لازم آئے گا مثلاً عمارت کے اکھاڑنے وغیرہ کی صورت میں غاصب کا ضرر ہے اور مالک کا بھی اگرچہ ضرر ہے کہ اس کی ملک فوت ہوگئی مگر چونکہ مالک کو اس کا بدل مل رہا ہے اس لئے غاصب کا ضرر مالک کے ضرر سے اعلیٰ ہے ہاں البتہ جہاں بلاضرر مغصوب شیٔ کی واپسی ممکن ہو تو وہاں شیٔ مغصوب میں مالک کا حق منقطع نہ ہوگا بلکہ اس کو لوٹانے کا حکم دیا جائے گا اور رہا امام شافعیؒ کا یہ دلیل دینا کہ ملک ایک نعمت ہے اور غصب، فعلِ محظور وممنوع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملک اس اعتبار سے ثابت نہیں ہوئی کہ اس نے فعلِ محظور کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لئے ثابت ہوئی کہ اس کے تغیر سے ان اشیاء میں ایک نئی صنعت پیدا ہوگئی ہے، لہٰذا وہ تمام صورتیں جن میں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق عین شیٔ کی واپسی ضروری تھی امام صاحبؒ کے نزدیک ان سب چیزوں میں غاصب کی ملکیت ثابت ہوگی اور غاصب کے ذمہ ان اشیاء کی قیمت یا مثل کو مالک کی خدمت میں پیش کرنا ضروری ہوگا اور قبل ادائیگی قیمت غاصب کے لئے غصب کردہ اشیاء سے انتفاع حلال نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری کے یہاں مدعو تھے، انہوں نے ایک بُھنی

ہوئی بکری پیش کی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لقمہ لیا مگر وہ حلق سے نیچے نہیں اترا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ایسا لگتا ہے کہ یہ بکری بلا اجازتِ مالک ناحق ذبح کی گئی ہے، انصاری نے جواب دیا: کہ اے اللہ کے رسول! یہ بکری میرے بھائی کی تھی میں اس کو اس سے بہتر دیکر راضی کرلوں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کو صدقہ کردو، اس حدیث سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ غصب کردہ شئ کا عوض دیئے بغیر اس سے انتفاع حلال نہیں ہے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ غاصب شئ مغصوب میں تصرف فاحش کرنے سے اس کا مالک بن جاتا ہے کیونکہ حضورؐ نے صدقہ کا حکم دیا، ظاہر ہے کہ صدقہ وخیرات اپنی مملوک شئ کا ہی ہوسکتا ہے نہ کہ دوسرے کی مملوک شئ کا۔ عزیز طلبہ مصنفؒ کی عبارت کی تشریح تو مکمل ہوگئی، اب اختیاری مطالعہ باقی ہے اور اس میں ایک اہم اور قیمتی ضابطہ بیان کیا گیا ہے، اگرچہ وہ قدرے مشکل ہے مگر:

مشکلے نیست کہ آساں نہ شود مرد باید کہ ہراساں نہ شود

اختیاری مطالعہ

فائدہ: مغصوب شئ کا ضمانِ نقصان کن صورتوں میں ثابت ہوتا ہے اور کن صورتوں میں ثابت نہیں ہوتا ملاحظہ ہو: غاصب کے ہاتھ میں رہتے ہوئے ایسا کوئی عارض پیش آیا جس سے مغصوب کی قیمت کم ہوگئی، تو اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عارض نے مغصوب کا بھاؤ متغیر کردیا ہے، یا اس کا کوئی جز فوت کردیا ہے یا اس کی کوئی صفتِ مرغوبہ فوت ہوگئی ہے یا اس کی اور کوئی وجہ جو اس میں تھی فوت ہوگئی، پس اگر بھاؤ کم ہوا ہے تو اس کے بدلہ میں غاصب پر شئ مغصوب کے علاوہ کوئی اور ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر مغصوب کا کوئی جز فوت ہوگیا یا کوئی صفتِ مرغوبہ فوت ہوگئی، تو اب دیکھنا چاہیے کہ وہ مغصوب شئ اموال ربویہ میں سے ہے یا نہیں پس اگر وہ اموال ربویہ میں سے نہیں ہے تو اب وہ شئ مغصوب مضمون ہوگی یعنی غاصب پر شئ مغصوب کی واپسی کے ساتھ ساتھ ضمانِ نقصان بھی واجب ہوگا جیسے مثلاً غلام غصب کیا پھر غاصب کے پاس جاکر اس کا کوئی عضو ساقط ہوگیا یا اس کی صفت مرغوبہ فوت ہوگئی مثلاً وہ اندھا، یا گونگا، یا بھینگا ہوگیا وغیرہ، یا مغصوبہ باندی نے زنا یا چوری کرلی تو اس غلام و باندی کو مولیٰ لیلے، اور غاصب سے ضمان نقصان بھی وصول کرلے، اسی طرح مثلاً بکری غصب کرکے اس کو ذبح کردیا اور اس کو بھونا نہیں تو مالک کو اختیار ہے چاہے بکری لے لے اور ذبح سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان لے لے کیونکہ بکری سے علاوہ گوشت کے دیگر منافع بھی مقصود ہوتے ہیں مثلاً دودھ، نسل، تجارت وغیرہ یا بکری غاصب کو دیکر اس کی قیمت لے لے کذا ذُکِرَ فی الاصل حضرت حسنؒ کی ایک روایت امام صاحبؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ مالک یا تو بکری کو واپس کردے اور غاصب سے قیمت لے لے، یا مذبوحہ بکری کو رکھ لے لیکن غاصب سے ضمان نقصان نہ لے کیونکہ بکری سے گوشت مقصود ہے تو غاصب نے اس کو ذبح کرکے مالک پر احسان کیا ہے کہ وہ ذبح کی مشقت سے بچ گیا لہٰذا غاصب تو مالک کا محسن ہے اور قرآن میں ہے **ما علی المحسنین من سبیل** اور اگر سامان مغصوب اموال ربویہ میں سے ہے اور غاصب کے قبضہ میں اس کے اندر کچھ نقص آگیا تو اب احتمال ربوا کی وجہ سے مالک کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ غاصب سے ضمانِ نقصان بھی لے مثلاً گیہوں غصب کئے پھر وہ غاصب کے پاس جاکر بھیگ گئے تو غاصب پر ضمان نقصان واجب نہ ہوگا، البتہ مالک کو اختیار ہے خواہ گیہوں کو اسی حال ہی میں رکھ لے یا غاصب سے قیمت وصول کرلے یہی حکم ہوگا اس صورت کا کہ عرق انگور غصب

کر کے اس کا سرکہ بنالیا جائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اگر شیٔ مغصوب میں غاصب کے پاس رہتے ہوئے کچھ زیادتی ہوئی تو اس کی دو شکلیں ہیں، وہ زیادتی مغصوب سے منفصل ہے یا متصل اگر منفصل ہو تو مالک اس کو اصل مغصوب کے ساتھ ساتھ لے لے گا اور غاصب کے لئے اس زیادتی کے بدلہ میں کچھ نہ ہوگا خواہ وہ زیادتی مغصوب سے پیدا ہوئی ہو جیسے ولد، ثمر، لبن وغیرہ یا پیدا نہ ہوئی ہو جیسے ہبہ، صدقہ وغیرہ اور اگر وہ زیادتی مغصوب سے متصل ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں اگر وہ زیادتی اسی سے پیدا ہوئی ہو جیسے حسن و جمال تو مالک اس کو لے گا اور غاصب کے لئے کچھ نہ ہوگا اور اگر وہ زیادتی اس سے پیدا نہیں ہوئی تو دیکھا جائے گا کہ وہ زیادتی اگر عین مال ہے جو مغصوب کے ساتھ ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے، تو اب یا تو مالک غاصب کو اس کی قیمت کا ضامن بنادے اور مغصوب کو مع زیادتی کے اس کے حوالہ کردے یا پھر مغصوب کو لے لے اور زیادتی کی قیمت ادا کردے جیسے غاصب نے ستو غصب کر کے اس میں گھی ملالیا ہو، اور اگر وہ زیادتی عین مال نہیں تو اب مالک مغصوب شیٔ کو مع زیادتی کے لے گا اور غاصب کے لئے کچھ نہ ہوگا جیسے غاصب نے کپڑا غصب کر کے اس کو دھولیا ہو اور اگر وہ زیادتی عین مال تو ہے مگر مغصوب کے تابع نہیں بلکہ بنفسہٖ اصل ہے تو اب وہ مغصوب مالک کی ملک سے زائل ہو جائے گا اور غاصب کی ملک میں داخل ہو جائے گا اور غاصب پر ضمان واجب ہوگا جیسے اگر شہد گھی کے ساتھ مل جائے تو یہ دونوں اصل ہیں کوئی کسی کے تابع نہیں ہے برخلاف گھی کے ستو میں مل جانے کے کہ وہاں گھی تابع ہے کیونکہ عرف میں اس کو گھی ملا ہوا ستو کہتے ہیں نہ کہ ستو ملا ہوا گھی۔

فائدہ: غاصب نے اگر مکیلی یا موزونی یا عددی متقارب شیٔ غصب کی اور وہ ہلاک ہوگئی تو اس پر مثلی چیز کی واپسی ضروری ہوگی اور اگر غیر مثلی چیز غصب کی ہے مثلاً مذروعات یا معدودات متفاوتہ میں سے کوئی چیز تو اس پر مثل معنوی یعنی مغصوب کی قیمت واجب ہوگی۔

فائدہ: **قوله سَاحَةً فبنٰی علیها** ساحۃ حاء کے ساتھ بمعنی میدان اور زمین، صورت مسئلہ یہ ہے کہ غاصب نے زمین غصب کر کے اس پر عمارت بنالی یا درخت لگادئے تو غاصب زمین خالی کر کے مالک کو واپس کرے لیکن اگر زمین کو عمارت اور درختوں کے ہٹانے سے نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو تو مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ غاصب کو کھڑے ہوئے درخت اور عمارت کی قیمت دیدے یعنی وہ قیمت جو درختوں کے اکھڑنے اور عمارت کے ڈھاجانے کے بعد ان کی ہو سکتی ہے اور اگر ساجۃ کو جیم کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کے معنی ایک قیمتی لکڑی کے ہیں جس کو ساکھو کی لکڑی کہا جاتا ہے لہٰذا اگر لکڑی غصب کر کے اس پر عمارت بنالی تو امام صاحبؒ کے نزدیک مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی کیونکہ اس لکڑی کو اکھاڑنے میں غاصب کا حرج ہوگا لہٰذا غاصب اس لکڑی کی قیمت مالک کو ادا کردے۔

النحو واللغة: **فاحش** (س) برا ہونا، قبیح ہونا، **الفاحش** ہر وہ چیز جو حد سے بڑھ جائے **الأَرْشُ** دیت جمع أُرُوش **شوىٰ** (ض) گوشت بھوننا، اور باب تفعیل سے معنی ہیں بھنا ہوا گوشت کھانا۔

وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ أَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيْرَ أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهُ أَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهُ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ.

ترجمہ

اور اگر کسی نے چاندی غصب کی پھر اس کے دراہم بنالئے یا سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا غصب کیا پھر اس نے اس ڈھیلے کے دنانیر بنالئے یا بکری غصب کی پھر اس کو ذبح کرلیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق (ان اشیاء سے) مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور اسی طرح (یعنی مسئلہ فضّہ کی طرح) اگر روئی غصب کر کے اس کو کات لیا یا دھاگا غصب کر کے اس کو بُن لیا (یعنی کپڑا بن لیا) تو ظاہر الروایت کے مطابق مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ مندرجہ ذیل عبارت سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مندرجہ مسائل میں غاصب کے تغیر سے شئ مغصوب میں مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔

ا۔ اگر غاصب نے چاندی غصب کر کے اس کے دراہم بنالئے یا سونے کا ڈھیلا جو بغیر ڈھلا ہوا ہو غصب کر کے اس کے دنانیر بنالئے یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر دیا (مگر گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں کئے) تو ان مذکورہ تمام شکلوں میں شئ مغصوبہ سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، بکری میں تو بالاتفاق اور سونا و چاندی میں امام صاحبؒ کے نزدیک کیونکہ ان چیزوں میں اگرچہ تغیر ہوا ہے مگر نہ ہی نام میں کوئی تبدیلی آئی اور نہ ہی بڑے بڑے منافع فوت ہوئے ہیں مثلاً بکری کو ذبح کرنے کے بعد بھی اس کو بکری ہی کہتے ہیں یعنی مذبوحہ بکری، جس طرح ذبح سے پہلے اس کو بکری کہتے تھے یعنی زندہ بکری اور باوجود ذبح کرنے کے اس کے بہت سے منافع اب بھی باقی ہیں، گو سارے منافع نہ سہی مثلاً اس گوشت کو اگر فروخت کرنا چاہے تو وہ فروخت بھی ہوسکتا ہے اور گوشت کو جس طرح چاہے استعمال کیا جاسکتا ہے، لہٰذا یہاں استہلاک نہیں پایا گیا بلکہ تنقیص و تعییب ہوئی، اس لئے مالک کی ملک بکری سے زائل نہ ہوگی برخلاف گوشت کے ٹکڑے کرنے اور اس کے بھن جانے کے بعد کہ اب اس کا نام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع بھی فوت ہوگئے ہیں اور اگر بکری غصب کر کے محض اس کو ذبح کرلیا اور گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں کئے تو اس سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی البتہ مالک کو اختیار ہے خواہ بکری غاصب کو دیگر قیمت کا تاوان لے لے یا بکری اپنے پاس رکھے اور نقصان کا تاوان اور ضمان لے لے (قدوری) اسی طرح چاندی کہ وہ دراہم بننے سے پہلے بھی چاندی تھی اور دراہم بننے کے بعد بھی چاندی ہی ہے اسی طرح سونا کہ دنانیر بننے سے پہلے بھی وہ سونا تھا اور دنانیر بننے کے بعد بھی وہ سونا ہی ہے لہٰذا تغیر سے نہ تو نام ہی بدلا اور نہ ہی اس کے معنی یعنی منافع فوت ہوئے کیونکہ ان میں ثمنیت اور موزونیت بدستور باقی ہے اسی طرح اس میں ربوا کا جاری ہونا بھی باقی ہے، (الجوہرہ) اور مالک کو دراہم اور دنانیر مل جانے کی وجہ سے غاصب کے ذمہ مزید کچھ روپیہ مالک کو دینا لازم نہ ہوگا۔

فائدہ: صاحبینؒ کے نزدیک چاندی یا سونے کو دراہم یا دنانیر بنا لینے کی شکل میں ان میں غاصب کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس پر ان کے مثل کا لوٹانا ضروری ہوگا کیونکہ غاصب کے تغیر سے چاندی اور سونے میں ایک نئی معتبر صنعت پیدا ہوگئی ہے کہ چاندی دراہم بن گئی ہے اور سونے کا ڈھیلا دنانیر بن گیا ہے، لہٰذا اس تغیر کی وجہ سے مالک کی

ملکیت ان چیزوں سے زائل ہو جائے گی۔

و کذلك لو غصب قطنا الخ اسی طرح اگر غاصب نے روئی غصب کر کے اس کو کات لیا، یا کتا ہوا سوت غصب کر کے اس کا کپڑا بن لیا تو ان غصب کردہ چیزوں سے ظاہر الروایت کے مطابق مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی کیونکہ اس تغیر سے اگرچہ نام تو بدل گیا ہے مگر منافع ومقاصد فوت نہیں ہوئے، بلکہ مقاصد کا حصول ہو گیا ہے کیونکہ روئی سے مقصود سوت بنانا ہوتا ہے اور سوت سے مقصود کپڑا بننا ہوتا ہے، برخلاف بکری ذبح کر کے اس کو بھون لینے کے مسئلہ میں کہ وہاں زوال نام کے ساتھ ساتھ منافع عظیمہ بھی فوت ہو گئے ہیں، مثلاً بقاء نسل اور حصول لبن وغیرہ اس لئے ایسی بکری سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی، کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ حصولِ لبن اور بقاءِ نسل تو مذبوحہ بکری غیر مشوی میں بھی باقی نہیں ہے تو اس میں مالک کی ملکیت زائل کیوں نہیں ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذبوحہ بکری میں نام تبدیل نہیں ہوا، اور ملکیت اس وقت زائل ہوتی ہے کہ جب نام بھی تبدیل ہو جائے اور بڑے بڑے منافع بھی۔

النحو واللغة: التِبر سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا، واحد تِبرۃ القُطن (روئی) اسم جنس، ایک ٹکڑے کو قطنۃ کہتے ہیں کبھی اس کی جمع اقطان آتی ہے غزل (ض) اون کاتنا، غزلاً کاتا ہوا دھاگا، نسج (ن،ض) کپڑا بننا

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا مَسْأَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ بَعْدَ مَا اَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهٗ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّمَا اَخَذَ مِنْ قِيْمَةِ الْعَبْدِ

ترجمہ

اور اس اختلاف مذکور سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر غلام مغصوب ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ مالک نے غاصب سے غلام کا ضمان لے لیا تھا تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی اس قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو اس نے لی تھی (یعنی غاصب سے)

تشریح: ھذا کا مشار الیہ مذکورہ اختلاف ہے جو امام شافعیؒ وامام ابوحنیفہؒ کے مابین تھا کہ شیٔ مغصوب میں تغیر فاحش ہو جانے اور شیٔ مغصوب کا نام وغیرہ بدل جانے کے بعد بھی غاصب پر امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کی طرف عین شیٔ کا لوٹانا ضروری ہوتا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک تغیر فاحش کے بعد شیٔ مغصوب کی قیمت یا مثل ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔

ویتفرع الخ تو اس اختلاف سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے اور مضمونات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا مسئلہ مضمونات یہ ہے کہ غاصب پر ہمارے نزدیک ضمان قیمت واجب ہے اور عند الشافعیؒ ضمان مغصوب یعنی عین مغصوب کی واپسی ضروری ہے تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب پر غصب کردہ شیٔ ہی کو لوٹانا ضروری ہوتا ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس موجود ہو خواہ اس میں کتنا ہی تغیر ہو گیا ہو کیونکہ تسلیم واجب میں اصل ادا ہے

کما قر اتم لہٰذا اگر غاصب نے غلام غصب کیا مگر غصب کرنے کے بعد غلام گم ہوگیا اور غاصب نے مالک کو اس غلام کی قیمت ادا کردی پھر وہ غلام مل گیا تو عند الشافعیؒ یہ غلام مالک ہی کی ملک ہوگا کیونکہ تسلیم حقوق میں اصل اداء ہے، پس مالک کو چاہیے کہ جو قیمت اس نے غاصب سے وصول کی ہے اس کو واپس لوٹادے اور اپنے غلام کو اپنے پاس رکھے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب غلام ظاہر ہوگیا حالانکہ مالکِ غلام غاصب سے ضمان لے چکا تھا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مالک نے از خود متعین کردہ قیمت وصول کی یا اس قیمت پر دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد وصول کی، یا بینہ قائم کرکے وصول کی یا غاصب کے یمین سے انکار کرنے کے ساتھ وصول کی تو اب چونکہ مالک نے اپنی حسب منشاء قیمت وصول کی ہے تو ہمارے نزدیک غلام غاصب ہی کی ملک میں رہے گا، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر غلام مالک ہی کی ملک میں مانا جائے تو مالک نے چونکہ ضمان بھی وصول کرلیا ہے تو اس صورت میں عوض اور معوض دونوں کا شخصِ واحد کی ملکیت میں جمع ہونا لازم آئے گا لہٰذا صورت مذکورہ میں غلام مغصوب، غاصب ہی کی ملکیت میں مانا جائے گا۔

اور اگر مالک نے غاصب سے غلام کی قیمت قول غاصب کی بناء پر وصول کی ہے یعنی مالک نے وہی مقدار قیمت وصول کرلی جو مقدار غاصب نے بیان کی تھی یا قاضی نے قول غاصب کے مطابق قیمت کا فیصلہ کردیا ہو پھر اس کے بعد غلام ظاہر ہوگیا ہو تو ظاہر الروایۃ میں یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے یا تو معاملہ کو علیٰ حالہ باقی رہنے دے یا پھر غلام کو لے لے اور غاصب سے حاصل کردہ قیمت کو واپس کردے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر غلام کی قیمت اس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے بیان کی تھی تو مالک کو اختیار مذکور حاصل ہوگا کیونکہ اس شکل میں غاصب نے غلط بیانی سے کام لیا ہے اور اگر غلام کی قیمت غاصب کی بیان کردہ قیمت کے برابر یا اس سے کم تھی تو اب مالک کو اختیار مذکور حاصل نہ ہوگا، کیونکہ اس شکل میں مالکِ غلام کے پاس پوری قیمت پہنچ گئی ہے یا پھر زیادہ قیمت پہنچی ہے۔

وَاَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَمَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ وَيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰى مِثْلًا لِلْاَوَّلِ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَكَذٰلِكَ الْحُكْمُ فِيْ جَمِيْعِ الْمِثْلِيَّاتِ.

ترجمہ

اور بہر حال قضاء تو اس کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء کامل ۲ قضاء قاصر، پس قضاء کامل واجب کے صورۃً ومعنًی مثل کو سپرد کرنا ہے جیسے کسی نے گیہوں کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کردیا تو وہ غاصب گیہوں کے ایک قفیز کا ضامن ہوگا اور مؤدّی یعنی اداء کیا ہوا گیہوں پہلے گیہوں کے صورۃً ومعنًی مثل ہے اور تمام مثلیات کا یہی حکم ہے۔

تشریح: مصنفؒ اداء کامل اور قاصر کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب قضاء کا بیان شروع فرماتے ہیں قضاء کی تعریف گذر چکی ہے اور قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء بمثلِ معقول ۲ قضاء بمثلِ غیر معقول، قضاء بمثلِ معقول کی دو قسمیں ہیں:

۱ قضاء کامل ۲ قضاء قاصر

مثل معقول وہ ہے کہ عقل جس کی مماثلت کا بغیر شرع کے ادراک کر سکے اور مثل غیر معقول وہ ہے کہ عقل جس کی مماثلت کا بغیر شرع کے ادراک نہ کر سکے جیسے شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بدلہ میں فدیہ۔

قضاء کامل: مثل واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا جو صورۃً بھی واجب کے مثل ہو اور معنیً بھی، یعنی ذمہ میں جو چیز واجب تھی اس کے بدلہ میں ایسی چیز سپرد کرنا جو ذمہ میں واجب شدہ چیز کے صورۃً اور معنیً مثل ہو، جیسے کسی آدمی نے کسی کے ایک قفیز گیہوں غصب کئے اور ان کو ہلاک کر دیا یا مثلاً ان کو کھالیا تو اس غاصب پر ایک قفیز گیہوں اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنا واجب ہے اور یہ سپرد کئے جانے والے گیہوں پہلے گیہوں یعنی غصب کئے گئے گیہوں کے صورۃً بھی مثل ہے اور معنیً بھی، صورۃً مثل ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً بھی مثل ہے کیونکہ جو غرض غصب کئے ہوئے گیہوں سے حاصل ہوتی، وہی اس گیہوں سے حاصل ہوگی جو سپرد کئے جارہے ہیں نیز یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جہاں صورۃً مثل ہوتا ہے وہاں معنیً ضرور ہوتا ہے نہ کہ اس کا برعکس جیسے روزہ کے بدلہ میں روزہ رکھنا مثل صورۃً بھی ہے اور معنیً بھی" نیز کسی چیز کی قیمت اس چیز کا مثل معنوی ہوتا ہے جیسا کہ عنقریب اس کی مثالیں آرہی ہیں۔

اعتراض: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ گیہوں کی تو بہت سی قسمیں ہوتی ہیں جو دیکھنے میں یکساں معلوم ہوتی ہیں مگر قیمت میں فرق ہوتا ہے تو گیہوں کا عوض گیہوں مثل صوری تو ہے مگر مثل معنوی نہیں ہے کیونکہ دونوں قسموں کے گیہوں میں قیمت کا تفاوت ممکن ہے، تو اس کا ایک جواب تو گذر گیا کہ غرض اور مقصود دونوں طرح کے گیہوں سے ایک ہی ہے، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اموالِ ربویہ میں عمدہ اور ردی دونوں طرح کے سامان کا ایک ہی حکم ہوتا ہے **کما قال النبیُّ صلَّی اللّٰہُ علیہِ وسلَّمَ جَیِّدُھا ورَدِیُّھا سواءٌ** لہٰذا خلاصہ یہ ہے کہ گیہوں غصب کرنے کے بعد اگر وہ ہلاک کر دئے گئے تو دوسرے گیہوں مستحق کے سپرد کر دے اور یہ قضاء کامل ہے اور تمام مثلیات کا یہی حکم ہے کہ اگر اصل غصب کردہ شئ ہلاک ہو جائے تو اس کے مثل سے قضاء کی جائے گی اور مثلیات سے وہ چیزیں مراد ہیں جو کیل کر کے بکتی ہوں، جیسے گیہوں، چنا وغیرہ یا وزن کر کے بکتی ہوں، جیسے سونا چاندی یا عددی متقارب ہوں یعنی جو شمار کر کے بکتی ہوں اور اس کے افراد میں زیادہ تفاوت نہ ہو جیسے انڈا اور اخروٹ وغیرہ تو مثلیات میں مثل ہی کے ذریعہ قضاء کی جائے گی اور اس کو قضاء کامل کہیں گے اور اگر شئ کا مثل ملنا بند ہو گیا ہو تو اب قیمت کے ذریعہ قضاء کی جائے گی نیز اگر غصب کردہ چیز ذوات القیم میں سے ہو یعنی اس کے افراد میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت ہو نہ کہ ذوات الامثال میں سے جیسے حیوانات، کپڑا وغیرہ یا غصب کردہ سامان مذروعات میں سے ہو تو اب بھی قیمت ہی کے ذریعہ قضاء کی جائے گی اور اس کو قضاء قاصر کہتے ہیں، اور ابھی فوراً اس کا بیان آرہا ہے۔

فائدہ: مکیلی اور موزونی ہونے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کا اعتبار ہوگا جیسا کہ گیہوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیل کر کے فروخت کیا جاتا تھا تو وہ کیلی ہی رہے گا اگر چہ اب وزن کر کے فروخت کیا جانے لگا ہے۔

وَاَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيْمَتَها وَالقِيمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ.

ترجمہ

اور بہرحال قضاء قاصر تو وہ، وہ ہے کہ جو واجب کے صورۃً مثل نہ ہو اور معنًی مثل ہو جیسے کسی نے بکری غصب کی پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت مالیت اور معنی کے اعتبار سے بکری کا مثل ہے نہ کہ صورۃ کے اعتبار سے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قضاء قاصر کی تعریف بیان کرنا چاہتے ہیں، قضاء قاصر نام ہے مستحق کے پاس اس چیز کو سپرد کرنے کا جو واجب کے صورۃً تو مثل نہ ہو مگر معنًی مثل ہو، جیسے غاصب نے بکری غصب کی اور وہ اتفاق سے ہلاک ہوگئی تو غاصب بکری کی قیمت ادا کرے گا اور بکری چونکہ ذوات القیم میں سے ہے نہ کہ ذوات الامثال میں سے تو یہ قیمت بکری کا مثل معنوی ہے کیونکہ شیٔ کی قیمت کو مالیت کے اعتبار سے شیٔ کے برابر سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو قیمت کہتے ہیں کیونکہ وہ شیٔ کے قائم مقام ہوتی ہے لہٰذا جب بکری کی قیمت بکری کا مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صوری تو یہ قضاء قاصر کہلائے گی نہ کہ قضاء کامل۔

وَالْاَصْلُ فِی الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِی يَدِهٖ وَانْقَطَعَ ذٰلِكَ عَنْ اَيْدِی النَّاسِ ضَمِنَ قِيْمَتَهٗ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّ الْعِجْزَ عَنْ تَسْلِيْمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ اِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُوْمَةِ فَاَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَةِ فَلَا، لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ.

ترجمہ

اور اصل قضاء میں قضاء کامل ہے اور اسی اصل پر (کہ اصل کامل طور پر قضاء کرنا ہے اور قضاء قاصر کی طرف رجوع کرنا قضاء کامل سے عاجز ہونے کے وقت ہے) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا جب کسی نے مثلی چیز غصب کی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے بھی وہ شیٔ منقطع ہوگئی تو غاصب اس شیٔ کی خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مثل کامل کی سپردگی سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ہی ظاہر ہوگا پس بہرحال خصومت سے پہلے تو عاجز ہونا متحقق ہی نہ ہوگا حصول مثل کے ہر طرح سے متصور اور ممکن ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: جس طرح اداء کے اندر اصل اداء کامل کی سپردگی ہے اسی طرح قضاء کے اندر بھی اصل قضاء کامل کی سپردگی ہے اور قضاء قاصر کی طرف رجوع قضاء کامل کی سپردگی کے متعذر ہونے کے وقت ہوگا لہٰذا اگر کسی نے مثلی چیز غصب کی مثلاً گیہوں وغیرہ غصب کئے اور وہ اتفاق سے ہلاک ہوگئے تو اب دوسرے گیہوں خرید کر مستحق کے سپرد کرے۔ لیکن اگر گیہوں ملنا بازار اور منڈی میں بند ہوگیا ہو تو اب مجبوراً قضاء قاصر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا یعنی اس غصب

کردہ چیز کی قیمت ادا کرنی پڑے گی اور قیمت کی ادائیگی میں کچھ اختلاف ہے ملاحظہ فرمائیں۔

اختلاف: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یوم الخصومۃ کی قیمت کا اعتبار ہوگا یعنی غاصب اور مالک کے درمیان جس دن جھگڑا اور گفت وشنید ہوئی اور قاضی نے غاصب پر ضمان کا حکم نافذ کر دیا تو اس دن جو اس شئ مغصوب کی قیمت ہو اس کا ادا کرنا غاصب پر ضروری ہے اور یوم الخصومۃ کی قیمت کا اعتبار اس لئے ہوگا کہ چونکہ مالک کا مطالبہ اور قاضی کا فیصلہ اسی دن ہوا ہے تو غاصب کا مثل کامل کی ادائیگی سے عاجز ہونا اسی روز ظاہر ہو رہا ہے کیونکہ اس دن سے پہلے نہ مالک کا غاصب سے مطالبہ تھا اور نہ ہی غاصب مثل کامل کی ادائیگی سے عاجز تھا بلکہ ممکن تھا کہ باوجود مثل کے شہر سے معدوم ہو جانے کے کسی نہ کسی وقت وہ مثل بازار میں مل جاتا مگر مالک اور غاصب کے مابین خصومت واقع ہونے کی وجہ سے مالک کا حق مثل سے قیمت کی جانب منتقل ہو جائے گا اور مثل کی ادائیگی سے عاجز ہونا متحقق ہو جائے گا، لہٰذا جس دن قضاء کامل کی ادائیگی سے عجز کا علم ہوا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور وہ دن خصومت ومطالبہ والا دن ہے لہٰذا اس خصومت والے دن جو شئ مغصوب کی قیمت ہو سکتی ہو اسی کو ادا کرنا پڑے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب والے دن جو شئ مغصوب کی قیمت تھی وہی ادا کرنی پڑے گی کیونکہ قیمت کا ضمان ادا کرنے کا سبب غصب ہے تو غصب والے دن کی ہی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شئ مغصوب کی قیمت ادا کرنے کی نوبت اس لئے آئی کہ شئ مغصوب کا مثل بازار میں ملنا بند ہو گیا لہٰذا جس دن مثل ملنا بند ہوا ہے اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فَأَمَّا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى لَا يُمْكِنُ اِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيْهِ بِالْمِثْلِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا اِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ لِاَنَّ اِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَاِيْجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى كَمَا اِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهُ شَهْرًا اَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيْهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ اِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْاِثْمُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَاءُهُ اِلٰى دَارِ الْاٰخِرَةِ.

ترجمہ

پس بہر حال وہ چیز کہ جس کے لئے نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنًی، تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور اسی سبب (کہ جس کا مثل نہ ہو تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء ممکن نہیں ہے) سے ہم نے کہا کہ منافع تلف کرنے کی وجہ سے مضمون نہیں ہوں گے اس لئے کہ مثل کے ذریعہ ضمان کو واجب کرنا متعذر ہے اور ضمان کو عین مال کے ذریعہ واجب کرنا بھی ایسا ہی متعذر ہے، اس لئے کہ عین، منفعت کے نہ صورۃً مماثل ہے اور نہ معنًی جیسے جب کسی نے غلام غصب کیا پھر اس نے اس سے ایک مہینہ خدمت لی یا گھر غصب کیا پھر اس میں ایک مہینہ سکونت اختیار کی پھر مغصوب کو مالک کے پاس لوٹا دیا تو غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا امام شافعیؒ کے برخلاف، پس ہمارے نزدیک

غصب کے حکم کے اعتبار سے غاصب کے ذمہ گناہ باقی رہے گا (نہ کہ ضمان) اور اس کی سزاء دارِ آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

تشریح: اب تک تو ان شکلوں کا بیان تھا جن کی قضاء کرنا ممکن تھا خواہ مثل صوری کے ذریعہ ہو یا مثل معنوی کے ذریعہ، لیکن جن چیزوں کا نہ مثل صوری ہو اور نہ مثل معنوی تو ان کی قضاء کو واجب قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا دنیا میں بندے سے اس کی قضاء ساقط ہو جائے گی اور اس کی سزا دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی یعنی غاصب گناہ گار ضرور ہوگا جس کی سزاء اس کو آخرت میں بھگتنی پڑے گی، لہٰذا منافع کے تلف کرنے سے تلف کرنے والے پر کوئی ضمان نہیں آئے گا اور منافع کے تلف کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ مثلاً کسی آدمی نے کسی کا غلام غصب کیا اور اس سے ایک ماہ خدمت لی اور پھر غلام مغصوب کو مالک کے پاس واپس پہنچادیا، یا کسی آدمی نے کسی کا گھر غصب کیا اور اس پر قبضہ کر کے اس میں ایک ماہ رہائش اختیار کی اور پھر اپنا قبضہ ختم کر کے مکان کو صاحب مکان کے حوالہ کر دیا تو غاصب پر ایک ماہ خدمت لینے اور ایک ماہ مکان میں رہائش کے منافع کے بدلے میں کوئی ضمان واجب نہ ہوگا صرف گناہ ہوگا کیونکہ ضمان واجب ہونے کی دو شکلیں ہیں یا تو مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہو یا عین کے ذریعہ مثلاً قیمت وغیرہ کے ذریعہ ضمان واجب ہو، اور یہ دونوں شکلیں متعذر ہیں کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ غاصب اپنا غلام مالک کو دیکر یہ کہے کہ آپ بھی میرے غلام سے ایک ماہ خدمت لے لو جس طرح میں نے آپ کے غلام سے ایک ماہ خدمت لی ہے یا غاصب اپنا مکان مغصوب منہ کو دیکر یہ کہے کہ جس طرح میں نے آپ کے مکان میں ایک ماہ رہائش اختیار کی ہے آپ بھی کرلو، تاکہ منافع کا بدل منافع ہو جائے، تو یہ شکل متعذر ہے کیونکہ ایک غلام کی خدمت دوسرے غلام کی خدمت کے مماثل نہیں ہو سکتی، ضرور دونوں کی خدمت میں فرق اور تفاوت ہوگا فرض کرو ایک غلام زور زور سے مالش کرے گا جیسا کہ سر پر ہتھوڑا بجار ہا ہو اور دوسرا نرم نرم ہاتھوں سے مالش کرے گا جیسا کہ مشک وعنبر کی پھوار برس رہی ہو، الحاصل دونوں غلاموں کی خدمت میں فرق اور تفاوت ہوگا اور یہ تفاوت اس لئے ہے کیونکہ دونوں غلاموں کی ذات میں تفاوت ہے علیٰ ھٰذا القیاس مکان کی رہائش میں بھی فرق اور تفاوت ہوتا ہے بعض مکان آرام دہ ہوتے ہیں اور بعض بے رونق اور غیر آرام دہ، کہ ان کی طرف طبیعت کا میلان بھی نہیں ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ دو غلاموں کی خدمت اور دو مکانوں کی رہائش میں ضرور تفاوت ہوگا، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

الفاظ ومعانی میں تفاوت نہیں لیکن ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور

ہے دونوں کی پرواز اسی ایک جہاں میں کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ جب دو غلاموں کی خدمت اور دو مکانوں کی رہائش میں تفاوت ہوتا ہے تو منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ ادا کرنا متعذر ہے، اور رہی دوسری شکل یعنی منافع کے تلف ہونے کے بعد اس کے بدلے میں عین یعنی روپیہ، پیسے، دراہم ودنانیر واجب قرار دئے جائیں تو یہ بھی متعذر ہے کیونکہ عین، منفعت کا مثل نہیں ہو سکتی، صورۃً مثل نہ ہونا تو ظاہر

ہے اور معنٰی اس لئے مماثلت نہیں کہ مثل معنوی شئ کی قیمت ہوتی ہے حالانکہ منافع غیر متقوم ہوتے ہیں کیونکہ منافع اعراض ہوتے ہیں یعنی منافع کا مستقلاً ایسا کوئی وجود نہیں ہوتا جو باقی رہ سکتا ہو اور جو چیز باقی نہ رہ سکتی ہو اس کو یکجا جمع کرنا بھی ممکن نہیں ہے اور جس کو جمع کرنا ممکن نہ ہو اس کی قیمت مقرر کرنا بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا منافع غیر متقوم ہیں اور جو غیر متقوم ہو یعنی جس کی قیمت مقرر نہ کی جاسکے تو اس میں قیمت کے ذریعہ ضمان واجب قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے، معلوم ہوا کہ منافع غیر متقوم ہیں پس ثابت ہو گیا کہ منافع (غیر متقوم) اور عین (متقوم) میں کوئی مماثلت نہیں ہے اور امام شافعیؒ منافع کو عقد اجارہ پر قیاس کر کے تلف منافع کی صورت میں غاصب پر ضمان واجب ہونے کے قائل ہیں، تفصیل اختیاری مطالعہ کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

اختیاری مطالعہ

خلاصة: امام صاحبؒ کے نزدیک منافع تلف ہو جانے کے بعد مُتلِف پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا نہ مثل کے ذریعہ اور نہ ہی عین کے ذریعہ کیونکہ شئ کا ضمان اس کے مثل ہوتا ہے، قرآن میں ہے **فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم** اسی طرح دوسری آیت ہے **وجزاء سیئةٍ سیئةٌ** اور ضمان صورت مذکورہ میں ممکن نہیں ہے جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے، اس لئے ضمان ساقط ہو جائے گا لہٰذا منافع تلف کرنے والے کو چاہیے کہ وہ مالک سے معافی مانگ لے کیونکہ حقوق العباد بغیر بندہ کے معاف کئے معاف نہیں ہوتے اِن اللّٰہ یُحبّ التوابینَ .

اختلاف امام شافعیؒ: امام شافعیؒ منافع تلف کرنے کا ضمان واجب قرار دیتے ہیں اور اس کو عقد اجارہ (کرایہ داری) پر قیاس کرتے ہیں یعنی لوگ باگ مکان و دوکان وغیرہ کرایہ پر لیتے ہیں اور منافع حاصل کر کے اس کا عوض روپیہ وغیرہ ادا کرتے ہیں اور یہ شرعاً مشروع ہے اور بالاتفاق درست ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ منافع متقوم ہیں اور جب منافع متقوم ہیں تو غاصب پر منافع تلف کرنے کے بعوض ضمان واجب ہونا چاہیے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ضمان کا سبب غصب ہے اور منافع میں غصب ہونے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ منافع اعراض ہیں اور ان کو بقاء نہیں ہے اور نہ ان کا کوئی مستقل وجود ہے کہ ان کو غصب کیا جاسکے، لہٰذا جب سبب ہی موجود نہیں ہے تو مسبب یعنی ضمان بھی واجب نہ ہوگا رہا عقد اجارۃ یعنی کرایہ داری تو وہ بھی قیاس کے اعتبار سے تو ناجائز ہی ہونا چاہیے جیسا کہ ابھی بیان ہوا کہ منافع کا کوئی مستقل وجود اور اس کو کوئی بقاء نہیں ہے، اور اس کا جمع کرنا بھی مشکل ہے مگر استحساناً بوجہ ضرورت اس کو جائز قرار دیا گیا ہے مثلاً ایک آدمی مکان نہیں خرید سکتا، سواری مول نہیں لے سکتا تو اس بیچارے غریب کے لئے علاوہ کرایہ پر مکان اور سواری لینے کے کوئی چارہ ہی نہیں ہے، لہٰذا الضرورات تبیحُ المحظورات کے قاعدہ سے اجارہ کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اجارہ کا ثبوت قرآن، حدیث اور اجماع سے بھی ہے، قرآن میں اللہ نے فرمایا: **قال انی ارید أن انکحك احدی ابنتی ھاتین علی ان تأجرنی الخ** اور حدیث میں ہے: **اعطوا الاجیر اجره قبل أنْ یَجفَّ عِرقُه** اور اجماع سے بھی ثابت ہے کہ عقد اجارہ صحابہ کے زمانے سے بلانکیر کے اب تک چلا آرہا ہے (بدائع الصنائع، ج ۴، ص ۱۴)

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَا تُضمَنُ مَنَافِعُ الْبُضعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتلِ مَنكُوحَةِ الْغَيرِ وَلَا بِالْوَطْيِ حَتّٰى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ اِنْسَانٍ لَا يَضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا .

ترجمہ

اور اسی وجہ سے (کہ جس چیز کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنًی تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہیں ہے) ہم نے کہا کہ طلاق پر شہادت باطلہ یعنی جھوٹی گواہی کے ذریعہ بضع یعنی وطی کے منافع کا ضمان نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی دوسرے کی منکوحہ کو قتل کرنے کا ضمان لیا جائے گا اور نہ ہی وطی کا ضمان لیا جائے گا حتی کہ اگر کسی نے کسی انسان کی بیوی سے وطی کی تو وہ زانی، شوہر کیلئے کسی شئ کا ضامن نہ ہوگا۔

تشریح: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس چیز کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنًی تو اس میں ضمان واجب نہیں ہوتا یعنی اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا وجوب نہیں ہوتا لہٰذا طلاق کی جھوٹی گواہی دینے کے سبب گواہوں پر منافعِ بضع کا ضمان واجب نہ ہوگا اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ دو شخصوں نے قاضی کے یہاں اس بات کی گواہی دی کہ فلاں شخص نے بعد الدخول اپنی بیوی کو تین طلاق دیدی ہے تو قاضی صاحب نے اس گواہی کی وجہ سے زوجین میں تفریق کا حکم نافذ کر دیا تو شوہر کے منافع بضع یعنی بیوی سے ملاقات اور ہمبستری وغیرہ کے منافع جاتے رہے پھر بعد الفرقۃ گواہوں نے اپنی جھوٹی گواہی سے رجوع کر لیا اور اقرار کیا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی تو اگر چہ گواہوں پر بوجہ جھوٹی گواہی کے گناہ کبیرہ کا بار پڑے گا مگر اس جھوٹی گواہی کی وجہ سے گواہوں پر شوہر کے تلف شدہ منافع بضع (یعنی اس مدت میں مجامعت وملاعبت سے صبر کرنا جس مدت میں تفریق قاضی کی وجہ سے دونوں میں علیحدگی رہی) کا ضمان لازم نہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی بیوی کو قتل کر ڈالے تو قتل کا گناہ تو ضرور ہوگا اور اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا مگر بربناء قتل شوہر کے تلف شدہ منافع بضع کا قاتل پر علیحدہ سے کوئی ضمان لازم نہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی بیوی سے وطی حرام یعنی زنا کرلے تو زنا کی سزا کا تو یہ شخص مستحق ہوگا مگر اس وطی حرام کی وجہ سے شوہر کے جو منافع بضع فوت ہوئے ہیں اس کا اس زانی پر کوئی ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ منافع بضع کا نہ صورۃً کوئی مثل ہے اور نہ معنًی، صورۃً مثل اس لئے نہیں ہے کیونکہ اگر زانی دوسری عورت کی بضع کو پیش کرے تو اس سے شرعاً وطی کرنا حرام ہے اور اگر وطی کے بدلے میں زانی روپیہ ادا کرے تو چونکہ وطی ایک منفعت ہے جو صرف نکاح کے وقت ضرورۃً متقوم ہوتی ہے تاکہ عورت کے جُزء سے بلا مال استفادہ اور تمتع لازم نہ آئے برخلاف وطی حرام کے کہ اس کی منفعت متقوم نہ ہوگی، رہا خلع میں مال دینا تو وہ خلاف قیاس جائز ہے لہٰذا وطی کے بدلہ میں مال واجب ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے اور جب وطی حرام کا نہ صورۃً کوئی مثل ہے اور نہ معنًی تو زانی پر اس کا کوئی ضمان لازم نہ ہوگا۔

اِلَّا اِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يُمَاثِلُهٗ صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى فَيَكُوْنُ مِثْلًا لَهٗ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاؤُهٗ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيْرُهٗ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفِدْيَةَ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي مِثْلُ الصَّوْمِ وَالدِّيَةَ فِي الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ اَنَّهٗ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ

(جس چیز کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنًی تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے مگر الخ) مگر جب شریعت نے مثل بیان کر دیا ہو باوجودیکہ وہ مثل جو شرع نے بیان کیا ہے اس شیٔ (جس کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنًی) سے نہ صورۃً مماثلت رکھتا ہو اور نہ معنًی تو وہ (شریعت کا بیان کردہ مثل) اس شیٔ کا شرعاً مثل ہوگا پس اس شیٔ کی کہ جس کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنًی، مثل شرعی کے ذریعہ قضاء واجب ہوگی اور اس کی نظیر وہ ہے جو ہم نے کہا کہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ روزہ کا مثل ہے اور قتل خطاء میں دیت، نفس یعنی مقتول کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں (فدیہ اور صوم اسی طرح دیت اور جان) کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

تشریح: قبل ازیں یہ حکم گذر چکا ہے کہ جس چیز کا نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنًی تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا لیکن اگر کسی چیز کا شریعت نے کوئی مثل قرار دیا ہے تو اس کو مثل شرعی کہتے ہیں اور بندہ اسی مثل شرعی کے ذریعہ قضاء کرے گا اور یہ قضاء بمثل غیر معقول ہے یعنی عقل بغیر شرع کے جس کی مماثلت کا ادراک نہ کر سکے، اور اس کی مثال یہ ہے کہ ایسا بوڑھا جو ضعیف ہو اور روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھے تو وہ ہر ایک روزہ کے بدلہ میں ایک صدقہ فطر کی مقدار فدیہ ادا کرے یعنی نصف صاع گیہوں یا آٹا یا ستو یا خشک انگور یا پھر ایک صاع جو یا کھجور، تو شیخ فانی کا روزہ کے بدلہ میں فدیہ ادا کرنا مثل شرعی ہے کیونکہ روزہ اور فدیہ میں نہ صورۃً کوئی مماثلت ہے اور نہ معنًی، صورۃً تو اس لئے نہیں کہ روزہ عرض ہے اور فدیہ عین، (یعنی مستقل بالوجود ایک شیٔ) اور معنًی اس لئے مماثلت نہیں کہ دونوں کا مقصود جدا جدا ہے، ظاہر ہے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا پڑتا ہے اور فدیہ میں نفس کو چھکانا ہوتا ہے، گویا روزہ سے نفس کمزور ہو جاتا ہے اور فدیہ یعنی کھانے پینے سے نفس قوی ہوتا ہے، لہٰذا فدیہ روزہ کا صرف مثل شرعی ہے۔

قال اللّٰہ تعالٰی: وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ، یطیقونہ سے پہلے لا محذوف ہے، یعنی جو روزہ کی طاقت نہ رکھے اس پر فدیہ ہے کہ وہ ایک غریب کا کھانا ہے جیسے قرآن کی دوسری آیت میں لا محذوف ہے، جیسے يريدُ اللّٰه لكم اَنْ تَضِلُّوا ای لَا تَضِلُّوا، اسی طرح والقى فِي الأَرض رواسي اَنْ تَمِيْدَبكم اَىْ لِاَنْ لا تميدبكم یا یطیق میں ہمزہ برائے سلب ہے، مطلب یہ ہوگا کہ جو روزہ کی طاقت نہ رکھے (اطاق یطیقُ باب افعال سے ہے) اور اگر آیت کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے اور یہ مطلب لیا جائے کہ جو شخص روزہ کی طاقت رکھے اور روزہ نہ رکھنا چاہے تو ایک روزہ کے بدلہ میں ایک فدیہ ادا کر دے تو اس شکل میں اس آیت کو اب منسوخ مانا جائے گا، کہ صرف ابتدائے اسلام میں یہ اختیار تھا کہ وہ روزہ رکھے یا روزہ کے بدلہ میں فدیہ ادا کرے اب یہ حکم منسوخ ہے اور رہی یہ بات کہ جب یہ آیت منسوخ ہے تو پھر شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا ثبوت کس دلیل سے ہے تو اس کی توضیح یہ ہے کہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب اجماع صحابہ سے ہے۔ (نور الانوار)

اسی طرح قتل خطاء میں مقتول کا مثل شریعت نے دیت قرار دیا ہے وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِها (پ ۵) ظاہر

ہے کہ دیت یعنی مال اور نفس مقتول میں کوئی مماثلت نہیں ہے کیونکہ مال مملوک اور خادم ہوتا ہے اور آدمی مالک ومخدوم ہوتا ہے مگر چونکہ دیت کو شریعت نے مثل قرار دیا ہے، تو قاتل پر قتل خطاء میں دیت ادا کرنا لازم ہوگا تا کہ انسانی جان مفت میں ضائع نہ جائے یعنی دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار یا سواونٹ دیت ہوگی اور اگر قتل عمد ہے تو قتل عمد میں جب تک قاتل قصاص دینا چاہے تو اس پر دیت لازم نہیں کر سکتے کیونکہ دیت صرف قتل خطا میں ہوتی ہے، ہاں اگر مقتول کے ورثاء قصاص نہ لینا چاہیں اور قاتل دیت پر راضی ہو جائے تو باہمی رضامندی سے اس طرح کر لینا بھی جائز ہے۔

ضروری بات: بعض کتابوں میں روزہ کا بدلہ فدیہ ہونے کو مثل معنوی میں شمار کیا ہے اور اس طرح اس کی تقریر فرمائی ہے کہ روزہ اور فدیہ میں صورۃً مماثلت نہ سہی مگر معنیً مماثلت ہے کیونکہ روزہ میں بھی نفس کو بھوکا رکھنا ہوتا ہے اور فدیہ میں بھی اپنا پیٹ بھوکا رکھ کر آدمی اپنا کھانا اور غلہ دوسرے کو کھلا دیتا ہے لہٰذا اس طرح سے یہ مثل معنوی میں داخل ہو جائے گا اور مثل معقول ہی کی قسم بن جائے گا۔

فائدہ: شیخ فانی شیخ بمعنی بوڑھا، ضعیف الاعضاء فانی یعنی فنا کے قریب شخص، جس کے اعضاء فنا ہو چکے ہوں صاع تین کلو دوسو چھیاسٹھ گرام گندم اور نصف صاع ایک کلو چھ سو تینتیس گرام گندم (مشکوٰۃ)

فصل: فِي النَّهيِ اَلنَّهْيُ نَوْعَانِ نَهْيٌ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ كَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكِذْبِ وَالظُّلْمِ وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلَاةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَبَيْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَيْنِ.

ترجمہ

یہ فصل نہی کے بیان میں ہے، نہی کی دو قسمیں ہیں، ایک ان میں سے افعال حسیہ مثلاً زنا، شراب نوشی اور جھوٹ اور ظلم سے نہی اور دوسری قسم تصرفات شرعیہ مثلاً یوم النحر میں روزہ رکھنے اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے اور ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں بیچنے سے نہی۔

تشریح: اس سبق کے اندر مجھے آپ حضرات کے سامنے تین باتیں بیان کرنی ہیں ۱ نہی کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ۲ نہی کا موجب اور معانی ۳ نہی کی دو قسمیں اور ان کا حکم۔

پہلی بات، نہی کی لغوی اور اصطلاحی تعریف: نہی کے لغوی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں ای المنع لغۃً اور اصطلاح اہل اصول میں اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی بلند مرتبہ شخص کا اپنے سے کم درجہ شخص سے ترک فعل کو طلب کرنا اور یہ بھی تعریف کی جاتی ہے کہ بطریق استعلاء اور بڑائی قائل کا اپنے علاوہ سے لا تفعل کہنا (بڑائی واقعۃً ہو یا نہ ہو)

فائدہ: لا تفعل سے خاص واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغۂ نہی مراد ہے جو ترک فعل کی طلب پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ معروف ہو یا مجہول، غائب کا صیغہ ہو یا حاضر کا۔

فائدہ: وہ کلمات جو ترک فعل کی طلب پر دلالت کریں یا ان کے ذریعہ سے کسی کام کی ممانعت کرنا مقصود ہو، چند قسم پر ہیں ۱ فعل نہی ۲ وہ الفاظ جو منع اور طلب ترک اور کسی کام سے رکنے، باز رہنے پر لغۃً دلالت کریں جیسے نَهٰی ، مَنَعَ ، كَفَّ ، اِمْتَنَعَ ، اِجْتَنَبَ ، اُتْرُكْ ، ذَرْ ، دَعْ وغیرہ ۳ کسی چیز کے بارے میں حلت کی نفی جیسے لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ۴ جملہ خبریہ جو محل طلب میں استعمال ہو، جیسے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ اسی طرح حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ اَیْ نکاحُ اُمَّهٰتِكُم۔

دوسری بات، نہی کا موجب اور معانی: آپ حضرات پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امر چند معانی کے لئے آتا ہے اسی طرح فعل نہی بھی چند معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً تحریم کے لئے جیسے وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ (پ ۱۵) (تم لوگ اپنی اولاد کو ناداری کے ڈر سے قتل مت کرو) لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّیْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَاءَ (میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ) یعنی دوست بنانا حرام ہے، کراہت کے لئے جیسے حدیث میں ہے لَا يُمْسِكَنَّ اَحَدُكُم ذَكَرَهٗ بِيَمِيْنِهٖ وَهُوَ يَبُوْلُ بوقت پیشاب کوئی آدمی اپنے عضو مخصوص ''ذکر'' کو داہنے ہاتھ سے نہ پکڑے، ارشاد کے لئے جیسے لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَاءَ اِنْ تُبْدَلَكُم تَسُؤْكُمْ (پ ۷) (بہت سی چیزوں کے متعلق زیادہ وضاحت سے سوال نہ کرو، اگر وہ اشیاء تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہارے لئے ناگواری کا سبب بن جائے) دعاء کے لئے جیسے رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا (اے ہمارے رب ہم سے مواخذہ نہ فرمایئے اگر ہم بھول جائیں یا ہم سے چوک ہو جائے) تحقیر کے لئے جیسے وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖ (پ ۱۶) (اور آپ ہرگز ان چیزوں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھئے جن سے ہم نے کفار کے مختلف گروہوں کو متمتع کر رکھا ہے، بطور آزمائش کے)

کراہت تنزیہی کے لئے جیسے لَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُم (باہم مہربانی کرنی نہ بھولو) ان کے علاوہ نہی شفقت، توبیخ، برابری وغیرہ کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے مگر اس پر علماء متفق ہیں کہ کراہت اور تحریم کے علاوہ بقیہ سب نہی کے مجازی معنی ہیں، بعض کہتے ہیں کہ نہی کراہت اور تحریم میں مشترک ہے، مگر جمہور کا مختار مذہب یہ ہے کہ نہی کا صیغہ جب قرینہ سے خالی ہو تو تحریم کے لئے ہوتا ہے۔

تیسری بات، نہی کی دو قسمیں اور ان کا حکم۔

نہی کی دو قسمیں ہیں: ۱ افعال حسیہ سے نہی ۲ افعال شرعیہ سے نہی

افعال حسیہ، وہ افعال ہیں جو حساً جانے جائیں شریعت پر انکا وجود اور تحقق موقوف نہ ہو یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ افعال حسیہ وہ افعال ہیں کہ جن کے معانی ورود شرع سے پہلے ہی معلوم ہوں شرع کے وارد ہونے کی بعد ان میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، جیسے زنا، جھوٹ، ظلم، شراب پینا وغیرہ وغیرہ یہ افعال حسیہ ہیں، اور ان سے نہی نہی عن الافعال الحسیہ کہلائے گی چنانچہ زناء کے بارے میں اس آیت سے نہی وارد ہوئی وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا (پ) اور ان لفظوں کے جو معنی شرع کی طرف سے نہی وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں نیز زنا، ظلم وغیرہ فعل حسی ہیں، حواس ظاہرہ سے ان کا تعلق

ہے اور ان کے تحقق کے لئے شرع کا علم ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ افعال ان لوگوں سے بھی صادر ہو سکتے ہیں جو شرع کو جانتے ہوں، اور ان سے بھی صادر ہو سکتے ہیں جو شرع کو نہ جانتے ہوں البتہ ان کا حکم شرع پر موقوف ہے، اور افعال شرعیہ وہ افعال کہلاتے ہیں کہ جن کا وجود اور تحقق شرع پر موقوف ہو۔

یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ افعال شرعیہ وہ افعال ہیں کہ ورود شرع سے پہلے ان کے جو معانی تھے ورود شرع کے بعد وہ معانی متغیر ہو جائیں جیسے صوم، صلوٰۃ، بیع وغیرہ افعال شرعیہ ہیں اور ان سے نہی نہی عن التصرفات الشرعیہ کہلائے گی، مثلاً عید الاضحیٰ میں روزہ رکھنا، اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا، اور ایک درہم کو دو درہموں کے بعوض فروخت کرنا، نہی عن التصرفات الشرعیۃ کہلائے گی، ظاہر ہے کہ صوم وصلوٰۃ وغیرہ کا وجود اور تحقق شریعت کے جاننے پر موقوف ہے کیونکہ جو شریعت کا علم نہیں رکھتا اس سے نماز کا تحقق وصدور بھی نہیں ہو سکتا، اور صوم وصلوٰۃ کے جو معنی ورود شریعت سے پہلے تھے وہ بھی متغیر ہو گئے کیونکہ صوم کے معنی لغت میں محض رکنا ہے، مگر شریعت نے اس پر چند قیودات کا اضافہ کر دیا یعنی صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے، پینے، اور جماع سے رکنا، اسی طرح نیت کا ہونا اور اگر عورت ہو تو حیض ونفاس سے پاک ہونا وغیرہ، اسی طرح صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعاء کے ہیں مگر شریعت نے اس پر بھی چند قیودات کا اضافہ کر دیا یعنی ارکان مخصوصہ کو اوقات مخصوصہ میں ہیئت مخصوصہ کے ساتھ ادا کرنا، ارکانِ مخصوصہ جیسے قیام وقرأت، رکوع، سجود وغیرہ اسی طرح شرائط کا اضافہ کر دیا مثلاً طہارت، ستر عورت وغیرہ کا اضافہ کر دیا، اسی طرح بیع کے معنی طرفین کا باہمی رضامندی سے تبادلۂ مال کرنا ہے مگر اس پر شریعت نے چند قیودات کا اضافہ کر دیا مثلاً بائع ومشتری عاقل ہوں اور مبیع موجود ہو، مکان عقد ایک ہو، مبیع بائع کی ملکیت میں ہو وغیرہ وغیرہ (بدائع جلد۴، ص۳۴۰)

الغرض یوم النحر میں روزہ رکھنے پر چونکہ نہی وارد ہوئی ہے، حدیث میں ہے اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِی هٰذِهِ الْاَیَامِ فانها ایامُ اکلٍ وشربٍ وبعالٍ اسی طرح ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں بیچنے پر نہی وارد ہوئی ہے، حدیث میں ہے لَا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین اسی طرح اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے پر نہی وارد ہوئی ہے جیسا کہ آئندہ صفحہ پر حدیث آ رہی ہے، لہٰذا ان تمام میں نہی، نہی عن التصرفات الشرعیہ کہلائے گی۔

وَحُكْمُ النَّوْعِ الْاَوَّلِ اَنْ یَّكُوْنَ الْمَنْهِیُّ عَنْهُ هُوَ عَیْنُ مَا وَرَدَ عَلَیْهِ النَّهْیُ فَیَكُوْنُ عَیْنُهٗ قَبِیْحًا فَلَا یَكُوْنُ مَشْرُوْعًا اَصْلًا.

ترجمہ

اور نوع اول یعنی افعال حسیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ بعینہ وہی چیز ہوگی جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کی ذات ہی قبیح ہوگی لہٰذا وہ کبھی بھی مشروع نہ ہوگی (یعنی منہی عنہ کی ذات یعنی افعال حسیہ نہ ذاتاً مشروع ہوں گے اور نہ وصفاً)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نوع اول یعنی افعال حسیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ افعال حسیہ میں منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہے) بعینہ وہی چیز ہوتی ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے، پس اس کی ذات ہی قبیح ہوگی، اور یہ چیز بالکل بھی مشروع اور مباح نہ ہوگی لہٰذا افعال حسیہ قبیح لعینہ ہوتے ہیں جو کسی بھی حال میں مشروع نہیں ہوسکتے نہ ذاتاً اور نہ وصفاً جیسے کفر اور ظلم اور زنا وغیرہ، مثلاً کفر پر نہی وارد ہوئی **و لا تکفرون** اور منہی عنہ کفر ہی ہے، البتہ اگر اس کے خلاف دلیل آجائے تو یہ فعل حسی قبیح لعینہ کے بجائے قبیح لغیرہ ہوگا جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آرہا ہے، مثلاً حالت حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے، یعنی قبیح بوجہ گندگی ہے۔

اختیاری مطالعہ

قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قبیح لعینہ باعتبار وضع ۲۔ قبیح لعینہ باعتبار شرع، قبیح وضعی وہ ہے جس کی قباحت و برائی کا عقل ادراک کرسکتی ہو، شریعت کا اس سلسلے میں کوئی بیان ہو یا نہ ہو جیسے کفر کی قباحت اور برائی کیونکہ منعم کی ناشکری کی برائی کا عقل ادراک کرلیتی ہے، اور کفر الٰہ العالمین کی ناشکری ہی ہے، قبیح شرعی وہ ہے کہ عقل جس کا ادراک نہ کرسکے بلکہ بیان شریعت کی بناء پر قبح کا علم ہوا ہو، جیسے بے وضو نماز پڑھنا۔

وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرَ مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنَ حَسَنًا بِنَفْسِهٖ قَبِيْحًا لِغَيْرِهٖ وَيَكُوْنَ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهٖ لَا لِنَفْسِهٖ.

ترجمہ

اور نوع ثانی یعنی نہی عن التصرفات الشرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوگا جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے پس منہی عنہ حسن لنفسہ قبیح لغیرہ ہوگا اور اس کا کرنے والا احرام لغیرہ یعنی قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لنفسہ کا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نوع ثانی یعنی افعال شرعیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ افعال شرعیہ میں منہی عنہ بعینہ وہی چیز نہیں ہوتی جس پر نہی وارد ہوئی ہے، بلکہ جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے منہی عنہ اس کا غیر ہوتا ہے، جیسے عید الاضحیٰ کے دن روزہ رکھنے پر نہی وارد ہوئی **قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا لا تصوموا فی هذه الأيام الخ** مگر منہی عنہ جس سے دراصل روکا گیا ہے وہ دوسری چیز ہے یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **مَنْ لَّمْ يُجِبِ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَانَا** جو دعوت قبول نہ کرے اس نے ہماری نافرمانی کی، یاد رہے کہ عید قربانی میں اللہ کی طرف سے بندوں کی دعوت ہوتی ہے اسی لئے فرمایا گیا ہے کہ قربانی کے دن مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنی قربانی کے گوشت سے کھانے کی ابتداء کرے اس سے قبل نہ کھائے، اسی طرح اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے پر نہی وارد ہوئی مگر دراصل منہی عنہ جس سے روکا گیا ہے وہ دوسری چیز ہے یعنی کفار کی عبادت سے مشابہت کیونکہ کفار انہی اوقات میں پوجا کرتے ہیں حدیث ہے **عن عقبة ابن عامر الجهني قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلي فيهن وأن نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى**

ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتّٰى تزول وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب (اصول بزدوی ص ۵۴) وفی حدیث وحینئذ یسجد لها الکفار الخ (اصول بزدوی ص ۵٦) اور ایک حدیث کا آخری جز ہے فإنها تطلع بين قرني الشيطن یعنی ان اوقات میں شیطان آفتاب کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے گویا سورج اس کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے، حاشیہ اصول الشاشی ص ۴۷۔

لہٰذا افعال شرعیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہے وہ حسن لعینہٖ اور قبیح لغیرہ ہیں اور ان کا مرتکب حرام لغیرہ و قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لعینہٖ کا تو یوم النحر میں روزہ رکھنا قبیح لغیرہ ہے کیونکہ روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے اچھی چیز ہے اور حسن لنفسہٖ ہے مگر اس میں قباحت اس اعتبار سے ہے کہ یوم النحر میں روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آرہا ہے، لہٰذا یہ قبیح لغیرہ ہوگیا۔

اختیاری مطالعه

قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱ قبیح لغیرہ باعتبار وصف ۲ قبیح لغیرہ باعتبار مجاورت۔

قبیح لغیرہ باعتبار وصف وہ ہے جس میں قبح کسی وصف خاص کی بناء پر پیدا ہوا ہو اور یہ وصف منہی عنہ سے جدا نہ ہو جیسے یوم النحر کے روزے میں قبح اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے کے وصف سے لازم آیا ہے اور اعراض عن ضیافۃ اللہ ایسا وصف ہے جو یوم النحر کے روزے سے جدا نہیں ہوتا یعنی ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کہ روزہ بھی ہو جائے اور اللہ کی ضیافت سے اعراض بھی لازم نہ آئے۔

قبیح لغیرہ باعتبار مجاورت: وہ فعل ہے کہ جس میں قبح تو غیر ہی کی وجہ سے آیا ہو مگر وہ قبح فعل منہی عنہ کے لئے لازم نہ ہو، جیسے بیع بوقت ندا کہ ترک سعی وخلل فی السعی کی بناء پر بیع میں قبح پیدا ہوا ہے مگر یہ قبح بیع کے لئے لازم نہیں ہے، مثلاً کوئی آدمی بیع بھی کر رہا ہو اور ساتھ ساتھ سعی الی الجمعہ بھی کر رہا ہو، جیسے جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے بیع کرنا۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي تَقْرِيْرَهَا وَيُرَادُ بِذٰلِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقٰى مَشْرُوْعًا كَمَا كَانَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِيْنَئِذٍ كَانَ ذٰلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذٰلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالُ الْحِسِّيَّةُ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ عَيْنُهَا قَبِيْحًا لَا يُؤَدِّيْ ذٰلِكَ اِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ.

ترجمه

اور اس اصل (کہ نہی عن التصرفات الشرعیہ حسن بنفسہٖ اور قبیح لغیرہ ہوتا ہے) پر ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات کے باقی اور مشروع رہنے کا تقاضا کرتی ہے اور اس سے یعنی النهی عن التصرفات الشرعیه یقتضی تقریرها سے مراد یہ ہے کہ تصرف شرعی یعنی فعل شرعی نہی کے بعد اسی طرح مشروع

ہوکر باقی رہے گا جیسا کہ وہ نہی سے پہلے (مشروع) تھا، اس لئے کہ اگر وہ مشروع باقی نہ رہے تو بندہ فعل مشروع (یعنی جو قبل النہی مشروع تھا) کو حاصل کرنے سے عاجز ہوگا، اور اس وقت نہی عن التصرفات الشرعیہ عاجز کو نہی کرنا ہوگا اور عاجز کو نہی کرنا شارع یعنی اللہ کی جانب سے محال ہے، اور اس تفصیل سے (جو ہم نے ذکر کی کہ اگر افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع نہ رہیں تو عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا) افعال حسیہ (افعال شرعیہ سے) جدا ہوگئے، اس لئے کہ اگر افعال حسیہ کی ذات نہی کے بعد بھی قبیح اور غیر مشروع ہے تب بھی نہی عن الافعال الحسیہ عاجز کو نہی کرنے کا سبب نہیں ہوگی اس لئے کہ بندہ اس وصف (افعال حسیہ کا قبیح لعینہ اور بعد النہی غیر مشروع رہنا) کے باوجود فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا۔

تشریح: اس سے قبل آپ حضرات نے پڑھا ہے کہ افعالِ شرعیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہو وہ حسن لنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوتے ہیں، جیسے یوم النحر میں روزہ رکھنا، بیع فاسد کرنا وغیرہ لہٰذا ہمارے اصحاب نے اسی مذکورہ ضابطہ پر یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ افعالِ شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے یعنی مطلب اور مراد یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہے وہ منہی عنہ ہونے کے بعد اسی طرح مشروع رہیں گے جیسا کہ نہی کے وارد ہونے سے پہلے مشروع تھے، لہٰذا افعال شرعیہ منہی عنہ پر اگر کوئی شخص عمل کرے تو چونکہ وہ مشروعیت اور بقاء کا تقاضا کرتے ہیں تو ان کو بجا لانے کے بعد ان پر احکام مرتب ہوجائیں گے مثلاً یوم النحر میں روزہ کی نذر مان کر اگر روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہوجانے کا حکم ہوگا اسی طرح اگر حالت حیض میں باوجود منہی عنہ ہونے کے وطی کر لی تو واطی کا محصن ہونا ثابت ہوجائے گا، لہٰذا افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع باقی رہتے ہیں، کیونکہ اگر یہ افعالِ شرعیہ مشروع ومباح نہ رہیں تو بندہ تحصیلِ مشروع سے عاجز ہوگا یعنی بندہ ایسے کام کے کرنے سے عاجز مانا جائے گا جو قبل النہی مشروع تھے اور جب بندہ عاجز ہوگیا تو اس کام پر نہی وارد کرنا فعل عبث ہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی آدمی اُمّی سے کہے کہ مت پڑھ، یا نابینا سے کہے کہ مت دیکھ، کیونکہ امی کے بس میں پڑھنا ہے ہی نہیں، اور نہ ہی اندھے کے اختیار میں دیکھنا ہے اور اس فعل عبث کا صدور شریعت کی جانب سے محال ہے، خلاصہ یہ ہے کہ نہی کا مقصود ایسے فعل سے روکنا ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا بندے کے اپنے اختیار اور قدرت میں ہو، تاکہ بذریعہ نہی امتحان اور آزمائش ہوسکے کہ بندہ اس فعل سے رکتا ہے یا نہیں لہٰذا بندہ اگر اس فعل اختیاری منہی عنہ سے رک جاتا ہے تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رکتا تو عذاب کا مستحق ہوگا اور اگر وہ کام جس سے مکلف کو روکا جارہا ہے اس کے اختیار اور قدرت میں ہے ہی نہیں اور نہ ہی مکلف کے دل ودماغ میں اس فعل کا کوئی تصور ہے تو اس کام سے روکنا فعل عبث ہے اور یہ نہی للعاجز ہے جیسے اندھے سے کہا جائے کہ مت دیکھ کیونکہ اندھا آدمی دیکھنے پر قادر ہی نہیں ہے، لہٰذا ایسے فعل سے روکنا جو بندے کی قدرت اور اختیار میں نہ ہو نفی اور نسخ کہلاتا ہے نہ کہ نہی، لہٰذا نہی کے لئے ضروری ہے کہ فعل منہی عنہ پر بندے کو قدرت اور اختیار ہو اور ہر شئ پر قدرت اس کے مناسب حال ہوتی ہے، لہٰذا افعال شرعیہ میں قدرت کا مطلب یہ ہے کہ بندے کو شریعت کی جانب سے قدرت ہو اور شریعت کی جانب سے قدرت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل منہی عنہ شرعاً اس بندے کے لئے مشروع اور مباح ہو جیسا کہ وہ فعل شرعی قبل النہی مشروع تھا

تاکہ بندہ اس فعل منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رکے اور مستحق ثواب ہو، کیونکہ اگر بندے کو اس کام کے کرنے کی شرعاً اجازت نہ ملی تو پھر یہ فعل شرعاً بندے کی قدرت اور اختیار میں نہ ہوگا (اگرچہ حساً بندے سے اس کا وقوع ممکن ہے) پس ثابت ہوگیا کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں یعنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع رہتے ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع۔

وبِهٖ فارَقَ الافعالُ الحسيّةُ الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل مذکور (کہ اگر افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع نہ رہیں تو عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا) سے افعال حسیہ افعال شرعیہ سے جدا ہو گئے اس لئے اگر افعال حسیہ کی ذات قبیح ہے یعنی افعال حسیہ قبیح لعینہٖ اور نہی کے بعد بھی غیر مشروع ہیں تب بھی عاجز کو نہی کرنا لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ بندہ اس وصف یعنی افعال حسیہ کے قبیح لعینہٖ اور بعد النہی غیر مشروع ہونے کے باوجود فعل حسی کے ارتکاب سے عاجز نہیں ہے کیونکہ ہر فعل پر قدرت اس کے مناسب حال ہوتی ہے چنانچہ افعال حسیہ چونکہ حسی افعال ہیں نہ کہ شرعی تو ان پر بندہ کو حسی قدرت حاصل ہوگی مثلاً بندہ شریعت کی عائد کردہ پابندیوں کے باوجود بھی زنا وغیرہ کرنے پر قادر ہے، شاعر کہتا ہے:

براہیمی نظر پیدا بڑی مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنالیتی ہیں تصویریں

لہٰذا افعال حسیہ اگرچہ نہی کے بعد مشروع نہیں ہوں گے تب بھی مکلف آدمی کو ان کے کرنے پر پوری قدرت حاصل ہے لہٰذا عاجز کو نہی کرنا لازم نہیں آئے گا برخلاف افعال شرعیہ کے کہ اگر وہ نہی کے بعد مشروع نہ رہیں تو عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا لہٰذا دونوں میں فرق واضح ہوگیا۔

فائدہ: نہی و نفی میں فرق نہی کے اندر منہی عنہ سے باز رہنا اور اس کے ارتکاب سے رک جانا بندہ کے اختیار سے ہوتا ہے لہٰذا رکنے پر ثواب کا مستحق ہوگا اور نہ رکنے پر عذاب کا، جبکہ نفی کی صورت میں بندہ کو فعل منہی عنہ کا اختیار ہی نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر ثواب کا استحقاق بھی نہیں ہوتا مثلاً بینا آدمی دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس سے آپ کہیں کہ مت دیکھ تو یہ نہی ہے اور اگر نابینا سے آپ یہ کہیں کہ مت دیکھ تو یہ نہی نہ ہوگی بلکہ نفی ہوگی اسی طرح اُمّی سے کہنا کہ مت پڑھ، نفی ہے اور قاری سے کہنا کہ مت پڑھ نہی ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک افعال حسیہ پر قیاس کرتے ہوئے افعال شرعیہ بھی نہی وارد ہونے کے بعد قبیح لعینہٖ کہلاتے ہیں اور مشروعیت بھی باقی نہیں رہتی، گویا شارع کی طرف سے نہی وارد ہونے کے بعد مشروعیت کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ البَيْعِ الفَاسِدِ وَالاِجَارَةِ الفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيْعِ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا البَيْعُ الفَاسِدُ يُفِيْدُ المِلْكَ عِنْدَ القَبْضِ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهٗ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ حَرَامًا لِغَيْرِهٖ.

ترجمہ

اور متفرع ہوتا ہے اس سے (یعنی افعال شرعیہ کے نہی کے بعد مشروع باقی رہنے سے) بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ اور یوم النحر میں روزہ کی نذر ماننے اور تصرفات شرعیہ کی تمام صورتوں کا حکم ان تصرفات شرعیہ کے متعلق نہی وارد ہونے کے ساتھ، چنانچہ ہم نے کہا بیع فاسد (مشتری کے مبیع پر) قبضہ کے وقت (مشتری کے لئے) ملکیت کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع فاسد بیع ہے، اور اس کے حرام لغیرہ ہونے کی وجہ سے اس کا توڑنا واجب ہے۔

تشریح: آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لیا ہے کہ افعالِ شرعیہ ہمارے نزدیک باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں، لہٰذا اسی ضابطہ پر بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ اور یوم النحر کے روزے کی نذر اور تمام تصرفاتِ شرعیہ کی صورتوں کا حکم متفرع اور ثابت ہوتا ہے جن پر نہی وارد ہوئی ہو، لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ بیع فاسد یعنی جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو مثلاً غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ غلام ایک مہینہ میری خدمت کرے گا یا اجارہ فاسدہ مثلاً مکان کرایہ پر دیا اور یہ شرط لگائی کہ اس مکان میں ایک ماہ تک میں خود رہائش اختیار کروں گا تو اصل عقد پر یہ شرط زائد ہے اور اس پر نہی وارد ہوئی ہے مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے نَهٰى عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور اس کے ساتھ ساتھ شرط لگانے سے منع فرمایا ہے چنانچہ اسی شرط زائد کی بنا پر یہ بیع فاسد اور اجارہ اجارۂ فاسدہ ہو گیا اور دونوں قبیح لغیرہ بن گئے، اگرچہ اپنی ذات کے اعتبار سے یہ دونوں یعنی بیع اور اجارہ مشروع ہیں اور افعالِ شرعیہ چونکہ باوجود منہی عنہ اور قبیح لغیرہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں، لہٰذا ہم کہیں گے کہ بیع فاسد مفید ملک ہوگی یعنی مشتری جب مبیع پر قبضہ کرلے تو مبیع پر اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، اور یہ بیع فاسد اس لئے مفید ملک ہوگی کیونکہ بیع کی جو اصل روح ہے یعنی ایجاب وقبول اور بائع اور مشتری میں اہلیت کا ہونا اور مبیع کا موجود ہونا وہ پایا گیا مگر چونکہ اس بیع اور اجارہ میں ایک زائد شرط بھی ہے جس بنا پر یہ بیع اور اجارہ حرام لغیرہ بن گئے تو اس بناء پر اس بیع اور اجارہ کا متعاقدین پر توڑنا واجب ہے اور مشتری کا مبیع میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال میں لانا اور اسی طرح کرایہ پر حاصل کردہ مکان کو استعمال میں لانا حرام ہے یہی حال یوم النحر میں روزہ کی نذر ماننے کا ہے کہ اصل کے اعتبار سے تو وہ حسن ہے مگر قباحت غیر کی وجہ سے لازم آئی یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے، تو اگر کسی نے یوم النحر کے روزہ کی نذر مانی اور روزہ رکھ لیا تو اس کی نذر پوری ہوگئی، تفصیل آگے آرہی ہے یہی حال تصرفات شرعیہ کی تمام صورتوں کا ہے مثلاً اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر مان لی تو چونکہ نماز حسن لعینہ ہے اور قباحت غیر کی وجہ سے آئی اسلئے اس کی نذر ماننا صحیح ہوگا۔

اعتراض و جواب: مصنفؒ نے بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ کے ساتھ ساتھ النذر بصوم یوم النحر کو بھی ذکر کیا ہے، حالانکہ محض نذر ماننے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں یوم النحر کا روزہ رکھنے میں حرج ہے، لہٰذا مصنف کو النذر بصوم یوم النحر کی مثال کے بجائے صوم یوم النحر کی مثال دینی چاہیے تھی، کیونکہ محض نذر ماننا تو ہمارے نزدیک اصلاً بھی مشروع ہے اور وصفاً بھی، نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک، تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یوم النحر کے روزہ کی نذر

ماننا یوم النحر کے روزہ کی طرف مفضی ہے اس لئے مصنفؒ نے یوم النحر کے روزہ کی نذر کو یوم النحر کے روزہ کے حکم میں ہی مان لیا۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوْحَةِ الْاَبِ وَمُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوْحَتِهٖ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّ مُوْجَبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ وَمُوْجَبَ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَاَمَّا مُوْجَبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ اَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِاَنْ يَّثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمَ التَّصَرُّفُ اَلَيْسَ اَنَّهٗ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِيْ مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقٰى مِلْكُهٗ فِيْهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ ۔

ترجمہ

اور یہ (یعنی تصرفات شرعیہ کا منہی عنہ ہونے کے بعد بقاء مشروعیت کا تقاضا کرنا) مشرکہ عورتوں اور باپ کی منکوحہ اور غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ کے نکاح اور محارم عورتوں کے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کے برخلاف ہے اس لئے کہ نکاح کا مقتضی تصرف یعنی وطی وغیرہ کا حلال ہونا ہے اور نہی کا مقتضی تصرف کا حرام ہونا ہے پس دونوں (حلت وحرمت) کے درمیان جمع محال ہے (یعنی حلت وحرمت دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں) لہٰذا نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا، پس بہرحال بیع کا مقتضی مبیع میں ملکیت کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا مقتضی تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے بایں طور کہ (مشتری کے لئے مبیع میں) ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر شیرۂ انگور مسلمان کی ملکیت میں خمر بن جائے تو خمر میں مسلمان کی ملکیت باقی رہے گی اور تصرف حرام ہوگا۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب احناف کے نزدیک افعالِ شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں تو چونکہ مشرکہ عورتوں سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، قرآن میں ہے **ولا تنکحوا المشرکات** (کہ تم مشرکہ عورتوں سے نکاح مت کرو) اسی طرح باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، قرآن میں ہے: **ولا تنکحوا ما نکح آباء کم** (پ۴) (جن سے تمہارے باپ نے نکاح کیا اُن سے تم نکاح مت کرو یعنی باپ کے طلاق دینے کی بعد) اسی طرح غیر کی منکوحہ سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، قرآن میں ہے: **قال تعالیٰ والمحصنٰت من النساء** (پ۵) اس میں منکوحۃ الغیر سے نکاح کرنے کو حرام قرار دیا گیا ہے (اور معتدہ الغیر بھی اسی حکم میں ہے) اسی طرح محارم عورتیں مثلاً ماں، بہن، بیٹی وغیرہ سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی **قال اللّٰہ تعالیٰ حرمت علیکم أمھتکم الخ** (پ۵) (حرمت سے مراد نہی ہے کیونکہ تحریم اور نہی دونوں ہم معنی ہیں بمعنی منع کرنا) اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، حدیث میں ہے **لا نکاح إلا بشھود** لاءِ نفی جنس یہاں بمعنی نہی ہے، تو مذکورہ تمام شکلوں میں نکاح جو فعل شرعی ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے وہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہنا چاہئے، اور مذکورہ تمام شکلوں میں نکاح منعقد ہوجانا چاہئے، جیسا کہ بیع

فاسد منہی عنہ تھی لیکن اگر بیع فاسد کرلی گئی تو وہ مفید ملک ہوتی ہے اور بیع فاسد اصل کے اعتبار سے مشروع رہتی ہے گو وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو لہٰذا مذکورہ شکلوں میں بھی نکاح منعقد ہو جانا چاہئے، حالانکہ مذکورہ نکاحوں میں کوئی نکاح مشروع نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے، اور نہ وصف کے اعتبار سے۔

تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ واقعی افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں اور مذکورہ نکاح بھی فعل شرعی ہے مگر ان نکاحوں کو مشروع رہنے میں ایک مجبوری ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر نکاح کو مشروع رکھا جائے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا کیونکہ نکاح کا موجب ومقتضاء تو یہ ہے کہ وطی اور دیگر تصرف حلال ہو اور نہی وارد ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وطی اور دیگر تصرف حرام ہو اور یہ دونوں چیزیں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتی (یعنی حلت وحرمت) لہٰذا اجتماع ضدین لازم آنے کی بناء پر یہی کہنا پڑا کہ مذکورہ تمام شکلوں میں کوئی نکاح منعقد نہ ہوگا بلکہ نکاح غیر مشروع ہی رہے گا اور نہی کے بعد بقاء مشروعیت اور عدم بقاء مشروعیت کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہوگا کہ افعالِ شرعیہ میں نہی کے بعد مشروعیت وہاں باقی رہے گی جہاں بقاءِ مشروعیت کے ساتھ ساتھ نہی کے موجب یعنی حرمت کو ثابت کرنا ممکن ہو اور مذکور نکاحوں میں یہ دونوں چیزیں ممکن نہیں ہے لہٰذا ان تمام جگہوں میں نہی بمعنی نفی ہے اور نہی ونفی کا فرق ماقبل میں ذکر کردیا گیا ہے کہ نفی میں اس کام سے باز رکھنا مقصود ہوتا ہے جو بندے کے اختیار میں نہ ہو اور نفی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضا بھی نہیں کرتی بلکہ اس کے اندر تو ایک شیٔ کے عدم اور اس کے نہ ہونے کو بتلایا جاتا ہے، لہٰذا مذکورہ تمام شکلوں میں نکاح کے منہی عنہ ہونے کے بعد اس کی مشروعیت باقی نہیں رہے گی برخلاف مذکورہ مسئلہ یعنی بیع فاسد کے منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہنے کے کہ وہاں دو چیزوں میں منافات نہیں ہے بلکہ دونوں چیزوں میں جمع ممکن ہے یعنی بیع کا تقاضا ہے مفیدِ ملک ہونا اور نہی کا تقاضا ہے، تصرف کا حرام ہونا، ظاہر ہے کہ ان دونوں چیزوں میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ملکیت میں بھی ہو اور تصرف حرام ہو جیسے مسلمان کی ملکیت میں اگر انگور کا عرق شراب بن جائے تو ملکیت باقی رہے گی مگر اس میں تصرف کرنا حرام ہوگا یعنی ملکیت تو اس لئے باقی رہے گی کیونکہ اصلاً وابتداءً اس شیٔ میں اس شخص کی ہی ملکیت تھی اور تصرف حرام اس لئے ہوگا کہ اب یہ شیٔ شراب ہے اور مسلمان کے لئے شراب میں تصرف کرنا مثلاً اس کا فروخت کرنا اور خریدنا سب حرام ہے، لہٰذا جب مفید ملک ہونے اور تصرف حرام ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے تو اس پر نکاح منہی عنہ (مذکورہ تمام نکاح یعنی منکوحۃ الاب، یا منکوحۃ الغیر، یا محارم، یا مشرکہ عورت سے نکاح) کو قیاس نہ کرنا چاہئے۔

النحو واللغۃ: هذا مبتداء مابعد متعلق ہو کر خبر، منکوحۃ باب نصر ب سے صیغہ اسم مفعول **معتدۃ** باب افتعال سے صیغہ اسم مفعول استحال استفعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب تخمّر باب تفعل سے ماضی کا واحد مذکر غائب۔

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَاَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصِحُّ نَذْرُهٗ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوْعٍ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوْعَةٍ

لِمَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّهْيَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوْعًا وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِي هٰذِهِ الْاَوْقَاتِ لَزِمَهٗ بِالشُّرُوْعِ وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلُزُوْمِ الْاِتْمَامِ فَاِنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى حَلَّتِ الصَّلٰوةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَدُلُوْكِهَا اَمْكَنَهُ الْاِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهٖ فَارَقَ صَوْمَ يَوْمِ الْعِيْدِ فَاِنَّهٗ لَوْ شَرَعَ فِيْهِ لَا يَلْزَمُهُ الْاِتْمَامُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْاِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنْ اِرْتِكَابِ الْحَرَامِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ افعالِ شرعیہ پر نہی ان افعال کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے) پر ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ جب کسی نے یوم النحر اور ایام التشریق کے روزوں کی نذر مانی تو اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ وہ مشروع روزہ کی نذر ہے اور اسی طرح (یوم النحر اور ایام تشریق میں نذر ماننے کی طرح) اگر کسی نے مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو صحیح ہے اس لئے کہ وہ مشروع عبادت کی نذر ہے اس اصل اور ضابطہ کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا کہ افعالِ شرعیہ پر نہی تصرف کے مشروع ہو کر باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے اور اسی وجہ سے (کہ نہی عن الافعال الشرعیہ بقاء مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے) ہم نے کہا اگر کسی نے ان اوقات میں یعنی مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کردی تو شروع کرنے والے پر شروع کرنے کی وجہ سے وہ نفل نماز لازم ہو جائے گی اور (نفل نماز) پورا کرنے کے لازم ہونے کیلئے حرام کا ارتکاب ضروری اور لازمی نہیں ہے (اس کی صورت یہ ہے ملاحظہ ہو) پس اگر وہ صبر کرے یعنی نماز توڑ کر رکا رہے یہاں تک کہ اس کے لئے سورج کے طلوع ہونے اور سورج کے غروب ہونے اور سورج کے ڈھلنے کی وجہ سے نماز جائز ہو جائے تو اس کو یعنی شروع کرنے والے کو بغیر کراہت کے نماز پوری کرنا ممکن ہے اور اس سے (یعنی نفل شروع کرنے والے کے لئے ارتکاب حرام لازم نہ آنے سے) نفل، عید کے دن کے روزہ سے جدا ہو گیا پس اگر کسی نے عید کے دن روزہ شروع کردیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہیں ہے اس لئے کہ روزہ کو پورا کرنا (گویا شام تک کھانے پینے اور جماع سے رکے رہنا) حرام کے ارتکاب سے جدا نہ ہوگا (یعنی یوم العید میں روزہ پورا کرنے سے ارتکاب حرام ضرور لازم آئے گا کیونکہ ایام تشریق اور عیدین کے روزوں سے حدیث میں منع کیا گیا ہے **قال النبی الا لا تصوموا فی هذه الایام الخ** اور ایسی کوئی شکل نہیں ہے کہ روزہ بھی رکھ لے اور اعراض عن ضیافۃ اللہ بھی لازم نہ آئے)

تشریح: افعال شرعیہ چونکہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں لہٰذا اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوم النحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر مان لے تو اس کا نذر ماننا صحیح ہے، کیونکہ اس نے مشروع روزہ کی نذر مانی ہے جو کہ فی نفسہٖ حسن اور امر مستحسن ہے اگرچہ وہ روزے غیر کے اعتبار سے قبیح ہیں یعنی قبیح لغیرہ ہیں (بوجہ اعراض عن ضیافۃ اللہ کے) لہٰذا حنفیہؒ کے نزدیک نذر منعقد ہو جائے گی کیونکہ حقیقت میں محض یوم النحر میں روزہ کی نذر ماننے میں یا ایام تشریق کے روزوں کی نذر ماننے میں کوئی قباحت اور برائی نہیں ہے بلکہ برائی تو

عملاً اس دن روزہ رکھنے میں ہے جو دراصل فعل ممنوع اور قبیح ہے یعنی ارادۂ روزہ میں کوئی قباحت اور معصیت نہیں ہے بلکہ معصیت اور قباحت روزہ رکھنے میں ہے لہٰذا یوم النحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر ماننا صحیح ہے مگر اس نذر کو ایام تشریق اور یوم النحر میں روزہ رکھ کر پورا نہ کرے کیونکہ یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دنوں میں روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آئے گا اس لئے کہ اس دن سب لوگ اللہ کے مہمان ہیں اور عام کھانے کی اجازت ہے لہٰذا اس نذر کو یوم النحر وایام تشریق کے بعد پورا کرے لیکن اگر کسی نے اسی دن میں روزہ رکھ لیا تو واجب ذمہ سے ساقط ہوجائے گا کیونکہ جیسا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا ویسا ہی رکھ لیا مگر امام شافعیؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ان ایام کا روزہ رکھنا صحیح نہیں بلکہ روزہ رکھنا معصیت ہے تو ان ایام کے روزوں کی نذر ماننا بھی صحیح نہیں ہے **لأن النبیّ قال لا نَذْرَ فی مَعْصِیَةٍ** (یعنی معصیت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے) مگر حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، ورنہ عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا، رہا **لَا نَذْرَ فِی مَعْصِیَةٍ** کا مطلب تو اس کے اندر مضاف محذوف ہے یعنی **لا اِیْفَاءَ نَذْرٍ فِی معصیةٍ** (یعنی معصیت کے ساتھ نذر کو پورا نہ کرے بلکہ بعد میں پورا کرے جب معصیت کا ارتکاب نہ ہو)

نوٹ: جو حکم یوم النحر کے روزہ کی نذر کا ہے وہی حکم ایام تشریق گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں ذی الحجہ کا ہے، نویں ذی الحجہ کا روزہ رکھنے اور نذر ماننے میں کوئی قباحت نہیں ہے اگرچہ یہ بھی ایام تشریق میں سے ہے **وکذلك لو نذر الخ** اسی طرح اوقات مکروہہ یعنی طلوعِ شمس اور غروبِ شمس اور زوالِ شمس کے وقت نماز پڑھنے پر نہی وارد ہوئی ہے مگر چونکہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، لہٰذا اگر کسی نے ان مشروع نمازوں کی یعنی اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر مان لی تو صحیح ہے کیونکہ نماز اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہے مگر اوقات مکروہہ کی بناء پر وہ نماز قبیح لغیرہ ہے تو اس مکلف نے مشروع عبادت کی نذر مانی ہے مگر اس نذر کو ان اوقات میں نماز پڑھ کر پورا نہ کرے کیونکہ نہی وارد ہونے کی وجہ سے ان اوقات میں نماز پڑھنا مکروہ ہے تو کراہت سے بچنے کی غرض سے ان اوقات مکروہہ کے بعد نماز پڑھ کر اپنی نذر کو پوری کرے لیکن اگر کسی نے اس ضابطہ مذکورہ (افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں) کو مدنظر رکھ کر اوقات مکروہہ میں نفل نماز پڑھنی شروع کردی، تو حنفیہؒ کہتے ہیں اس نماز کا پورا کرنا اس کے ذمہ لازم ہے کیونکہ اس شخص نے اس نماز کو شروع کیا ہے جو فی نفسہٖ اور فی ذاتہٖ مشروع ہے اور ہر مشروع کام کے شروع کرنے کا بندے کو اختیار ہے اور شروع کرنے سے اس کا پورا کرنا بھی ضروری ہوجاتا ہے، لہٰذا اس نفل نماز کا اس شروع کرنے والے پر پورا کرنا ضروری ہوگیا مگر کوئی اعتراض کرسکتا ہے کہ اگر یہ بندہ اس نفل نماز کو پورا کرے گا تو چونکہ وقت مکروہ ہے جس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لہٰذا حرام کا ارتکاب لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت تو نماز کیلئے ظرف ہے اس لئے نفل نماز پورا کرنے میں حرام کا ارتکاب لازم نہیں آئے گا اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ شروع کردہ نماز کو توڑ دے اور اتنی دیر صبر کرے کہ مکروہ وقت نکلکر ختم ہوجائے اور اس کیلئے نماز پڑھنا حلال ہوجائے اور پھر نماز پڑھ

لے یعنی جب سورج کے طلوع ہونے اور غروب ہونے اور سورج کے ڈھل جانے کی وجہ سے مکروہ وقت نکل جائے اس وقت اپنی نماز پڑھے لہٰذا نماز کو پورا کرنا بلا کراہت اور بلا ارتکاب حرام درست ہو جائے گا اسی مفہوم کو مصنفؒ نے وارتکابُ الحرامِ لیس بِلَازِمٍ لِلُزُوْمِ الإتمامِ سے بیان کیا ہے کہ نفل پورا کرنے کے لئے حرام کا ارتکاب ضروری نہیں ہے۔

نوٹ: اگر کسی نے پوری نماز مکروہ وقت میں ہی پوری کر دی تو نماز ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اگر چہ گناہ ہوگا اور مذکورہ بالا تفصیل جو ہم نے ذکر کی کہ نفل نماز پوری کرنے کے لئے ارتکاب حرام ضروری نہیں ہے اس تفصیل کی روشنی میں نفل نماز، یوم عید کے روزہ سے جدا ہو گئی یعنی نفل نماز کے اتمام میں ارتکاب حرام کا لازم آنا ضروری نہیں ہے اور یوم النحر کے روزہ کے اتمام میں ارتکاب حرام کا لازم آنا ضروری ہے اسی لئے اگر عید کے دن روزہ رکھنا شروع کر دیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ دن روزہ کے لئے معیار ہے کہ بندے کو روزہ پورا کرنے کے لئے صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے پینے اور جماع سے رکنا پڑے گا حالانکہ یہ دن اللہ کی ضیافت کا ہے اس میں روزہ رکھنا حرام ہے پس ثابت ہو گیا کہ روزہ کو شام تک پورا کرنا بلا ارتکاب حرام ممکن نہیں ہے، یعنی ایسی کوئی شکل نہیں ہے کہ اللہ کی ضیافت سے اعراض بھی نہ ہو اور روزہ بھی پورا ہو جائے بلکہ روزہ کو پورا کرنے کے لئے ارتکاب حرام یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ ضرور لازم آئے گا، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے **لأنَّ الإتمامَ لاینفكُّ عن ارتکاب الحرام** سے بیان کیا ہے پس اس بندے کو روزہ توڑ دینا چاہئے، برخلاف نماز کے کہ چونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے نہ کہ معیار، لہٰذا دونوں قسموں میں فرق واضح ہو گیا اور نفل نماز کا مسئلہ یوم العید کے روزہ سے جدا ہو گیا۔

نوٹ: بندے نے یوم النحر کے روزے کی نذر مانی تھی اور اس نذر کو پورا کرنے کے لئے اس نے روزہ رکھنا شروع کر دیا تو چونکہ آج اللہ کی طرف سے ضیافت اور دعوت ہے اس بناء پر اس کو روزہ توڑنا پڑا تو بندے نے تو چونکہ اپنی ذمہ داری پوری کر دی کہ مشروع روزہ کی نذر مان کر روزہ رکھنا شروع کر دیا اس لئے طرفینؒ فرماتے ہیں کہ اس روزے کی قضاء لازم نہ ہوگی اور نہ ہی شام تک کھانے، پینے اور جماع سے رکنا لازم ہوگا ورنہ ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آئے گا جو حرام ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا: **فانه لو شرع فيه لا يلزمه الاتمام عند أبي حنيفةؒ ومحمدؒ** مگر امام ابو یوسفؒ روزہ کو نماز پر قیاس کر کے یہ فرماتے ہیں کہ اس روزہ کی قضا لازم ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہ اس روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور نہ اس نماز کی جس کو مکروہ وقت میں شروع کرنے کے بعد توڑ دیا ہو اور امام شافعیؒ کی دلیل اور حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب گذر چکا ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ گفتگو تو ان افعال میں چل رہی ہے جن پر نہی وارد ہوئی ہو اور نہی وارد ہونے کے بعد وہ اصلاً مشروع ہوں اور وصفاً غیر مشروع ہوں جبکہ محض نذر ماننا من کل وجہ صحیح ہے وصفاً بھی یہ غیر مشروع نہیں ہے تو مصنفؒ نے یوم النحر میں نذر ماننے کی مثال اس موقع پر کیوں پیش کی؟ تو اس کا یہ جواب پیش کر کے چھٹکارا حاصل

کیا جاسکتا ہے کہ یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا یوم النحر میں روزہ رکھنے کے حکم میں ہی ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْیُٔ الْحَائِضِ فَاِنَّ النَّهْیَ عَنْ قِرْبَانِها بِاِعْتِبَارِ الْاَذٰی لِقَوْلِهٖ تعالٰی يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًی فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِی الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی يَطْهُرْنَ وَلِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ عَلٰی هٰذَا الْوَطْیِٔ فَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِیْ وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفْقَةِ وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِاَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفْقَةَ.

ترجمہ

اور اسی نوع یعنی قبیح لغیرہ سے حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے اس لئے کہ اس کے قریب جانے (وطی کرنے) سے نہی گندگی کی وجہ سے ہے اللہ تعالیٰ شانہٗ کے فرمان يسئلونك عن المحيض الخ کی وجہ سے "یہ لوگ آپ سے حیض کے متعلق سوال کرتے ہیں آپ فرما دیجئے کہ وہ گندگی ہے پس تم حیض کے زمانہ میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں یعنی پاک ہونے تک ان کے ساتھ جماع نہ کرو"

ولهذا الخ اور اسی وجہ (یعنی حائضہ سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہونے کی وجہ) سے ہم نے کہا کہ اس وطی پر احکام مرتب ہوں گے چنانچہ اس وطیٔ حائضہ سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت (مطلقہ ثلثہ) زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی (یعنی اس وطی سے حلالہ درست ہو جائے گا) اور اس وطیٔ حائضہ سے واطی پر مہر اور عورت پر عدت (اگر شوہر طلاق دیدے) اور عورت کے لئے نفقہ کا حکم ثابت ہوگا اور اگر عورت (حالت حیض میں وطی کرانے کے بعد) مہر کی وجہ سے یعنی اپنے مہر حاصل کرنے کی غرض سے اپنے اوپر شوہر کو قدرت دینے سے باز رہے یعنی دوبارہ وطی نہ کرنے دے تو وہ عورت صاحبینؒ کے نزدیک ناشزہ یعنی نافرمان ہوگی لہٰذا وہ عورت نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

تشریح: اس عبارت کو لاکر مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے ماقبل میں یہ ضابطہ گذر چکا ہے کہ افعال حسیہ قبیح لعینہ ہوتے ہیں جو کبھی بھی مشروع نہیں ہوتے حالانکہ ہم اس کے برخلاف دیکھتے ہیں، چنانچہ وطی فعل حسی ہے اور حالت حیض میں وطی کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے لہٰذا دیگر افعال حسیہ کے قبیح لعینہ اور بعد النہی غیر مشروع ہونے کی طرح حالت حیض میں وطی کرنا بھی قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہونا چاہئے، حالانکہ حالت حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے، اور بعد النہی مشروع ہے، اسی وجہ سے اس وطی سے احکام ثابت ہوتے ہیں تو مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ واقعی افعال حسیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع نہیں رہتے اور قبیح لعینہ ہوتے ہیں مگر جب، جب اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو اور اگر فعل حسی کے متعلق کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس سے اس فعل حسی کا قبیح لغیرہ ہونا ثابت ہو تو پھر وہ فعل حسی قبیح لغیرہ ہوگا چنانچہ حالت حیض میں وطی کے سلسلہ میں دلیل آیتِ قرآنی موجود ہے کہ یہ حرام لعینہ نہیں ہے

بلکہ حرام لغیرہ وقبیح لغیرہ ہے یعنی بوجہ گندگی حالت حیض میں وطی کرنے کو منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: **یسئلونک عن المحیض قل ھو اذًی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھُن (ای فی المحیض) حتی یطھرن الخ** معلوم ہوا کہ حالت حیض میں وطی کرنا اسی (قبیح لغیرہ) کی نوع سے ہے جس کو مصنفؒ نے **ومن ھذا النوع** سے تعبیر فرمایا ہے، گویا ماقبل میں بیان کردہ ضابطہ کہ افعال حسیہ منہی عنہ ہونے کے بعد قبیح لعینہ ہوتے ہیں اس سے یہ جزئیہ مستثنیٰ ہے لہٰذا جب یہ قبیح لغیرہ ہو گیا تو چونکہ قبیح لغیرہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں تو اس حالت حیض میں وطی کرنا بھی مشروع رہے گا اور اس وطی سے احکام بھی ثابت ہوں گے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ولھٰذا قلنا الخ اور اسی وجہ سے یعنی حالت حیض میں وطی کے قبیح لغیرہ ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس وطی پر احکام مرتب ہوں گے **فَیَثْبُتُ بہ احصان الواطی** یعنی جس طرح پاکی کے زمانہ میں اپنی بیوی سے وطی صحیح کرنے کے بعد شوہر محصن بن جاتا ہے اور اس کے بعد اگر وہ زنا کا ارتکاب کرلے تو اس پر رجم ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض میں بھی اپنی بیوی سے وطی کرنے کے بعد شوہر کا محصن ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد اگر وہ زنا کا ارتکاب کرلے تو رجم ہوگا یعنی سو کوڑے نہیں مارے جائیں گے بلکہ سنگسار کیا جائے گا یعنی حالت حیض اور غیر حالت حیض کی وطی میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں سے یکساں احکام ثابت ہوں گے بس فرق صرف اتنا ہے کہ حالت حیض میں وطی چونکہ قبیح ہے اس لئے اس واطی کو گناہ ملے گا، محصن ہونے کی جو مزید شرائط ہیں ان کو ہم نے ماقبل میں بیان کردیا یعنی عقل، بلوغ، حریت، اسلام، نکاح صحیح سے زانی کا متصف ہونا۔

۲ **وتحلُّ المرأۃ الخ**: مطلقہ ثلثہ کے ساتھ اگر زوج ثانی حالت حیض میں وطی کرلے تو وہ شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی یعنی حلالہ کے لئے زوج ثانی کا وطی کرنا ضروری ہے تو جس طرح حالت طہارت میں زوج ثانی کے وطی کرنے سے حلالہ صحیح ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنے سے بھی حلالہ صحیح ہوگا اور یہ عورت شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی اور اس حالت حیض کی وطی سے شوہر کے ذمہ کل مہر دینا واجب ہوگا ایسا نہیں ہے کہ شوہر اس وطی کو وطی نہ سمجھے بلکہ کھیل سمجھے اور مہر نہ دے بلکہ جس طرح حالت طہارت کی وطی سے کل مہر شوہر کے ذمہ واجب ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض کی وطی سے بھی کل مہر واجب ہوگا جبکہ مہر مسمّٰی ہو (مہر بوقت نکاح متعین کیا گیا ہو) ورنہ مہر مثل لازم ہوگا اور اگر اس حالت حیض کی وطی کے بعد شوہر طلاق دیدے تو عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی جس طرح حالت طہارت کی وطی کے بعد طلاق دینے سے عدت واجب ہوتی ہے اسی طرح حالت حیض کی وطی کے بعد طلاق دینے سے بھی عورت پر عدت لازم ہوگی اور اس عدت کے زمانے کا شوہر پر نفقہ بھی واجب ہوگا یعنی جس طرح اس عدت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جو وطی صحیح کے بعد طلاق دینے کے نتیجے میں گزاری جاتی ہے اسی طرح اس عدت کا بھی نفقہ واجب ہوگا جو حالت حیض کی وطی کے بعد طلاق ملنے کی شکل میں گذاری جارہی ہے۔

۳ **ولو امتنعت الخ** مسئلہ یہ ہے کہ جب تک عورت اپنا مہر معجّل وصول نہ کرلے تو اس کو اختیار ہے کہ شوہر کو

وطی نہ کرنے دے لیکن اگر ایک دفعہ وطیٔ حلال یعنی غیر حالت حیض میں وطی کرالی اور مہر کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو اگر دوبارہ شوہر کو وطی کرنے سے انکار کردے اور مہر مانگنے لگے تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ عورت ناشزہ کہلائے گی یعنی نافرمان، کیونکہ جب بلا مطالبۂ مہر ایک دفعہ وطی کرا چکی تو اب دوبارہ اس کو مہر کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے وطی سے انکار کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا بعینہٖ یہی حکم اس شکل میں بھی ہے جس کو مصنفؒ ولو امتنعت الخ سے بیان کررہے ہیں یعنی اگر عورت حالت حیض میں وطی پر قابو دینے کے بعد دوسری مرتبہ مہر معجّل کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے وطی پر قابو نہ دے تو یہ عورت ناشزہ و نافرمان کہلائے گی اور اس کو بوجہ اس کی نافرمانی کے نفقہ نہیں ملے گا۔

کیونکہ عورت کا کبھی تو وطی کرالینا اور کبھی انکار کردینا مَنْ مانی کے سوا کچھ نہیں ہے، کسی شاعر نے کہا ہے:

جب اپنی غرض تھی تو لپٹنا قبول تھا
اب مطلب نکل گیا ہے تو پہچانتے نہیں

لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت کا جب تک شوہر کے ذمہ مہر معجّل باقی ہے تو اس کو وطی پر قابو نہ دینے کا مکمل اختیار ہے خواہ اس نے قبل ازیں حالت حیض یا غیر حالت حیض میں وطی بھی کرائی ہو، لہٰذا یہ عورت باوجود وطی پر قابو نہ دینے کے نفقہ کی مستحق ہوگی، لہٰذا شوہر کو چاہیے کہ اولاً اس کا مہر معجّل ادا کرے پھر وطی کرنے کی سوچے، شعر:

کیا خوب سودا نقد ہے۔ اس ہاتھ دو اس ہاتھ لو

فائدہ: مہر میں نہ معجّل کی تصریح تھی اور نہ مؤجل کی تو اب عرف کا اعتبار ہوگا۔

فائدہ: زمین کو نیز زیورات وغیرہ کو مہر بنانا صحیح ہے۔

اختیاری مطالعه

محیض مصدر میمی بمعنی الحیض ، فاعتزلوھن ای فاجتنبوھن و لا تجامعوھن فی ھذہ الحالة قِربان باب کرم کا مصدر (قریب ہونا) تمکین مصدر تفعیل قدرت دینا ناشزةً (ن) اسم فاعل، نافرمانی کرنے والی، مصدر نُشُوزًا۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِي تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْاِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْبَيْعِ فِي وَقْتِ النِّدَاءِ فَاِنَّهٗ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلٰى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اِشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ .

ترجمہ

اور فعل کا حرام ہونا احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے حیض والی عورت کو طلاق دینا اور غصب کردہ پانی سے وضوء کرنا اور غصب کردہ کمان سے شکار کرنا، اور غصب کردہ چھری سے ذبح کرنا اور ناجائز قبضہ کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا، پس ان تمام تصرفات یعنی ان تمام افعال واعمال پر باوجود ان کے حرمت پر مشتمل ہونے کے حکم مرتب ہوگا۔

تشریح: ماقبل میں یہ بات بیان کی تھی کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے تو اعتراض وارد ہوگا کہ جب حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے تو اس سے احکام شرعی کیونکر ثابت ہوں گے کیونکہ حکم شرعی تو اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے جو فعل حرام اور معصیت سے حاصل نہیں کی جا سکتی، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

چہ نسبت خاک را بعالم پاک

لہٰذا نعمت کا حرام اور معصیت سے کیا جوڑ، تو مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ کسی فعل کا حرام اور معصیت ہونا اس سے احکام ثابت ہونے اور اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے لہٰذا فعل حرام سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، سماعت فرمایئے گا۔

مثلاً حالتِ حیض میں طلاق دینا بدعت ہے لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دیدی تو واقع ہو جائے گی اور اس سے احکام ثابت ہوں گے یعنی اس مطلقہ سے وطی کا حرام ہونا، زوجین میں جدائیگی کا ثابت ہونا، عورت پر عدت کا واجب ہونا اور شوہر پر عدت کا نفقہ واجب ہونا وغیرہ، تمام احکام ثابت ہوں گے، اسی طرح غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے، لیکن اگر کسی نے اس پانی سے وضو کر لیا تو اس سے احکام ثابت ہوں گے یعنی وضو ہو جائے گا اور اس وضو سے نماز پڑھنا اور قرآن شریف چھونا وغیرہ صحیح ہوگا۔

اسی طرح غصب کردہ تیر کمان، غلیل، بندوق وغیرہ سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے شکار کر لیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا اسی طرح غصب کردہ چھری اور چاقو سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے ذبح کر لیا تو ذبیحہ حلال ہوگا اسی طرح غصب کردہ زمین یعنی ایسی زمین جس پر ناجائز قبضہ کر لیا ہو اس میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے نماز پڑھ لی تو ہو جائے گی اسی طرح بوقت اذان جمعہ بیع ممنوع اور مکروہ ہے لیکن اگر کسی نے یہ بیع کر لی تو یہ بیع مفید ملک ہوگی۔

خلاصہ: کسی فعل کا حرام ہونا اس پر احکام شرعیہ مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، لہٰذا مذکورہ تمام تصرفات کے حرمت پر مشتمل ہونے کے باوجود ان پر احکام مرتب ہوں گے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ حالت حیض کی طلاق واقع ہو جائے گی اور غصب کردہ پانی سے اگر وضو کر لیا تو اس وضوء سے نماز پڑھنا درست ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

نوٹ: ایسے ہی باپ کا اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اور اس کو ام ولد بنانا حرام ہے، باپ کو ایسا نہ کرنا چاہیے لیکن اگر باپ نے ایسا کر لیا تو اس باندی میں باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور باپ کو اس باندی کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

اختیاری مطالعہ

آپ کے ذہن میں یہ اشکال آ سکتا ہے کہ بیع فاسد کر لینے کے بعد تو متعاقدین پر اس کا توڑنا ضروری تھا مگر ارض مغصوبہ میں اگر نماز پڑھی تو فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اس نماز کو توڑ کر غیر مغصوبہ زمین میں از سرنو نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے، حالانکہ دونوں قبیح لغیرہ ہیں، لہٰذا قیاس کے اعتبار سے اس نماز کا اعادہ ضروری ہونا چاہئے۔

جواب قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لغیرہ باعتبار وصف (۲) قبیح لغیرہ لاجل الجمع

قبیح لغیرہ باعتبار وصف: وہ ہے جو کسی وصف غیر مشروع کی وجہ سے قبیح ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اصلاً مشروع اور وصفاً غیر مشروع ہوتا ہے، لہٰذا اس کے اندر اصل فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے جواز کا حکم لگایا جائے گا اور وصف متصل کی طرف دیکھتے ہوئے عدم جواز کا، اور اس قسم کے اندر احکام کے سلسلہ میں دونوں جانبوں کی رعایت کی جائے گی یعنی جواز کی طرف نظر کرتے ہوئے اعمال کی صحت اور عقود کے مفید ملک ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور شریعت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے گناہ بھی ہوگا، اور عدم جواز کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ حکم لگایا جائیگا کہ یہ عقود جو وصفاً غیر مشروع ہیں فسخ کئے جائیں، جیسے بیع فاسد کہ مفید ملک ہوگی مگر متعاقدین پر اس کا فسخ کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح ایام تشریق کے روزے، اور **قبیح لغیرہ لأجل الجمع** وہ ہے کہ شریعت نے جس سے کسی خارج غیر لازم کی بنا پر منع کیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ شریعت اس کی صحت کا اعتبار کرتی ہے اور اس پر احکام مرتب ہو جاتے ہیں گناہ اور قباحت کے ساتھ ساتھ جیسے جمعہ کی اذانِ اول کے بعد بیع کرنا کہ بیع منعقد ہو جائے گی لہٰذا مشتری کو ثمن اور بائع کو مبیع کی سپردگی کرنا لازم ہوگا البتہ خلاف شرع کام کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے گناہ ہوگا، اسی طرح ارض مغصوبہ میں اگر نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی مگر گناہ ملے گا۔

نوٹ: قبیح لعینہ کی تمام صورتوں کو فقہائے باطل کا نام دیتے ہیں اور قبیح لغیرہ کی قسم اول کو فاسد کا، کیونکہ اس معاملہ کو فاسد کرنا اور اس کو توڑنا ضروری ہوتا ہے اور دوسری قسم کو مکروہ کا نام دیتے ہیں اس لئے وہ گناہ کے ساتھ ساتھ ثابت ہو جاتا ہے اور شریعت اس کو توڑنے کا حکم نہیں دیتی۔

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِی قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا اِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِاَنَّ النَّهْیَ عَنْ قُبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِی الْاَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ اَصْلًا وَعَلٰی هٰذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللِّعَانُ لِاَنَّ ذٰلِكَ اَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا اَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کسی فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے (۲) تصرفاتِ شرعیہ سے نہی بقاءِ مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے باری تعالیٰ کے قول **ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا** کے بارے میں کہا کہ فاسق اہلِ شہادت میں سے ہے لہٰذا فاسقوں کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائیگا اس لئے کہ بغیر شہادت کے، قبول شہادت سے نہی محال ہے **وانما لم تقبل الخ** اور ان کی گواہی اداء شہادت میں فساد یعنی احتمالِ کذب کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی نہ کہ (ان میں) بالکل شہادت (کی اہلیت) نہ ہونے کی وجہ سے **وعلی هذا الخ** اور اسی بناء پر (کہ فساق یعنی محدودین فی القذف کی گواہی ان کی اداء شہادت میں فساد اور احتمالِ کذب کی بناء پر قبول نہیں کی جاتی) ان محدودین فی القذف پر لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان اداء شہادت ہے اور فسق کے ساتھ اداءِ شہادت نہیں ہوتی۔

تشریح: قبل ازیں آپ حضرات پڑھ چکے ہیں کہ افعالِ شرعیہ باوجود منہی عنہ کے مشروع رہتے ہیں یعنی

تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات وافعال کی بقاءِ مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ بھی آپ نے پڑھ لیا ہے کہ کسی فعل کا حرام ہونا ثبوتِ احکام کے منافی نہیں ہے، لہٰذا اس اصل کا اعتبار کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ **و لا تقبلوا لهم شهادةً ابدًا واُولئكَ هُمُ الفاسِقُوْنَ** کے اندر یہ حکم ثابت کیا گیا ہے کہ محدود فی القذف کی کبھی بھی شہادت قبول نہ کی جائے (یعنی جو شخص کسی پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اس پر حد قذف نافذ ہوگی یعنی اس کو اسی کوڑے لگائے جائیں گے اور اگر وہ غلام ہو تو چالیس کوڑے) اور وہ لوگ فاسق ہیں مگر اس نہی سے ہی ان کا اہل شہادت ہونا معلوم ہو گیا، کیونکہ محدود فی القذف کی شہادت قبول کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، معلوم ہوا کہ محدود فی القذف کے اندر شہادت کی اہلیت اور صلاحیت موجود ہے کیونکہ اگر محدود فی القذف میں شہادت کی اہلیت نہ ہو تو ان کی شہادت قبول کرنے پر نہی وارد کرنا فعل عبث ہے اور اس نہی سے عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ اندھے سے کہنا کہ مت دیکھ، معلوم ہوا کہ بغیر اہلیتِ شہادت کے شہادت کے قبول کرنے سے منع کرنا محال ہے تو جب محدود فی القذف میں اہلیت شہادت ثابت ہوگئی تو چونکہ نفس شہادت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لہٰذا محدود فی القذف کی نفس شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ اگر نکاح کے وقت دو محدود فی القذف شخص موجود ہوں اور یہ زوجین کے ایجاب وقبول کو سن لیں تو نکاح منعقد ہو جائے گا

وانما لم تُقبَل الخ سے مصنفؒ **ایک اشکال کا** جواب دے رہے ہیں گویا معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جب فُسّاق اہل شہادت میں سے ہیں تو ان کی شہادت **قبول کی جانی** چاہیے تو مصنفؒ جواب دیتے ہیں، کہ اداءِ شہادت یعنی باضابطہ قاضی کی عدالت میں گواہی دینے کے یہ لوگ اہل نہیں ہیں کیونکہ ان کی شہادت میں جھوٹ اور فساد کا اندیشہ ہے اور یہ حضرات پاکدامن عورت پر تہمت لگانے کی بناء پر متہم بالکذب بھی ہیں اس بناء پر ان کا شہادت دینا قابل قبول نہیں ہوگا، اس بناء پر نہیں کہ یہ شہادت کے بالکل اہل نہیں ہیں بلکہ اداء شہادت میں فسق وفساد اور کذب کی بناء پر، بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ فاسق کی قبولِ شہادت کے دو طریقے ہیں:

۱ اداءِ شہادت کے ضمن میں قبول شہادت ہو مثلاً قاضی کی عدالت میں جا کر گواہی دینا، تو یہ تو ان کی جانب سے کبھی بھی قابل قبول نہ ہوگی۔

۲ نفس شہادت یعنی ثبوت نکاح کے حق میں شہادت تو یہ معتبر ہے لہٰذا اگر کوئی مرد کسی عورت سے دو فاسق محدود فی القذف کی موجودگی میں نکاح کر لے اور قاضی کو اس نکاح کی خبر کر دیں تو قاضی پر واجب ہے کہ اس نکاح کو نافذ کرے کیونکہ وہ دونوں گواہ اہل شہادت میں سے ہیں یعنی ان میں شہادت کی اہلیت ہے کیونکہ ان کی شہادت قبول کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں۔

وعلى هذا الخ چونکہ محدودین فی القذف کی اداء شہادت بوجہ اس میں فساد ہونے کے قابل قبول نہیں ہوتی تو ان پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان بمنزلہ اداء شہادت کے ہے اور آپ حضرات نے پڑھ لیا ہے کہ فسق کے ساتھ اداء

شہادت معتبر نہیں ہے۔

لعان کا طریقہ: جب کوئی شوہر اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائے یا جو لڑکا پیدا ہوا اس کے بارے میں یہ کہے کہ یہ میرا لڑکا نہیں ہے نہ معلوم کس کا ہے؟ تو حکم یہ ہے کہ عورت حاکم شرعی قاضی کے پاس فریاد کرے اور حاکم دونوں سے قسم لیوے اولاً شوہر کو قسم کھلائے اور شوہر یوں کہے کہ میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ جو بات میں نے کہی ہے میں اس میں سچا ہوں اور چار دفع اس طرح کہے اور پانچویں دفع اس طرح کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو پھر عورت چار مرتبہ کہے کہ میں خدا کو گواہ کر کے کہتی ہوں کہ جو تہمت اس نے مجھے لگائی ہے اس تہمت میں یہ جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ اس طرح کہے کہ اگر اس تہمت میں یہ سچا ہو تو مجھ پر خدا کا غضب ٹوٹے جب دونوں قسم کھالیں تو قاضی دونوں میں جدائیگی کرادے اور یہ طلاق بائن کے حکم میں ہوگا، اور یہ لڑکا ماں کے حوالہ ہوگا اس قسما قسمی کو لعان کہتے ہیں، قرآن شریف کے اٹھارہویں پارہ کے اندر سورۂ نور میں اس کا تفصیلی بیان ہے۔ مصنفؒ کی عبارت کی تشریح تو مکمل ہوئی، مگر اختیاری مطالعہ کے ضمن میں اچھی معلومات ہیں اس لئے ایک نظر ضرور ڈال لیں، کسی موقع پر یہ باتیں کام آسکتی ہیں۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: احصان کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جس کا حد زنا میں اعتبار کیا گیا ہے کہ سنگسار کرنے کے لئے محصن ہونا ضروری ہے یعنی نکاح صحیح کے بعد ہم بستری بھی ہوگئی ہو، نیز وہ عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہو، دوسری قسم وہ جس کا حد قذف میں اعتبار کیا گیا ہے یعنی جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو، وہ محصن یعنی پاکدامن ہو یعنی پہلے کبھی اس پر زنا کا ثبوت نہ ہوا ہو وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ میں یہی معنی مراد ہیں **فائدہ:** حد قذف اس وقت جاری ہوگی جبکہ مقذوف یعنی جس پر تہمت زنا لگائی گئی ہے وہ حد جاری کرنے کا مطالبہ بھی کرے ورنہ حد ساقط ہوجائے گی (ہدایہ) برخلاف حد زنا کے کہ وہ خالص حق اللہ ہے اس لئے ہر حال میں نافذ ہوگی کوئی مطالبہ کرے یا نہ کرے **فائدہ:** محدود فی القذف کی شہادت معاملات میں قابل قبول نہ ہوگی البتہ دیانت محضہ میں بعد توبہ ان کی شہادت قابل قبول ہوگی جیسے رویت ہلال میں (بیان القرآن) **فائدہ:** محدود فی القذف کے بارے میں قرآن میں ہے اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ توبہ کر لینے کے بعد گناہ معاف ہوجاتا ہے مگر حنفیہ کے نزدیک ان کی شہادت بعد توبہ بھی قابل قبول نہ ہوگی، لہٰذا **الا الذین تابوا** کا تعلق **و اولئك هم الفاسقون** سے ہے یا پھر بعد توبہ کے چونکہ فسق ختم ہوگیا تو بعد توبہ وہ شہادت قبول ہوگی جو بوجہ فسق مردود تھی جیسے دیانت محضنہ میں بعد توبہ شہادت قبول ہوجائے گی اور وہ شہادت جو بوجہ محدودیت مردود ہے تو وہ بعد توبہ بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ ان کا محدود ہونا بعد توبہ بھی باقی ہے، ظاہر ہے کہ محدودیت رفع نہیں ہوئی اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ توبہ کر لینے کے بعد وہ مردود الشہادت نہیں رہا، جیسا کہ فاسق نہیں رہا، لہٰذا ہر معاملہ میں اس کی شہادت قبول ہوگی **فائدہ:** لعان شوہر بیوی ہی میں ہوتا ہے نہ کہ ان کے غیر میں، اور لعان کے بعد شوہر بیوی ایک دوسرے پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوجاتے ہیں، لہٰذا شوہر کو چاہیے کہ اس کو طلاق دیدے، اگر شوہر طلاق نہ دے گا تو حاکم ان دونوں میں تفریق کردے گا، جو بحکم طلاق ہوگی اور اب کبھی بھی ان دونوں کا نکاح نہ ہوسکے گا **فائدہ:** جب لعان ہو چکا تو جو بچہ اس حمل سے پیدا ہو وہ اس عورت کے شوہر کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اس کی ماں کی طرف

کی جائے گی **فائدہ**: شہادت کے لئے ایک شرط ہوتی ہے ایک سبب، ایک رکن، ایک حکم، شرط تو عقل کامل اور ضبط اور اہلیت کا ہونا ہے اور سبب مدعی کا گواہوں سے ادیگی شہادت کو طلب کرنا ہے اور رکن گواہی میں لفظ شہادت کا استعمال کرنا ہے اور حکم قاضی پر گواہی کے مقتضی کے مطابق فیصلہ کرنا ہے۔ (قدوری ص ۲۴۷) **فائدہ**: شہادت کے چار مرتبے ہیں ۱؎ اثبات زنا کے لئے اور اس میں چار مردوں کا ہونا ضروری ہے نہ کہ عورتوں کا، کیونکہ **فاستشهدوا علیهن اربعة منکم** میں اربعة مؤنث ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی تمیز مذکر ہے۔ ۲؎ بقیہ حدود یعنی حد سرقہ، حد شرب خمر، حد قذف اور ان میں دو مردوں کا ہونا ضروری ہے نہ کہ عورت کا، دلیل **واستشهدوا شهیدین من رجالکم** ۳؎ برائے اثبات دیگر حقوق حقوق مالیہ ہو یا غیر مالیہ مثلاً نکاح، طلاق، رضاعت، وصیت، رجعت استہلال صبی برائے ارث، وکالت، نسب وغیرہ، اور ان میں دو مردوں یا ایک مرد، دو عورتوں کی گواہی کافی ہے دلیل: **فَاِنْ لَّمْ یکونا رجلینِ فرجلٌ وامراتانِ** ۴؎ ولادت، بکارت، عیوب نساء اور ان میں دو عورتیں ہوں تو بہتر ہے ورنہ ایک آزاد مسلمان عورت کی گواہی بھی کافی ہے، حدیث میں ہے کہ ان چیزوں میں عورتوں کی گواہی کافی ہے جن کی طرف مرد نظر نہیں کر سکتے۔

فصل: فِی تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ، اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ طُرُقًا، مِنْهَا: أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ حَقِيْقَةً لِمَعْنًى وَمَجَازًا لِآخرَ فَالْحَقِيْقَةُ أَولٰى مِثَالُهُ مَا قَالَ عُلَماءُ نَا اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِن مَّاءِ الزِّنَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِي نِكَاحُها، وقَالَ الشَّافِعِيُّ يَحِلُّ وَالصَّحِيْحُ مَا قُلْنَا لِاَنَّهَا بِنْتُهُ حَقِيْقَةً فَتَدْخُلُ تَحتَ قَوْلِهِ تَعَالٰى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وبَنَاتُكُمْ ويَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ علَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حَلِّ الوَطْئِ وَوُجُوْبِ الْمَهْرِ ولُزُوْمِ النَّفْقَةِ وجَرَيَانِ التَّوارُثِ، وَوِلَايَةِ المَنْعِ عَنِ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ.

ترجمہ

یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو پہچاننے کے بیان میں ہے، جاننا چاہیے کہ نصوص کی مراد کو پہچاننے کے لئے متعدد طریقے ہیں، ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کیلئے حقیقت اور دوسرے معنی کیلئے مجاز ہو تو حقیقت (پر عمل کرنا) بہتر ہے، اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء احناف نے فرمائی ہے کہ زناء کے پانی یعنی زناء کے قطرۂ منی سے پیدا شدہ بیٹی زانی پر اس سے نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نکاح حلال ہے (یعنی زانی کا اس لڑکی سے جو اس کے زناء سے پیدا ہوئی نکاح حلال ہے) اور صحیح بات وہی ہے جو ہم نے کہی (یعنی اس لڑکی سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے) اس لئے کہ وہ لڑکی اس کی حقیقتاً بیٹی ہے پس وہ لڑکی اللہ تعالیٰ کے قول **حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم** کے تحت داخل ہوگی، اور اس اختلاف مذکور سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی اس لڑکی سے (نکاح کر لینے کے بعد) وطی کا حلال ہونا اور زانی پر (نکاح کر لینے کے بعد) مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور وراثت کا جاری ہونا اور اس لڑکی کو گھر سے باہر جانے پر منع کرنے کی ولایت اور استحقاق کا حاصل ہونا۔

تشریح: اس فصل کے اندر قرآن وحدیث کی مراد معلوم کرنے کے طریقوں کا بیان ہے لہٰذا مصنفؒ چند

ایسی مثالیں پیش کریں گے جو درحقیقت مراد کی شناخت کا صحیح طریقہ ہے اور اس کے بعد چند ایسی مثالیں بھی پیش فرمائیں گے جو مراد کی شناخت کا صحیح طریقہ نہیں ہے بلکہ وہ طریقے تمسکات ضعیفہ میں سے ہیں، جن کا تفصیلی بیان آگے آرہا ہے۔ **پہلا طریقہ** پہلے آنجناب عالی مسئلہ سنئے، مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کی آیت **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ الخ** میں ان عورتوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے منجملہ ان کے ایک عورت بنت بمعنی بیٹی بھی ہے یعنی اپنی بیٹی سے نکاح کرنا حرام ہے لہٰذا احناف کے نزدیک زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی پر حرام ہوگی، امام شافعیؒ کے نزدیک حرام نہیں ہوگی مگر صحیح بات وہی ہے جو احناف نے فرمائی کہ زنا کے پانی سے جو لڑکی پیدا ہوگی وہ زانی پر حرام ہے یعنی زانی کا اس سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے، لہٰذا اس کے **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ** کے تحت واقع ہونے کی بناء پر اس سے نکاح کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ضابطہ: اب مراد پہچاننے کا طریقہ اور ضابطہ سنئے، ضابطہ یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک حقیقی اور دوسرا مجازی، تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اولیٰ سے مراد وجوب ہے جیسا کہ حقیقت ومجاز کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو خواہ اس کا کوئی مجاز متعارف ہو یا نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ یعنی ضروری ہے، لہٰذا بنت بمعنی بیٹی کا ایک معنی حقیقت لغویہ کے اعتبار سے ہے اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں یعنی جو لڑکی جس کے نطفہ منی سے پیدا ہوگی اس کی بیٹی کہلائے گی، لہٰذا زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے، امام ابوحنیفہؒ نے اسی معنی کا اعتبار کیا ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء احناف نے فرمایا کہ وہ لڑکی جو زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے، اور بنت کے دوسرے معنی حقیقتِ عرفیہ وشرعیہ کے اعتبار سے ہے کہ عرف اور شرع میں بیٹی اس عورت کو کہتے ہیں، جس کا نسب باپ سے ثابت ہو یعنی **المنسوبة الى الأب** چنانچہ امام شافعیؒ نے اسی معنیٔ عرفی وشرعی کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی نہیں ہے کیونکہ اس لڑکی کا نسب زانی سے منسوب نہیں ہوگا اس لئے کہ حدیث میں فرمایا ہے **الولدُ للفراش وللعاهر الحجرُ** بچہ صاحب فراش یعنی عورت کا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہیں) اور جب یہ لڑکی زانی کی شرعاً وعرفاً بیٹی نہیں ہے تو شرعاً زانی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا حرام نہیں ہوگا بلکہ نکاح کرنا صحیح ہوگا۔

والصحیح الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بات وہی ہے جو ہم نے فرمائی کہ زنا کے پانی سے جو لڑکی پیدا ہوگی اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہوگا کیونکہ وہ اس کی حقیقتاً بیٹی ہے لہٰذا وہ **حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم الخ** کے تحت داخل ہوگی اور نکاح حرام ہوگا اور امام صاحبؒ کی دلیل وہی ہے کہ جب لفظ کے معنی حقیقی اور معنی مجازی جمع ہوں تو معنی حقیقی مراد ہوں گے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ بنت کے حقیقت شرعیہ وعرفیہ والے معنی (جس کا امام شافعیؒ نے اعتبار کیا ہے) حقیقت لغویہ کے مقابلہ میں بمنزلہ مجاز کے ہے لہٰذا حقیقی معنی مراد لیں گے یعنی حقیقت لغویہ، اور زانی کا اپنے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرنا بوجہ اپنی بیٹی ہونے کے صحیح نہ ہوگا۔

فائدہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک آپ حضرات نے پہلے پڑھ لیا کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف بھی ہو تو حقیقت پر عمل ہوتا ہے نہ کہ مجاز متعارف پر۔

اعتراض: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے تو زانی سے اس کا نسب ثابت ہونا چاہئے۔ **جواب** شرعاً نسب ثابت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نکاح ہو یا ملک ہو جبکہ زنا میں ایسا نہیں ہے، رہا اس لڑکی کا زانی کی حقیقتاً بیٹی ہونا تو یہ امر آخر ہے، یعنی اس کا تعلق جزئیت وبعضیت سے ہے ظاہر ہے کہ یہ لڑکی فی الواقع زانی کا جزء ہے۔ فلا اعتراض، اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حلت وحرمت میں چونکہ حرمت کا پہلو اختیار کیا جاتا ہے لہٰذا اس لڑکی کو زانی کی بیٹی مان کر اس سے نکاح کرنا زانی کے لئے حرام ہوگا نیز حدیث سے بھی نسب ثابت نہ ہونا ثابت ہے اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ بچہ صاحب فراش یعنی عورت کا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہیں۔

ويتفرع منه الأحكام الخ احناف وشوافع کے مابین مسئلہ مذکورہ میں اختلاف ہونے کی بناء پر احکام میں بھی اختلاف ہوگا، یعنی زانی اگر زنا سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرلے تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کرنا صحیح ہے تو ان کے نزدیک وطی کرنا بھی حلال اور جائز ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک کیونکہ ہمارے نزدیک نکاح ہی صحیح نہ ہوگا لہٰذا جب احناف کے نزدیک زانی کا اس لڑکی سے نکاح ہی درست نہیں تو وطی کیسے درست ہوگی، اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کے ذمہ مہر ادا کرنا اور اس عورت کو نفقہ دینا واجب ہوگا نہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح ہی صحیح نہ ہوگا، نیز امام شافعیؒ کے نزدیک زوجین میں سے کسی کے مرنے پر باہم وراثت جاری ہوگی کیونکہ یہ عورت اس زانی کی بیوی ہے اور زانی اس کا شوہر ہے، اور شوہر وبیوی میں وراثت جاری ہوتی ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک وراثت جاری نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں کا نکاح ہی صحیح نہ ہوا تھا لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے لئے اجنبی کے درجہ میں ہیں اور اجنبیت کے ساتھ وراثت جاری نہیں ہوتی اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کو اس عورت کے باہر آنے جانے پر روک ٹوک کی ولایت اور استحقاق ہوگا مگر امام صاحبؒ کے نزدیک زانی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ نکاح صحیح نہ ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کی بیوی ہے ہی نہیں، کہ اس کو باہر آنے جانے اور ادھر ادھر گھومنے سے منع کرے۔

نوٹ: یہ سوچنا کہ چلو بیوی ہی نہیں، بیٹی تو ہے اور باپ اپنی بیٹی کو باہر گھومنے کو منع کرسکتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ لڑکی اس زانی کی شرعاً بیٹی نہیں ہے بلکہ اس کو مقام حرمت میں احتیاطاً بیٹی کہا گیا ہے اور نکاح کو حرام قرار دیا گیا ہے اسی وجہ سے اس لڑکی کو زانی کی وراثت بھی نہیں ملے گی۔

فائدہ: خروج وبروز میں عطف، عطف تفسیری ہے نیز یہ بھی ایک قول ہے کہ بروز کا استعمال قضائے حاجت میں ہوتا ہے اور خروج عام ہے۔

فائدہ: امام صاحبؒ کے نزدیک جس طرح قطرۂ منی سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح اس کو ملک یمین میں رکھ کر اس سے وطی کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

النحو واللغة: مثاله ای مثال حمل اللفظ علی الحقیقة الجریان مصدر ضَرَبَ التوارث مصدر تفاعل البروز مصدر نصر، میدان کی طرف نکلنا۔

وَمِنْهَا: أَنَّ أَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِذَا أَوْجَبَ تَخْصِيْصًا فِي النَّصِّ دُوْنَ الْآخَرِ، فَالْحَمْلُ عَلٰى مَالَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ أَوْلٰى ، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى : أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِي جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهٖ فِي كَثِيْرٍ مِّنَ الصُّوَرِ ، فَإِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ فِي أَصَحِّ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ ، وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْإِمَامَةِ وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِي أَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ .

ترجمہ

اوران طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ دواحتمالوں میں سے ایک احتمال جب نص کے اندر تخصیص کو ثابت کرے نہ کہ دوسرا، تو اس احتمال پرنص کومحمول کرنا جو تخصیص کو ستلزم نہ ہو بہتر ہے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول او لامستم النساءَ میں ہے پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا جائے تو جماع کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں نص (یعنی قرآن کی مذکورہ آیت) معمول بہ ہوگی اور اگر ملامست کو مس بالید پرمحمول کیا جائے تو نص کثیر صورتوں کے ساتھ مخصوص ہوگی کیونکہ محارم اور بہت زیادہ چھوٹی بچی کو چھونا وضو کو توڑنے والا نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ کے دوقولوں میں سے اصح قول کے مطابق، اوراس اختلاف مذکور سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا اور قرآن شریف کے چھونے اور مسجد میں داخل ہونے کا جائز ہونا اور امامت کا صحیح ہونا (احناف کے نزدیک) اور پانی کے معدوم ہونے اور دوران نماز مس بالید یاد آجانے کے وقت تیمم کا لازم ہونا (امام شافعیؒ کے نزدیک)

تشریح: نصوص کی مراد کو پہچاننے کے طریقوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی لفظ میں دومعنی کا احتمال ہو اوران دونوں معنی میں سے ایک کو مراد لینے میں نص کے اندر تخصیص لازم آتی ہو نہ کہ دوسرے معنی مراد لینے میں تو وہ معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہے جو تخصیص کو ستلزم نہ ہو جیسے اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا اگر کوئی شخص عورت سے ملامست کرے تو طہارت ٹوٹ جائے گی اور پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا پڑے گا اس آیت میں لٰمَسْتُمْ باب مفاعلت سے ہے، اس کا مصدر ملامست ہے اور ملامست کے دومعنی ہیں ۱ جماع ۲ مس بالید یعنی عورت کو ہاتھ سے چھونا، امام شافعیؒ نے مس بالید مرادلیا ہے کیونکہ ملامست مشتق من اللمس ہے اور لٰمَسْتُمْ میں ایک قرأت لَمَسْتُمْ بھی ہے اور لمس اور مس لغت میں دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی مس بالید قال تعالیٰ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ اور

مس بالید ہی اس کے حقیقی معنی ہیں اور جماع اس کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی کو مراد لینا زیادہ بہتر ہے معنی مجازی کے مقابلے میں، اور امام ابوحنیفہؒ نے جماع کے معنی کو ترجیح دی ہے کیونکہ ملامست سے جماع مراد لینے کی شکل میں نص تمام صورتوں میں معمول بہ ہوگی اور تخصیص لازم نہیں آئے گی، یعنی جماع قصداً ہو یا سہواً، جائز ہو یا ناجائز، اپنی منکوحہ سے ہو یا محارم یا اجنبیہ سے، ہر صورت میں نقض طہارت کا حکم ہوگا برخلاف مس بالید مراد لینے کے کہ اس شکل میں نص کے اندر کثیر صورتوں میں تخصیص لازم آئے گی اور نص تمام شکلوں میں معمول بہ نہیں رہے گی مثلاً محارم یعنی ان عورتوں کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا جن سے نکاح حرام ہے اور بہت چھوٹی بچی (غیر مشتہاۃ اور غیر مراہقہ) کو چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے اصح قول یہی ہے کہ بہت چھوٹی بچی کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، لہٰذا نص مذکور سے مس بالید مراد لینے کی شکل میں یہ نص محارم اور زیادہ چھوٹی بچی کو چھونے کے علاوہ کے ساتھ خاص ہو جائے گی۔ لہٰذا جب مس بالید مراد لینے کی شکل میں نص میں تخصیص لازم آتی ہے تو ملامست سے جماع کے معنی مراد لینا بہتر ہوگا لہٰذا مس بالید کی شکل میں طہارت بدستور باقی رہے گی اور نقض وضو کا حکم نہ ہوگا نیز احناف کے مسلک کی مؤید اور بھی بہت سی دلیلیں ہیں (۱) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں **كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُقَبِّلُ بعضَ نسائِهِ ثُمَّ يخرُجُ إلَى الصَّلاةِ وَلاَ يَتَوَضَّأُ** (۲) حضرت ابن عباسؓ جو ترجمان القرآن ہیں ان سے او **لامستم النساء** کے سلسلے میں منقول ہے کہ لمس سے مراد جماع ہے (۳) ابن السکیتؒ نے اصلاح المنطق میں ذکر فرمایا ہے کہ لمس جب النساء (عورت) کے ساتھ مل کر استعمال ہو تو اس سے مراد وطی ہوگی، رہا یہ اشکال کہ معنی حقیقی (مس بالید) مراد لینا مجازی معنی یعنی جماع مراد لینے سے بہتر ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی مراد لینے کی شکل میں نص میں تخصیص لازم آتی ہے اور تخصیص میں کلام کے بعض موجب پر ترک عمل لازم آتا ہے جس کے مقابلے میں مجاز ہی بہتر ہے، اس لئے **لامستم النساء** سے جماع ہی مراد ہوگا نہ کہ مس بالید، **ويتفرّع الخ** مسئلہ مذکورہ میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے اس سے احکام بھی مختلف فیہ ثابت ہوں گے یعنی اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد مس مراۃ کرلے یعنی عورت کو ہاتھ سے چھو دے تو چونکہ ہمارے نزدیک مس بالید سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے نماز اسی سابقہ وضو سے جائز ہے اور قرآن شریف چھونا بھی جائز ہے اور بلا کراہت دخول مسجد اور امامت کرانا بھی اسی وضو سے جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سابقہ وضو سے نہ قرآن چھونا درست ہوگا اور نہ ہی بلا کراہت دخول مسجد جائز ہوگا بلکہ کراہت کے ساتھ دخول مسجد کا جواز ہوگا اور نہ ہی سابقہ وضو سے امامت کرانا جائز ہوگا، نیز امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ وضو ٹوٹ گیا ہے لہٰذا پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا لازم ہوگا اسی طرح اگر دوران نماز عورت کو چھونا یاد آجائے تو بھی پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم لازم ہوگا اور اثناء صلاۃ کی قید، قید احترازی نہیں ہے، لہٰذا خارج صلاۃ بھی اگر عورت کو مس کرنا یاد آجائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا اور اعادۂ نماز ضروری ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ مس بالید سے وضو نہیں ٹوٹتا اسلئے تیمم کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوگی اور اعادۂ صلوٰۃ بھی ضروری نہ ہوگا۔

فائدہ: اپنی عورت کو شہوت سے مس کیا ہو یا بغیر شہوت کے، فرج کو چھوا ہو یا دیگر اعضاءِ بدن کو، بغیر حائل کے چھوا ہو یا حائل کے ساتھ، اور اس کی مذی نہ نکلی ہو تو عامۃ العلماء کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر مس بالشہوۃ ہو اور عورت کبیرہ ہو، اجنبیہ ہو، تو یہ مس ناقض وضو ہوگا اور اگر مس بلاشہوت ہو یا عورت صغیرہ ہو یا محارم میں سے ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا خواہ مس بشہوۃ ہو یا بلاشہوۃ خواہ عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، محرمہ ہو یا اجنبیہ، پس شرط یہ ہے کہ بلا حائل ہو۔

نوٹ: جس کو چھوا ہے یعنی مَلْمُوْسَہ تو اس کا وضو ہمارے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور امام شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں۔

وَمِنْهَا : أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقِرَاْئَتَيْنِ اَوْ رُوِيَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ عَمَلاً بِالْوَجْهَيْنِ أَوْلٰى ، مِثَالُهٗ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَأَرْجُلَكُمْ قُرِئَ بِالنَّصَبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُوْلِ، وَبِالْخَفضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوْحِ، فَحُمِلَتْ قِرَاْءَةُ الْخَفْضِ عَلٰى حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَاْءَةُ النَّصْبِ عَلٰى حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ، وَبِاِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ .

ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ نص کو جب دو قرأتوں کے ساتھ پڑھایا گیا ہو یا نص کو مثلاً حدیث کو دو روایتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو نص کے اوپر اس طریقہ سے عمل کرنا جس سے دونوں وجہوں (دونوں قرأتوں اور دونوں روایتوں) پر عمل ہو جائے بہتر ہے، اس کی مثال (یعنی اس نص کی جس کو دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو) اللہ تعالیٰ شانہ کے قول وارجلکم میں ہے کہ وہ مغسول (یعنی وجوھکم وایدیکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور ممسوح (یعنی رؤسکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے خفض یعنی جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے، تو جر والی قرأت کو تخفّف یعنی موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر اور نصب والی قرأت کو موزہ نہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے وباعتبار الخ اور اسی معنی (کہ جر کی قرأت موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر محمول ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے بعض حضرات نے فرمایا کہ مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

تشریح: نصوص کی مراد کو پہچاننے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ اگر کوئی آیت دو قرأتوں سے پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث دو طرح سے روایت کی گئی ہو تو اس آیت اور حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہوں پر عمل ہو جائے اور یہ ہی بہتر ہے اس کی مثال قرآن کی یہ آیت ہے يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ. "اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھیرو اور اپنے پیروں کو بھی ٹخنوں سمیت" اس آیت میں لفظ ارجلکم میں دو قرأتیں وارد ہوئی ہیں ارجلکم لام کے فتحہ

کے ساتھ اور أرجلِکم لام کے کسرہ کے ساتھ، فتحہ والی شکل میں عطف ہوگا وجوھکم وأیدیکم پر جو أغسِلوا کے مفعول بہ ہیں اور حالت نصبی میں ہیں اور اس شکل میں چونکہ عضو مغسول پر عطف ہے تو اس قرأت کا تقاضا یہ ہے کہ تمام احوال میں غسلِ رجلین واجب ہو یعنی آدمی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو دونوں حالتوں میں پیروں کا دھونا واجب ہونا چاہئے، اور جر والی شکل میں عطف ہوگا رؤسکم مجرور پر اور وہ عضو ممسوح ہے لہٰذا اس قرأت کا تقاضا یہ ہے کہ بہر دو صورت یعنی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو پیروں پر (موزوں پر) مسح کرنا واجب ہونا چاہیے تو آیت کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جس سے نصب والی قرأت پر بھی عمل ہو جائے اور جر والی قرأت پر بھی عمل ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ نصب والی قرأت اس حالت پر محمول ہو جب آدمی موزے نہ پہنے ہوئے ہو لہٰذا اس صورت میں وضو میں پیروں کا دھونا ضروری ہے اور جر والی قرأت محمول ہوگی اس حالت پر جبکہ آدمی موزے پہنے ہوئے ہو لہٰذا اب وضو میں موزوں پر مسح کرنا کافی ہوگا اسی بناء پر بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مسح علی الخفین کا جواز قرآن سے ہے (یعنی جر والی قرأت کے مطابق) مگر چونکہ جر والی شکل میں اور بھی احتمالات ہیں مثلاً جر جوار کی وجہ سے جر دیدیا گیا ہو یعنی ارجلکم کو رؤسکم کے قرب اور پڑوس کی وجہ سے جر دیدیا گیا ہو یا مسح بول کر غسل رجل ہی مراد ہو اور غسل کو بوجہ صحبت وقرب مسح کہہ دیا ہو کیونکہ وامسحوا برؤسکم میں سر کے مسح کے ذکر کے بعد پیروں کا تذکرہ ہے جیسے وجزاء سیئۃٍ سیئۃٌ میں جزاءِ سیئہ کو بوجہ مشاکلت سیئہ کہہ دیا گیا ہے حالانکہ بدلہ لینا سیئہ میں داخل نہیں ہے تو اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت حدیث سے ہے اور حدیث یہ ہے رُوِیَ عَنْ رسولِ اللّٰہ علیہ وسلم یَمْسَحُ المقیمُ عَلَی الخفین یومًا وَلَیْلَۃً والمسافرُ ثلٰثۃَ ایامٍ ولیالیھا وھٰذا حدیثٌ مشھورٌ رافضیوں کے نزدیک مسح علی الخفین جائز نہیں ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک مسافر کے لئے جائز ہے نہ کہ مقیم کے لئے، مصنفؒ کی عبارت کی تشریح تو مکمل ہوئی، اب اختیاری مطالعہ میں ایسے نحوی وفقہی مسائل کو پیش کیا گیا ہے جو طلباء کے لئے دلچسپی کی چیز ہے۔

اختیاری مطالعه

۱۔ معترض یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ جر والی قرأت سے بھی مسح ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہاں مسح کی غایت الی الکعبین بیان کی گئی ہے جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ مسح کعبین تک کیا جائے بلکہ ہاتھ کی تین انگلیوں کے بقدر مسح کرنا کافی ہے، لہٰذا ارجلکم میں جر والی قرأت کے مطابق جر کا آنا جر جوار کی وجہ سے ہے نہ کہ رؤسکم پر عطف کی وجہ سے کہ مسح کا وجوب ثابت ہو جائے لہٰذا عطف وجوھکم پر ہی ہے اور ارجلکم پر جر کا آنا جر جوار کی وجہ سے ہے یعنی پڑوس کی وجہ سے جر آگیا جیسے مَنْ ملكَ ذا رحمٍ محرمٍ منه عتق علیه میں محرم ذا رحم کی صفت ہے تو صفت اپنے موصوف کی طرح حالت نصبی میں آنی چاہیے تھی مگر محرم کے اوپر جر اس کے پڑوسی یعنی رحم کی وجہ سے ہے، لہٰذا اس اشکال کی روشنی میں دونوں قرأتوں کے مطابق غسل ہی ثابت ہوا نہ کہ مسح تو اس موقع پر مصنف کا اس مثال کو پیش کرنا صحیح نہ ہوا۔

جواب الی الکعبین مسح کی حد اور غایت نہیں ہے کہ باعث اشکال ہو بلکہ محل مسح کی غایت ہے لہٰذا جر والی قرأت پہ جر کا آنا عطف کی وجہ سے ہے اور مسح مراد ہے۔ ۲۔ معترض یہ اعتراض کرنا چاہتا ہے کہ نصب والی قرأت میں بھی غسلِ رجل

ثابت نہیں ہوتا بلکہ مسح ہی ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر ارجلکم کا عطف وجوھکم وایدیکم پر کیا جائے تو فصل بالاجنبی لازم آئے گا یعنی وامسحوا برؤسکم کا فصل لازم آئے گا لہٰذا ارجلکم کا منصوب ہونا عضو مغسول پر عطف کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ برؤسکم میں لفظ رؤسکم کے محل پر عطف ہے اور رؤسکم محلاً مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، لہٰذا دونوں قراٰتوں کے مطابق مسح کا ثبوت ہوا نہ کہ غسل کا، چنانچہ مصنفؒ کا اس موقع پر یہ مثال پیش کرنا صحیح نہ ہوا۔

جواب فصل بالاجنبی اگر کسی نکتہ کی غرض سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ درمیان میں وامسحوا برؤسکم کا فصل محل مسح اور ترتیب کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی ترتیب فی الذکر لا فی العمل، لہٰذا وارجلکم پر نصب آنا اس کے عضو مغسول پر عطف ہونے کی بناء پر ہے۔

۳ معترض یہ کہتا ہے کہ جر والی قرأت کے بموجب پیروں پر مسح کا ثبوت ہوگا حالانکہ مسح موزہ پر ہوتا ہے نہ کہ پیروں پر۔

جواب پیر اور موزہ میں چونکہ شدت اتصال ہے اس لئے مجازاً رجل بول کر موزہ مراد ہے جیسے اگر کوئی شخص بادشاہ کے موزہ کو چومے تو یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے بادشاہ کے قدم چومے ہیں۔ ۴ معترض یہ کہتا ہے کہ جر والی قرأت اس بات کی مقتضی ہے کہ مسح رجل واجب ہو نہ کہ صرف جائز کیونکہ وامسحوا صیغہ امر ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے۔

جواب جب کسی شخص نے پیر دھونے کے بدلہ میں مسح کرلیا تو یہ مسح واجب کی جانب سے ہی ادا کیا گیا ہے (کیونکہ پیروں کا دھونا واجب یعنی فرض ہی تھا)

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى حَتّٰى يَطْهُرْنَ قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا عَشَرَةً، وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيْدِ فِيْمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ.

ترجمہ

اور ایسے ہی (یعنی قول باری تعالیٰ وارجلکم کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول حَتّٰى يَطْهُرْن ہے یہ تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قرات پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جبکہ حائضہ عورت کے ایام حیض دس یوم ہوں اور تشدید کی قرأت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جبکہ حائضہ عورت کے ایام حیض دس یوم سے کم ہوں۔

تشریح: اس سے ماقبل مصنفؒ نے نص کی مراد کو پہچاننے کا دوسرا طریقہ بیان کیا تھا اور اس کی ایک مثال بھی بیان کی تھی یعنی وارجلکم الی الکعبین اب مصنفؒ اسی طریقہ کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اللہ کا قول یسئلونک عن المحیض الی حتی یطھرن کے اندر لفظ یطھرن کی دو طرح سے قرأت کی گئی ہے ۱ ط، اور ھ کی تشدید کے ساتھ اور ھ کے فتحہ کے ساتھ باب تفعل سے اور تا تفعل کو فاء کلمہ یعنی طاء سے بدل دیا گیا ہے، کیونکہ قاعدہ ہے جب باب تفعل وتفاعل کا فاء کلمہ ان حروف میں سے ہو ت، ث، ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، تو جائز ہے کہ تفعل وتفاعل کی تاء کو فاء کلمہ سے بدل کر ادغام کردیں اور باب افعّل واقّاعل اسی قاعدہ سے بنے ہیں، دیکھئے علم الصیغہ لہٰذا یَتَطَهَّرْنَ سے يَطْطَهَّرْنَ ہوگیا پھر دو طاء جمع ہونے کی وجہ سے اول کا ثانی میں ادغام کردیا گیا۔ ۲ تخفیف ہاء کے ساتھ یعنی يَطْهُرْنَ باب نصر، کرم اور تشدید والی قرات طہارت میں کمال اور مبالغہ کو چاہتی

ہے کیونکہ کبھی تشدید بغرض مبالغہ بڑھائی جاتی ہے جیسے کَاَنَّھُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ کے اندر مُسَنَّدَةٌ کی تشدید بغرض مبالغہ بڑھائی گئی ہے ورنہ مُسْنَدَةٌ ہونا چاہیے مشتق مِنَ الاِسْنادِ باب افعال ٹیک اور سہارا لگانا، تو اس قرأت کا مقتضی یہ ہے کہ عورتوں سے جدا رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ حتی کہ وہ عورتیں کمالِ طہارت حاصل کرلیں اور کمالِ طہارت حاصل ہوگی بعد انقطاعِ خون غسل کرنے سے خواہ دس دن میں حیض کا خون بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں، اور تخفیف والی قرأت کا مقتضی یہ ہے کہ عورتوں کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ عورت نفس پاکی حاصل نہ کرلے یعنی جب تک خون بند نہ ہو جائے خواہ دس دن میں خون بند ہو یا دس دن سے کم میں اور وہ غسل کرے یا نہ کرے۔

اور ان دونوں قرأتوں میں تعارض ہے کیونکہ تشدید والی قرأت تقاضا کرتی ہے کہ غسل سے پہلے عورت سے قرب یعنی جماع حلال نہ ہو خواہ خون دس دن میں بند ہوا ہو یا اس سے کم میں، اور تخفیف والی قرأت تقاضا کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد عورت سے قرب یعنی جماع حلال ہو جائے خواہ دس دن میں خون بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں۔

اور خواہ عورت نے غسل کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ انقطاع خون سے نفس پاکی حاصل ہوگئی ہے، لہٰذا ایسی کوئی شکل ہونی چاہیے کہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تشدید والی قرأت پر اس شکل میں عمل کیا جائے گا جبکہ حیض کا انقطاع دس دن سے کم میں ہوا ہو، لہٰذا تشدید کا جو مقتضی ہے یعنی طہارت کا کامل ہونا تو کمالِ طہارت غسل سے حاصل ہوگی، لہٰذا اس قرأت کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ جب عورت کا خون دس ایام سے کم میں منقطع ہو جائے تو جواز صحبت کے لئے کمال طہارت یعنی عورت کا غسل کرنا ضروری ہے، غسل کے بعد صحبت کی اجازت ہوگی اور تخفیف والی قرأت پر اس شکل میں عمل کیا جائے گا جبکہ حیض کا انقطاع پورے دس دن میں ہوا ہو، اب چونکہ حیض کے عود کرنے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ حیض دس دن سے زائد نہیں آتا تو اس شکل میں طہارت کے اندر غسل کے ذریعہ تاکید اور مبالغہ کی بھی ضرورت نہیں ہے اور نفس طہارت بھی حاصل ہوگئی ہے لہٰذا جب عورت کا خون پورے دس دن میں بند ہوا ہو تو جواز صحبت کے لئے عورت کا غسل کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ غسل سے پہلے بھی اس سے صحبت کرنا جائز ہے، برخلاف پہلی شکل کے کہ اگر حیض کا خون دس دن سے کم میں بند ہو گیا ہو تو چونکہ خون کے عود کرنے کا احتمال باقی ہے تو اس میں کمال اور مبالغہ اور جانبِ انقطاع کو خون کے دوبارہ عود کرنے کے احتمال پر ترجیح غسل کے ذریعہ ہوگی۔

وَعَلٰی هٰذا قال اصحابُنا إذا انقطع دمُ الحَيْض لأقلَّ مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْئُ الحَائِضِ حَتّٰی تغْتسل لأنّ كمال الطّهارة يثْبُتُ بالاغتسال، وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُها لِعَشَرَةِ أَيَّامٍ جازَ وَطْيُها قَبْلَ الغُسْل لأنّ مُطْلق الطّهارة ثبت بانْقطاع الدّم، وَلِهٰذا قُلْنا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الحَيْضِ لِعَشَرَةِ أَيّامٍ في آخر وقْت الصّلٰوة تلزمُها فريضةُ الوقْت وَ انْ لَمْ يبْقَ مِنَ الوَقْتِ مِقْدارُ مَا تَغْتسِلُ فِيْه، ولوْ انقطع دمُها لأقلّ منْ عشرة أيّام في آخر وقْتِ الصّلٰوةِ إنْ بَقِيَ مِنَ الوَقْتِ مِقْدارُ مَا تغْتسِلُ فِيْه وتُحرّمُ للصّلٰوة لزمتْها الفريْضةُ وإلاَّ فلا.

ترجمہ

اور اسی بناء پر (کہ تشدید والی قرأت اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایام حیض دس دن سے کم ہوں اور تخفیف والی قرأت اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایام حیض پورے دس یوم ہوں) ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب حیض کا خون دس ایام سے کم میں بند ہو جائے تو حائضہ عورت سے وطی جائز نہیں یہاں تک کہ وہ غسل کر لے کیونکہ کمالِ طہارت غسل کرنے سے ثابت ہوگا اور اگر حیض کا خون دس دن میں منقطع ہوا ہے تو غسل سے پہلے اس حائضہ سے وطی جائز ہے کیونکہ مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہوگئی ہے اور اسی وجہ سے (کہ مطلق طہارت انقطاعِ دم سے حاصل ہو جاتی ہے) ہم نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دن میں نماز کے آخری وقت میں منقطع ہوا ہو تو اس حائضہ کو فریضۂ وقت (موجودہ وقتیہ نماز) لازم ہوگا، اگر چہ وقت سے اتنی مقدار باقی نہ بچے کہ جس میں وہ حائضہ غسل کر سکے، اور اگر اس کا خون دس دن سے کم میں نماز کے آخری وقت میں بند ہوا ہو تو اگر وقت سے اتنی مقدار باقی ہے جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لئے تحریمہ کہہ سکے تو اس عورت کو فریضہ (وقتیہ نماز) لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

تشریح: وعلٰی هٰذا قال الخ اَیْ علٰی هٰذا الحملِ المذکورِ عَلَی الحالتینِ اَیْ قرأة التخفیفِ محمولٌ علی العشرة وقرأة التشدید محمولٌ علی مادون العشرة .

حتی یطھّرن کے سلسلہ میں آپ نے پڑھ لیا ہے کہ تشدید والی قرأت محمول ہے جبکہ خون دس دن سے کم میں بند ہوا ہو اور تخفیف والی قرأت محمول ہے جبکہ خون پورے دس دن میں بند ہوا ہو لہٰذا اگر خون دس دن سے کم میں ہی بند ہو گیا ہے تو عورت کے غسل کرنے سے پہلے اس سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ خون کے عود کرنے کا احتمال ہے تو کمالِ طہارت غسل کے ذریعہ حاصل ہوگا اور غسل سے جانبِ انقطاعِ خون مؤکد اور راجح ہو جائے گی لہٰذا غسل کے بعد جماع جائز ہوگا نہ کہ غسل سے پہلے، اور اگر خون کا انقطاع پورے دس دن میں ہوا ہے تو غسل سے پہلے ہی وطی جائز ہے کیونکہ مطلق طہارت حاصل ہوگئی ہے جو کہ تخفیف والی قرأت کا مقتضی ہے اور خون کے عود کرنے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ حیض کی اکثر مدت احناف کے نزدیک دس یوم ہیں اور وہ مکمل ہو چکے، لہٰذا اس شکل میں وطی کے لئے غسل ضروری نہیں ہے نیز وطی پر جس مانع کی وجہ سے پابندی تھی وہ مانع بھی زائل ہو گیا یعنی حیض اسی وجہ سے اگر نماز کے آخر وقت میں دس رات دن مکمل ہو کر خون بند ہوا ہو تو چونکہ مطلق طہارت حاصل ہوگئی ہے لہٰذا اس عورت پر اس وقت کی نماز فرض ہوگئی خواہ اتنا وقت باقی نہ ہو جس میں یہ عورت غسل کر سکے بس اتنا وقت باقی ہو کہ وہ عورت ایک دفعہ اللہ اکبر کہہ سکتی ہو کیونکہ جس مانع کی وجہ سے اس عورت سے نماز ساقط ہوئی تھی وہ مانع جاتا رہا اور وقت چونکہ ذمہ میں فریضہ واجب ہونے کا سبب ہے اور اس عورت نے حیض سے پاک ہو کر وقت کا ایک جز پا لیا ہے لہٰذا نفسِ وجوب ثابت ہو گیا پس عورت کو چاہیے کہ اس نماز کو قضاء پڑھ لے، کما قرء تم من قبلُ اَنَّ الوقتَ سببٌ لنفس الوجوب اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا ہو اور نماز کا آخری وقت چل رہا ہو تو اگر اتنا وقت باقی ہے کہ جلدی سے غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہے تو اس وقت کی نماز

اس کے ذمہ واجب ہوگی کیونکہ غسل کے بعد پاک ہونے کی حالت میں اس نے وقت کا ایک جز پالیا جس کی وجہ سے نفس وجوب ثابت ہوگیا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ چونکہ نماز پڑھنے کے لئے تو وقت درکار ہے حالانکہ مکمل نماز کی ادائیگی کے لئے وقت باقی ہی نہیں ہے تو کیونکر یہ عورت نماز پڑھنے کی مکلف ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے اللہ تعالیٰ وقت کو کھینچ کر لمبا کردے جیسے (بعض علماء کی رائے کے مطابق) حضرت سلیمانؑ کے لئے کردیا تھا، لہٰذا بوجہ قدرتِ متوہمہ کے نماز اس کے ذمہ فرض ہوگی بالفاظِ دیگر قدرتِ متوہمہ کا وجوب ادا کے لئے اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ اداء کے لئے یعنی اداء صلوٰۃ کے لئے تو واقعی حقیقی قدرت کا ہونا ضروری ہے مگر ذمہ میں نماز واجب ہونے کے لئے امکانِ قدرت کافی ہے، اسی بناء پر اس نے اگر جلدی سے غسل کرکے نیت باندھ لی کہ اتنے میں اس نماز کا وقت ختم ہوگیا تو کوئی حرج نہیں ہے وہ عورت اپنی نماز کو مکمل کرلے بشرطیکہ نماز فجر نہ ہو کیونکہ اگر بعد تکبیر تحریمہ کے سورج نکل گیا تو اب اس نماز کی قضاء کرنا ضروری ہوگا۔ (بہشتی زیور)

اور اگر عورت کو اتنا وقت مل گیا تھا کہ وہ غُسل کرکے تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز کی نیت باندھ سکتی تھی مگر اس عورت نے سستی اور کاہلی میں وہ وقت یونہی بیکار گذار دیا تب بھی نماز اس پر فرض ہوگی اور اگر بالکل آخری وقت میں حیض بند ہوا کہ غُسل اور تکبیر کے بقدر وقت باقی نہیں ہے تو اس پر وہ نماز فرض نہیں ہوگی کیونکہ غُسل سے پہلے اور غُسل کے بقدر وقت میں وہ ناپاک ہے کیونکہ تشدید والی قرأت کے بموجب بعد غُسل کے پاک ہوگی اور غُسل کے بعد بقدر تحریمہ اس نے وقت پایا ہی نہیں کہ نفسِ وجوب ثابت ہو لہٰذا نماز معاف ہے۔

نوٹ: غُسل کی مقدار سے اتنا وقت مراد ہے جس میں غُسل کے فرائض ادا کئے جاسکیں پورے اہتمام کے ساتھ باضابطہ صابون وغیرہ لگا کر غسل کرنا مراد نہیں ہوگا۔

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُوْنَ ذٰلِكَ تَنْبِيْهًا عَلٰى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِي هٰذَا النَّوْعِ، مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَارُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيفٌ لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوْجِبُ الْوُضُوْءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي كَوْنِهِ نَاقِضًا.

ترجمہ

پھر ہم تمسکاتِ ضعیفہ کے چند طریقوں کو بیان کررہے ہیں (یعنی چند ایسے طریقے جن سے استدلال کرنا حنفیہ کے نزدیک ضعیف ہے) تاکہ یہ (ذکر طرق) اس نوع (طریقہ تمسک) کے خلل اور کمزوری کے مواقع پر تنبیہ ہوجائے منها الخ ان تمسکاتِ ضعیفہ کے طریقوں میں سے ایک یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی حدیث انه قاء فلم یتوضا (کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قئ فرمائی اور وضو نہیں فرمایا) سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا

کہ قیٔ ناقض وضو نہیں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ اثر یعنی حدیث مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قیٔ فی الحال (یعنی قیٔ کے فوراً بعد) وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں (قیٔ کے فوراً بعد وضو واجب نہ ہونے میں) کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو قیٔ کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نصوص کی مراد کو پہچاننے کے ان طریقوں کو بیان کررہے ہیں جن سے حنفیہ کے نزدیک تمسک اور استدلال کرنا ضعیف ہے تاکہ پتہ چل جائے اور تنبیہ ہو جائے کہ استدلال کے ان طریقوں میں کس جگہ خلل اور نقص واقع ہوا ہے، منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اَنَّهٗ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ اس حدیث سے امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ قیٔ ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ اگر قیٔ ناقض وضو ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم قیٔ کرنے کے بعد وضو فرماتے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیٔ کے غیر ناقض وضو ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ اس حدیث فعلی سے فقط اتنا معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیٔ کرنے کے فوراً بعد وضو نہیں کیا اور یہ اس لئے معلوم ہوا کیونکہ یہ فاتعقیب مع الوصل کے لئے ہے جس سے فقط اتنا معلوم ہوا کہ قیٔ کے فوراً بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو نہیں کیا لہٰذا یہ اثر صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قیٔ فی الحال وضو کو واجب نہیں کرتا، اور قیٔ کرنے کے فوراً بعد وضو واجب نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو قیٔ کے ناقض وضو ہونے میں ہے لہٰذا ممکن ہے کہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز وغیرہ پڑھنے کا کوئی ارادہ نہ ہو اس لئے قیٔ کے فوراً بعد وضو نہ فرمایا ہو، اور جب نماز پڑھنے کا ارادہ کیا ہو تو وضو بھی کر لیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے قیٔ منہ بھر کے نہ ہوئی ہو اور جو قیٔ منہ بھر نہ ہو وہ ناقض وضو نہیں ہوتی تو جب تک مد مقابل یہ ثابت نہ کردے کہ حضورؐ نے قیٔ کرنے کے بعد بلا وضو نماز پڑھی ہے تو قیٔ کا غیر ناقض وضو ہونا ثابت نہ ہوگا لہٰذا حدیث مذکور سے قیٔ کے غیر ناقض وضو ہونے کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پکڑنا ضعیف ہے، جبکہ دوسری احادیث سے قیٔ کا ناقض وضو ہونا ثابت ہے عن عائشةؓ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال مَنْ قَاءَ اَوْ رَعُفَ فِي صَلٰوتِهٖ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهٖ مَالَمْ يَتَكَلَّمْ (اخرجه ابن ماجه، بدائع ص ۱۱۹، ج ۱)

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ.

ترجمہ

اور ایسے ہی (یعنی تمسک سابق کی طرح) اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم المیتۃ (تمہارے اوپر مردار جانور حرام کئے گئے ہیں یعنی جو واجب الذبح ہونے کے باوجود بلا ذبح مر جائیں) سے مکھی کے (پانی میں) مرنے سے پانی کے نجس ہونے کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص (آیت مذکورہ) مردار کی حرمت کو

ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف پہلی مثال کی طرح تمسکات ضعیفہ کی دوسری مثال بیان فرمارہے ہیں چنانچہ ملاحظہ ہو، اللہ تعالیٰ کے قول **حرمت علیکم المیتۃ** کی روشنی میں بعض شوافع فرماتے ہیں کہ مردہ مکھی اگر قلیل پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور استدلال بایں طور کرتے ہیں کہ نص سے یعنی **حرمت علیکم المیتۃ** سے مردار کا حرام ہونا ثابت ہے اور مکھی بھی میتۃ بن جانے یعنی مرنے کے بعد حرام ہے اور جس چیز کا حرام ہونا احترام واکرام کی بناء پر نہ ہو تو وہ نجس ہوتی ہے لہٰذا مردہ مکھی نجس ہے اور نجس چیز ماء قلیل میں گر جائے تو اس کو بھی نجس بنادے گی لہٰذا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مردہ مکھی کے پانی میں گر جانے سے پانی ناپاک ہو جائے گا مگر مصنف فرماتے ہیں کہ مکھی کے پانی میں مر جانے سے پانی کے ناپاک ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس آیت سے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ نص سے تو اتنا ثابت ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے، چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پانی ناپاک ہو جائے گا مگر امام صاحب کے نزدیک پانی ناپاک نہیں ہوگا اور شوافع کو استدلال میں خلل یہاں سے پیدا ہوا کہ شوافع نے علی الاطلاق یہ کہہ دیا کہ جس چیز کا حرام ہونا اکرام واحترام کی بناء پر نہ ہو تو وہ نجس ہے حالانکہ حرام شئ کے نجس ہونے کے لئے بس اتنا ہی کافی نہیں ہے جتنا کہ امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے بلکہ ضروری ہے کہ اس کے بدن میں دم سائل یعنی بہنے والا خون بھی ہو جس کو شرعی طریقے سے ذبح کر کے نہ نکالا گیا ہو لہٰذا جس مردار میں سرے سے ہی خون نہ ہو تو وہ نجس بھی نہ ہوگا لہٰذا مردار مکھی حرام ہے مگر نجس نہیں ہے اور نہ اس کے پانی میں گرنے سے پانی نجس ہوگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہے گا۔ (عندنا)

معلوم ہوا کہ ہر حرام شئ کا نجس ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً مٹی کو کھانا حرام ہے مگر مٹی نجس نہیں ہے بلکہ تیمم کے اندر مٹی کے ذریعہ پاکی حاصل کی جاتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ لِإِثْبَاتِ اَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيْلُ النَّجِسَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي وُجُوْبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُوْدِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور ﷺ کے قول **حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثم اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ** سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ضعیف ہے، اس لئے کہ حدیث پانی سے خون کے دھونے کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے تو وہ (وجوبُ غَسْلِ الدَّم بالماء) محل یعنی کپڑا وغیرہ پر خون کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ مقید رہے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں بس اختلاف تو سرکہ کے ذریعہ خون زائل ہونے کے

بعد محل کے پاک ہونے میں ہے۔

تشریح: **وكذلك التمسّك بقوله صلى الله عليه وسلم حُتّيه الخ** (تمسکات ضعیفہ کی تیسری مثال) **حتّ يحُتُّ** (ن) بمعنی رگڑنا، **أقرُصِيه** (ن) کھرچنا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو حکم فرمایا کہ کپڑے پر جب دم حیض لگ جائے تو پہلے اس کو رگڑ دو (خواہ لکڑی سے یا پتھر وغیرہ سے) پھر ناخن سے کھرچ دو پھر پانی سے دھوڈالو، اس حدیث کی روشنی میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کوئی ناپاک کپڑا سرکہ کے ذریعہ دھلنے سے پاک نہ ہوگا، امام شافعیؒ حدیث مذکور سے بایں طور استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث شریف میں چونکہ پانی سے دھونے کا حکم ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غیر پانی مثلاً سرکہ اور دیگر بہنے والی چیزوں سے اگر کپڑے کو صاف کیا جائے تو کپڑا پاک نہ ہوگا اور غیر پانی سے شرعاً نجاست کا زائل کرنا معتبر نہ ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرسکتا ضعیف ہے، کیونکہ اس حدیث سے تو بس اتنا ثابت ہے کہ جب محل مثلاً کپڑے وغیرہ پر خون لگ جائے تو اس کو پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ہم بھی کہتے ہیں کہ پانی سے دھونا واجب ہے اور پانی کو قرآن میں طہور فرمایا ہے، قول باری عزاسمہ ہے **وأنزلنا من السماء ماءً طهورًا** طہور جو خود طاہر اور دوسروں کے لئے مطہر ہو لہٰذا پانی سے دھونا محل یعنی کپڑے پر خون کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ مقید ہوگا اور پانی چونکہ اصل ہے اس لئے جانب اثبات میں یہی فرمانا بھی چاہیے تھا کہ کپڑے پر لگے ہوئے خون کو پانی سے دھوؤ چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف تو اس میں ہے کہ اگر مقصود یعنی ازالۂ نجاست غیر پانی مثلاً سرکہ یا دیگر بہنے والی چیزوں سے ہوجائے تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں؟ اور حدیث میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے یعنی غیر ماء سے بعد ازالۂ نجاست تطہیر ثوب کا نہ ثبوت ہے اور نہ انکار، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ چونکہ حدیث میں پانی کی تصریح ہے تو غیر پانی مثلاً سرکہ وغیرہ سے محل یعنی کپڑا وغیرہ پاک نہ ہوگا، احناف فرماتے ہیں کہ مقصود ازالۂ نجاست ہے لہٰذا اگر سرکہ سے حساً نجاست زائل ہوجائے تو کپڑا پاک ہوجائے گا کیونکہ سرکہ سے نجاست زائل ہونے کے بعد محل کے پاک نہ ہونے پر حدیث میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے نیز اجماع سے بھی عین پانی کے استعمال کا واجب نہ ہونا ثابت ہے اور بدائع الصنائع کے صفحہ ۲۴۰، جلد ۱ پر لکھا ہے کہ سرکہ سے بعض ایسے رنگ بھی زائل ہوجاتے ہیں جو پانی سے زائل نہیں ہوتے لہٰذا سرکہ تطہیر کے سلسلہ میں ابلغ ہے اور اگر نجاست زدہ کپڑے کو نجاست کی جگہ سے کاٹ دیں تب بھی کپڑے پر پاکی کا حکم لگے گا اور پانی کا استعمال اس سے ساقط ہوجائے گا دیکھئے اگر پانی کا استعمال ہی ضروری ہوتا تو استعمالِ پانی کا حکم ساقط نہ ہوتا (مزید تشریح اختیاری مطالعہ کے تحت)

اختیاری مطالعه

سرکہ اور دیگر بہنے والی چیزوں سے اس لئے پاکی حاصل کی جاسکتی ہے کہ یہ چیزیں مطہر ہونے میں پانی کی شریک ہیں، کیونکہ

پانی اس لئے مطہر ہے کہ وہ مائع اور رقیق ہے، کپڑے کے بیچ میں گھس کر نجاست سے مجاور ہو کر نجاست کو بھی رقیق بنا دیتا ہے اگر کثیف ہو، پھر اس کو محل سے باہر نکالتا ہے تو پانی کے علاوہ دیگر بہنے والی اشیاء بھی ان تمام امور میں پانی کی شریک ہیں، لہٰذا جس طرح پانی سے ازالۂ نجاست ہوتا ہے اسی طرح دیگر بہنے والی چیزوں سے بھی ہوگا۔ **فائدہ**: بہنے والی چیزوں سے مراد یہ ہے کہ ان کو پانی کی طرح نچوڑا جا سکتا ہو لہٰذا شہد، گھی اور تیل اور ان جیسی چیزوں سے ازالۂ نجاست نہیں ہوگا۔ **فائدہ**: پانی کے علاوہ دوسری بہنے والی چیزوں سے طہارتِ کلیہ حاصل نہ ہوگی، یعنی غیر پانی سے بالاتفاق ازالۂ حدث نہ ہوگا، البتہ طہارتِ حقیقیہ کے حاصل ہونے میں اختلاف ہے یعنی کپڑے اور بدن سے زوالِ نجاست کا ہونا، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تو مسلم ہے مگر امام ابویوسفؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ کپڑے میں تو غیر پانی سے طہارت حاصل ہوگی نہ کہ بدن میں، اور امام محمدؒ اور زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیر پانی سے طہارت حقیقیہ بھی حاصل نہ ہوگی پس کپڑے اور بدن سے زوالِ نجاست غیر پانی سے نہ ہوگا۔ **فائدہ**: امام شافعیؒ نے مفہوم مخالف کا اعتبار کر کے غیر پانی سے ازالۂ نجاست کا انکار کر دیا کہ چونکہ حدیث میں پانی کا ذکر ہے نہ کہ غیر پانی کا، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہر جگہ مفہوم مخالف قابل قبول نہیں ہوتا ورنہ **محمد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم** کا مطلب یہ ہوگا محمد ﷺ کے علاوہ کوئی اور رسول ہے ہی نہیں اور یہ مطلب غلط ہے نیز قبل ازیں بیان کیا تھا کہ ایامِ منہیہ میں روزے رکھنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے روزہ رکھ لیا تو ہو جائے گا، اسی طرح یہاں بھی ہے کہ نجاست کو پانی سے دھونا واجب ہے لیکن اگر کسی نے غیر پانی سے نجاست زائل کر دی تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ لِاِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيْمَةِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهُ يَقْتَضِي وُجُوْبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي سُقُوْطِ الْوَاجِبِ بِاَدَاءِ الْقِيْمَةِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور ﷺ کے قول **فی اربعین شاۃ شاۃٌ** سے (زکوٰۃ میں) قیمت دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث بکری واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو بکری کی قیمت ادا کرنے سے واجب یعنی زکوٰۃ کے (ذمہ سے) ساقط ہونے میں ہے۔

تشریح: **وکذالك التمسك بقوله صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی اربعین شاۃ شاۃٌ** (تمسکات ضعیفہ کی چوتھی مثال) حدیث میں ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، اس حدیث سے امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ بکری کی زکوٰۃ میں بکری ہی دینا واجب ہوگا کیونکہ حدیث میں بکری ہی کی تصریح ہے لہٰذا اگر کوئی شخص زکوٰۃ میں بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کر دے تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، جیسا کہ ظہر کی چار رکعتیں فرض ہیں تو اگر کوئی شخص ظہر کی چار رکعتیں نہ پڑھے اور ان کے بجائے کوئی دوسری عبادت کر لے تو وہ نماز کی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے قیمت دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں مثبت پہلو کو بیان کیا ہے یعنی بکری واجب ہونے کو بیان کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے ہم بھی کہتے ہیں کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ کے اندر ایک بکری واجب ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی شخص نے بکری کے بجائے زکوٰۃ میں بکری کی قیمت ادا کردی تو واجب ذمہ سے ساقط ہوگا یا نہیں، چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور ہم احناف کہتے ہیں کہ واجب ذمہ سے ساقط ہوجائے گا کیونکہ حدیث بالا میں اس بات کا انکار نہیں ہے کہ بکری کی قیمت ادا کردینے سے واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا لہٰذا امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے زکوٰۃ کے اندر بجائے بکری دینے کے اس کی قیمت ادا کردی تو واجب ذمہ سے ساقط ہوجائے گا اور یہ قرین قیاس بھی ہے کیونکہ زکوٰۃ کا مقصد غرباء کی حاجت روائی ہے اور وہ روپیہ دینے کی شکل میں زیادہ اچھی طرح پوری ہوسکتی ہے کیونکہ بے چارہ فقیر بکری کو کہاں فروخت کرتا پھرے گا بلکہ اگر اس کو نقد دام مل گئے تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوا اور رہا یہ اشکال کہ اگر کوئی شخص ظہر کی چار رکعتوں کے بجائے کوئی اور عبادت کرلے تو ذمہ داری سے بری نہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز اور اس کی رکعات کی تعداد میں عقل کا دخل نہیں ہے، لہٰذا شریعت کی جانب سے مقرر کردہ فرض اور اس کی مقدار رکعات میں قیاس جاری نہ ہوگا اور یہی حال عقوبات کی مقدار کا ہے لہٰذا ایک عبادت کے بجائے مثلاً نماز کے بجائے رزہ رکھنے سے مکلف آدمی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا برخلاف بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہونے کے کہ اس کی علت فقیر کی حاجت کا دفع کرنا ہے اور یہ چیز قیمت دینے میں بھی موجود ہے یعنی فقراء کی حاجت روائی، لہٰذا بکری کے بجائے قیمت ادا کرنے سے بھی مکلف آدمی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَتِمُّوا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ لِاِثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَاءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي وُجُوْبَ الاِتْمَامِ وذٰلِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الخِلَافُ فِي وُجُوْبِهَا اِبْتِدَاءً.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) اللہ تعالیٰ کے قول وَاَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلّٰهِ سے ابتداءً عمرہ کے وجوب کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے، اس لئے کہ نص اتمام کے وجوب کو ثابت کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں (یعنی شروع کرنے کے بعد اتمام میں) کوئی اختلاف نہیں ہے پس اختلاف تو ابتداءً عمرہ کے واجب ہونے میں ہے۔

تشریح: وکذٰلک التمسک بقوله تعالیٰ واَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلّٰهِ (تمسکات ضعیفہ کی پانچویں مثال) امام شافعیؒ آیت قرآنی وَاَتِمُّوا الآیۃ (حج اور عمرہ کو اللہ کیلئے پورا کرو) سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ حج کی طرح

عمرہ بھی ابتداءً واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو صیغہ اتموا کے ذریعہ ایک جگہ ذکر کیا ہے اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا، لہٰذا جس طرح حج کرنا واجب ہے اسی طرح بعد الاستطاعۃ عمرہ کرنا بھی واجب ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا یہ استدلال ضعیف ہے یعنی ابتداءً وجوبِ عمرہ کو ثابت کرنے کے لئے اس آیت سے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ اس آیت سے صرف اتمام معلوم ہوتا ہے اور کسی بھی چیز کا اتمام اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ہم احناف بھی کہتے ہیں کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب الاتمام ہو جاتا ہے، لہٰذا عمرہ کو بھی شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام ضروری ہے مگر اختلاف عمرہ کے ابتداء بغیر شروع کئے واجب ہونے میں ہے اور آیت اس سے ساکت ہے لہٰذا ہمارے نزدیک عمرہ کرنا محض سنت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔

فائدہ: حج کی فرضیت قرآن کی آیت **وَلِلّٰهِ علَى الناسِ حِجُّ البيتِ مَنِ اسْتطاعَ اليه سبيلاً** سے ہے نہ کہ **واتموا الحج الخ** سے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَبِيْعُوْا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ لِإِثْبَاتِ اَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَايُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) نبی علیہ السلام کے قول (**لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين**) سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ بیع فاسد مشتری کے لئے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ضعیف ہے اس لئے کہ نص بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں (تحریمِ بیع فاسد میں) کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو (بیع فاسد کرنے کے بعد مشتری کے لئے) ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے

تشریح: **و كذلك التمسك بقوله لا تبيعوا الدرهم الخ** (تمسکات ضعیفہ کی چھٹی مثال) امام شافعیؒ حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم **لا تبيعوا الدرهمَ الخ** (ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو) سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرنا حدیث کی وجہ سے ممنوع اور فاسد ہے، لہٰذا بیع فاسد مُفیدِ ملک نہ ہوگی گو مشتری مبیع پر قبضہ بھی کر لے، کیونکہ مالک ہونا ایک نعمت ہے اور بیع فاسد ممنوع اور حرام ہے اور حرام چیز نعمت کا سبب نہیں ہوا کرتی جیسے چور چوری کرنے کی وجہ سے مال مسروق کا مالک نہیں ہوتا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور سے اس دعویٰ پر استدلال کرنا کہ بیعِ فاسد مفیدِ ملک نہیں، ضعیف ہے کیونکہ حدیثِ مذکور تو صرف اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیعِ فاسد حرام ہے اور اس کے حرام ہونے میں ہمیں بھی کوئی اشکال

نہیں ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی نے باوجود منہی عنہ ہونے کے بیع فاسد کر ہی لی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو وہ اس کا مالک ہوگا یا نہیں تو چونکہ نص اس سے ساکت ہے اس لئے امام شافعیؒ کا اس حدیث سے مشتری کے لئے ملک ثابت نہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

الحاصل: امام شافعیؒ کے نزدیک مشتری مبیع کا مالک نہ ہوگا مگر ہمارے نزدیک مشتری مبیع کا مالک ہوجائے گا اور ہماری دلیل وہی ہے جو ماقبل میں تفصیل سے گذر چکی ہے کہ افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں اسی وجہ سے بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِي هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ لِاِثْبَاتِ اَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهٖ حَرَامًا وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي اِفَادَةِ الْاَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهٖ حَرَامًا .

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول **الا لا تصوموا فی هذه الایام فانها ایام أكلٍ وشربٍ وبعالٍ** سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ یوم النحر کے روزہ کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ نص، فعل (یوم النحر میں روزہ رکھنا) کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور صوم یوم النحر کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بس اختلاف تو فعل کے حرام ہونے کے باوجود احکام کے فائدہ دینے میں ہے۔

تشریح: **وكذلك التمسك بقوله ألا لا تصوموا فى هذه الأيام الخ** (تمسکات ضعیفہ کی ساتویں مثال) اسی طرح حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم **ألا لا تصوموا الخ** (ان ایام تشریق میں روزہ نہ رکھو کیونکہ یہ ایام کھانے پینے اور جماع کے ایام ہیں) سے امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے تو یوم النحر کے روزہ کی نذر ماننا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے **لا نذر فى معصية الله** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور فی المتن سے یہ استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث مذکور صرف ایام تشرق میں روزے کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس میں ہے کہ باوجود فعل کے حرام ہونے کے اس پر احکام شرع مرتب ہوں گے یا نہیں؟ اور حدیث اس سے ساکت ہے۔

لہٰذا ہم احناف اسی ضابطۂ گذشتہ کی بناء پر کہیں گے کہ چونکہ افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں لہٰذا اگر کسی نے یوم النحر کے روزے کی نذر مان لی تو چونکہ اس نے مشروع روزے کی نذر مانی ہے اس لئے اس کا نذر ماننا صحیح ہے مگر چونکہ اس روز روزہ رکھنے میں ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آئے گا اس لئے اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ مؤخر کردے لیکن اگر کسی نے اسی روز روزہ رکھ لیا تو وہ آدمی نذر کو پورا کرنے والا مانا جائے گا۔

الحاصل: امام شافعیؒ کے نزدیک یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے اور امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کا جواب یعنی لا نذر فی معصیة اللہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ بتلانا مقصود ہے کہ معصیت کی نذر کو پورا نہ کرنا چاہیے بلکہ بعد میں اس کی قضاء کر لینی چاہیے۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَاتُنَافِي تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ عَلَيْهِ فَاِنَّ الْاَبَ لَوْ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ ابْنِهٖ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْاَبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِي وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ.

ترجمہ

اور فعل کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے پس باپ اگر اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ جنوائے یعنی اس کو ام ولد بنائے تو باپ کا ام ولد بنانا حرام ہوگا اور اس وطی حرام کے ذریعہ باپ کے لئے باندی میں ملک ثابت ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص مغصوبہ چھری سے بکری ذبح کرے تو یہ حرام ہوگا اور ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوگا (اور حلال ہو جانے کے بعد اس کا کھانا جائز ہوگا) ولو غسل الخ اور اگر غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ حرام ہوگا اور اس سے (یعنی غسلِ ثوب ماء مغصوب سے) کپڑا طاہر ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں عورت سے وطی کر لی تو وہ (وطی درحالت حیض) حرام ہوگی اور اس وطی حرام سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت کا زوجِ اول کے لئے حلال ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔

تشریح: یہ عبارت ایک خلجان کا جواب ہے، خلجان یہ ہے کہ فعل حرام اور حکم شرعی میں تو منافات ہونی چاہیے یعنی فعل حرام پر احکام شرع مرتب نہ ہونے چاہئے، مصنفؒ اس کا جواب وحرمةُ الفعل سے دے رہے ہیں کہ کسی کام کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے لہٰذا کسی کام کے حرام ہونے کے باوجود اس سے احکام ثابت ہوں گے، جیسے باپ کے لئے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اور اس کو ام ولد بنانا حرام ہے باپ کو ایسا نہ کرنا چاہیے تھا لیکن اگر باپ نے ایسا کر لیا اور وطی کر لی تو اس باندی میں باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور باپ کو اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی، اسی طرح چھری غصب کر کے اس سے بکری وغیرہ ذبح کرنا اور اس کو استعمال کرنا حرام ہے کیونکہ یہاں غیر کی مملوکہ شئ کو بلا اس کی اجازت کے استعمال کرنا لازم آرہا ہے، لیکن اگر غصب کردہ چھری سے جانور کو ذبح کر لیا تو مذبوح حلال ہوگا اور اس کا کھانا جائز ہوگا اسی طرح غصب کئے ہوئے پانی سے نجاست زائل کرنا اور اس کو اپنے استعمال میں لانا حرام ہے لیکن اگر اس (پاک) پانی سے کپڑا وغیرہ صاف کر لیا تو کپڑے پر طہارت کا حکم لگے گا، کیونکہ ازالۂ نجاست جو مقصود ہے وہ حاصل ہے، اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں

وطی کرلی تو شوہر کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا لہٰذا اگر شوہر اس کے بعد زنا کرلے تو اس پر رجم ہوگا کوڑے نہیں لگیں گے، اور حالت حیض میں وطی کرنے سے حلالہ بھی صحیح ہو جائے گا یعنی یہ عورت جس سے کسی دوسرے آدمی نے حالت حیض میں وطی کی ہے یہ شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی اسی طرح یوم النحر میں روزہ رکھنے سے نذر پوری ہو جائے گی اگرچہ اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آنے کی بناء پر وہ شخص گناہگار ہوگا اور محض نذر ماننے میں کوئی گناہ بھی نہ ہوگا۔

حروفِ معانی

فصل: فِي تَقْرِيْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِيْلَ اِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهٗ لِلتَّرْتِيْبِ وَعَلٰى هٰذَا اَوْجَبَ التَّرْتِيْبَ فِي بَابِ الْوُضُوْءِ.

ترجمہ

یہ فصل حروف معانی کی وضاحت میں ہے، واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے واؤ کو ترتیب کے لئے مانا ہے اور اسی بناء پر انہوں نے وضو کے باب میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے۔

تشریح: اس فصل کے اندر مصنف کتاب ”حروف معانی کو بیان کررہے ہیں یعنی وہ حروف جن کے کچھ نہ کچھ معنی ہوتے ہیں جیسے واؤ، علیٰ، الیٰ وغیرہ اور اصول فقہ کی کتاب میں حروف معانی کا بیان اس لئے کیا ہے کیونکہ حروف معانی کے ساتھ بعض مسائل فقہیہ کا تعلق ہے لہٰذا حروفِ معانی کی قید سے حروفِ مبانی (حروف ہجا) نکل گئے، یعنی وہ حروف جن سے مل کر کلمہ بنتا ہے جیسے زید کے اندر ز، یاء، د۔

سوال مصنفؒ نے حروفِ معانی سے حروفِ عاطفہ ہی کو کیوں مقدم کیا؟

جواب کیونکہ حروف عاطفہ کثیر الاستعمال ہیں کہ یہ اسم وفعل سب پر داخل ہوتے ہیں، برخلاف حروفِ جارہ کے کہ وہ فقط اسم پر داخل ہوتے ہیں نہ کہ فعل پر۔

سوال مصنفؒ نے حروف عاطفہ میں سے واؤ کو ہی کیوں مقدم کیا؟

جواب اس لئے کہ واؤ عند المحققین معطوف ومعطوف علیہ کے مطلق جمع ہونے پر دلالت کرتا ہے اس میں ترتیب یا تعقیب یا تاخیر کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اس کا تفصیلی بیان عنقریب آرہا ہے برخلاف فا اور ثم وغیرہ کے کہ فاء تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتی ہے اور ثُمَّ تراخی پر، لہٰذا واؤ بمنزلہ مفرد کے ہے اور دیگر حروف بمنزلہ مرکب کے ہیں کہ فاء کے اندر جمع مع التعقیب ہوتی ہے اور ثم کے اندر جمع مع التراخی ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے واؤ کو دیگر حروف عاطفہ پر مقدم کیا گیا ہے۔

الواو الخ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے یعنی معطوف علیہ پر جو حکم لگا ہے معطوف کو اس حکم کے ساتھ شریک ٹھہرا دینا

ہے اس میں ترتیب یا مقارنت یا تعقیب یا تراخی کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا جیسے **جاء نی زیدٌ و عمرٌ** میں کہ واؤ نے صرف اتنا بتلایا ہے کہ آنے کا جو حکم زید پر ہے عمرو پر بھی ہے نہ ترتیب کا لحاظ ہے کہ پہلے زید آیا پھر عمرو جیسا کہ امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں اور نہ مقارنت کا لحاظ ہے کہ زید اور عمرو دونوں کے آنے کا زمانہ ایک ہو اور نہ تعقیب و تاخیر کا لحاظ ہے کہ عمرو زید کے بعد متصلاً آیا یا کچھ تاخیر کر کے آیا بلکہ واؤ صرف حکم میں دونوں کے جمع ہونے پر دلالت کر رہا ہے کہ آنے میں زید اور عمرو دونوں شریک ہیں۔

وقیل إن الشافعیؒ الخ کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے بنابریں انہوں نے وضو میں ترتیب کو فرض قرار دیا ہے کیونکہ اللہ نے اپنے قول **یا ایها الذین امنوا إذا قمتم الی الصَّلاۃِ فاغسلوا وجوهکم وایدیَکم إلی المرافقِ وامسحوا برؤسکم وارجلکم إلی الکعبین** میں واؤ کو استعمال کیا ہے مگر اس قول کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ وضو کے اندر ترتیب کو واؤ سے ثابت نہیں کرتے بلکہ فاء سے ثابت کرتے ہیں۔

اختیاری مطالعه

وضو کے اندر ترتیب کے سلسلہ میں امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت **یا ایها الذین امنوا إذا قمتم الی الصلوٰۃِ فاغسلوا الخ** میں **فاغسلوا** پر فاء داخل ہے جو تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتی ہے تو اس فاء نے یہ دلالت کی ہے کہ ارادہ صلوٰۃ کے بعد متصلاً غسل وجہ (چہرہ کا دھونا) ہونا چاہیے لہٰذا تمام اعضائے وضو پر غسل وجہ مقدم ہے اور جب ارادۂ صلوٰۃ اور غسل وجہ میں ترتیب ثابت ہوگئی تو باقی تمام اعضائے وضو کے مابین بھی ترتیب ثابت ہوگی کیونکہ تمام اعضاء وضو کے درمیان مساوات ہے لہٰذا اگر ارادۂ صلوٰۃ اور غسل وجہ میں ترتیب کو ثابت مان لیں اور باقی اعضاء میں نہ مانیں تو یہ اجماع (عدم القائل بالفصل) کے خلاف ہوگا، امام صاحب کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ارادۂ صلوٰۃ کے بعد متصلاً غسل وجہ ضروری ہے کیونکہ مثلاً قرآن کی دوسری آیت **یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله وذرو البیع** کے اندر لفظ **فاسعوا** پر فاء داخل ہے اور یہاں یہ ضروری نہیں ہے کہ اذان جمعہ کے فوراً بعد بغیر کسی تاخیر کے سعی الی الجمعۃ ضروری ہے اور اس آیت کا تو یہی مقصد ہے کہ ترک بیع سعی پر مقدم ہونا ناجائز ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آیت قرآنی کی دلالت غسل وجہ کی تقدیم پر ہے کہ بقیہ اعضاء میں بھی ترتیب ضروری ہو اس لئے کہ **فاغسلوا وجوهکم** کے بعد واؤ مذکور ہے جو مطلق جمع پر دلالت کرتی ہے بغیر ترتیب کا لحاظ کئے ہوئے اور **فاغسلوا** میں جو فاء ہے اس کا تعلق تمام اعضائے مغسولہ سے ہے نہ کہ فقط غسل وجہ سے، واؤ کے ترتیب کے لئے ہونے اور نہ ہونے پر حنفیہ اور شوافع کے دلائل ملاحظہ ہوں، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے جس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت موسیٰ کی امت کو اللہ تعالیٰ نے یہ حکم فرمایا تھا **وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ** (البقرۃ) اس آیت میں سجدہ کا حکم مقدم ہے اور توبہ کا مؤخر، اور سورۂ اعراف میں **حِطَّةٌ** کا لفظ مقدم ہے اور سجدہ کا مؤخر، حالانکہ واقعہ ایک ہی ہے معلوم ہوا کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے سجدہ اور توبہ میں ترتیب ملحوظ نہیں ہے، اسی طرح قرآن کے اندر حکم ہے **وارکعوا واسجدوا** پہلے رکوع کا ذکر ہے اور بعد میں سجدہ کا، اور دوسری آیت کے اندر **یا مریم اقنتی لربك واسجدی وارکعی** میں پہلے سجدہ کا ذکر ہے بعد میں رکوع کا، حالانکہ نماز میں یا تو رکوع ہی مقدم ہوگا یا سجدہ ہی، معلوم ہوا کہ واؤ سے مراد مطلق جمع ہے نہ کہ

ترتیب، اسی طرح جاء نی زیدون کہنے کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس بہت سے زید آئے (یعنی ایسے افراد رجل کہ جن سب کے نام زید تھے) ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی نیز دیگر ائمہ اور اہل فتاوی حضرات سے بھی یہی ثابت ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، حضرت امام شافعیؒ واؤ کو ترتیب کے لئے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں وار کعوا واسجدوا ہے، چنانچہ نماز میں پہلے رکوع مامور بہ ہے پھر سجدہ، تو اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ ہے کہ نماز میں پہلے رکوع کا مامور بہ ہونا اور بعد میں سجدہ کا مامور بہ ہونا حضورؐ کی حدیث صَلُّوْا کما رایتمونی اُصَلِّیْ کی وجہ سے ہے نہ کہ واؤ کی وجہ سے اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ سعی کہاں سے شروع کریں صفا سے یا مروہ سے؟ تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اِبْدَؤُوا بما بَدَءَ اللّٰہُ تعالی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰہِ لہٰذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ ترتیب ضروری ہوگی کہ سعی صفا سے شروع ہوگی اور مروہ پر ختم ہوگی۔

جواب اس آیت میں صفا و مروہ کے ذکر سے مقصود ان دونوں کے شعار ہونے کو بتلانا ہے نہ کہ سعی کے اندر ترتیب کو۔

اعتراض: جب اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰہِ سے تو صفا و مروہ کے شعار ہونے کو بتلانا ہے تو پھر سعی کا ثبوت کس دلیل سے ہے؟

جواب نفس سعی کا ثبوت قرآن کی دوسری آیت فلا جناح علیه ان یَّطَّوَّفَ بِهِمَا سے ہے۔

اعتراض: نبی ﷺ نے سعی بین الصفا والمروۃ میں صفاء سے سعی شروع کرنے کو واجب قرار دیا ہے تو آپ یہ بتائیں کہ صفاء سے سعی شروع کرنے کا ثبوت کس دلیل سے ہے؟

جواب قرآن کی آیت اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ میں صفا کو مقدم کرنا صفا سے سعی شروع ہونے کے لئے وجہ ترجیح ہے، ظاہر ہے کہ سعی کسی ایک سے ہی شروع ہوگی لہٰذا قرآن کی آیت میں صفا کا ذکر مقدم ہونا وجہ ترجیح بننے کے لئے کافی ہے۔

وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا رح اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ اِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمْرًا فَاَنْتِ طَالِقٌ فَكَلَّمَتْ عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا طُلِّقَتْ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ مَعْنَى التَّرْتِيْبِ وَالْمُقَارَنَةِ وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدار وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلَتِ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى طُلِّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ وَلَوِ اقْتَضٰى ذٰلِكَ تَرْتِيْبًا لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ بِهٖ عَلَى الدُّخُوْلِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ تَعْلِيْقًا لَا تَنْجِيْزًا۔

ترجمہ

اور ہمارے علماء احنافؒ نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو زید اور عمرو سے کلام کرے گی تو تجھ کو طلاق ہے پس اس عورت نے عمرو سے گفتگو کی پھر زید سے تو وہ مطلقہ ہو جائے گی اور اس میں یعنی وقوع طلاق میں ترتیب اور مقارنت کے معنی کی کوئی شرط نہیں ہوگی، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے (دو علیحدہ علیحدہ گھروں کی طرف اشارہ کرکے) کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے پس وہ عورت دوسرے گھر میں (پہلے) داخل ہوئی پھر (آخر میں) پہلے گھر میں داخل ہوئی تو وہ مطلقہ ہو جائے گی، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب شوہر یہ کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ کو طلاق ہے تو وہ عورت فوراً مطلقہ ہو جائے گی ولو اقتضٰی الخ اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتا

تو واؤ کی وجہ سے طلاق دخولِ دار پر مرتب ہوتی اور وہ قول (اِنْ دخلتِ الدَّار وَانتِ طالقٌ) تعلیق ہوتا نہ کہ تنجیز۔

تشریح: وقال علماؤنا اذا قال لامرأته اِنْ کَلَّمْتِ آه واؤ کے ترتیب کے لئے ہونے اور نہ ہونے پر حنفیہؒ اور شوافعؒ کے تفصیلی دلائل تو آپ حضرات اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھ چکے ہیں تاہم مذکورہ عبارت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے نہ کہ ترتیب کے لئے کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے اِنْ کَلَّمْتِ زَیْدًا وعمرًا فَاَنْتِ طالقٌ یعنی شوہر اپنے کلام میں زید اور عمرو کے درمیان واؤ عاطفہ ذکر کرے، اور زید معطوف علیہ ہے اور عمرو معطوف یعنی شوہر نے کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق، تو عورت نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے یعنی ترتیب کے خلاف گفتگو کی تو بھی طلاق پڑ جائے گی (یعنی ایک طلاق رجعی) لہٰذا اگر واؤ ترتیب کے لئے ہوتا تو عورت کے خلافِ ترتیب بات کرنے کا تقاضا یہ تھا کہ طلاق نہ پڑے، معلوم ہوا کہ اہل فتویٰ اور اہل لغت حضرات کا بھی یہی مسلک ہے کہ واؤ مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب اور مقارنت پر۔

ولو قال الخ اسی طرح اگر کوئی شوہر اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں تو تجھ کو طلاق، تو اگر وہ عورت شوہر کی مراد کے خلاف دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی تو چونکہ دونوں گھروں میں دخول پایا گیا لہٰذا طلاق واقع ہو جائے گی معلوم ہوا کہ واؤ مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب پر کیونکہ اگر واؤ ترتیب پر دلالت کرتا تو صورت مذکورہ میں طلاق واقع نہ ہوتی۔

قال محمدؒ الخ اذا قال اِنْ دَخَلْتِ الدار وأنتِ طالقٌ تُطَلَّقُ فی الحال امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ پر طلاق ہے تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، معلوم ہوا کہ اگر واؤ ترتیب کے لئے ہوتا بلکہ ترتیب کے لئے ہونے میں دور کا بھی احتمال ہوتا تو طلاق دخول دار پر معلق اور مرتب ہوتی، فوراً طلاق واقع نہ ہوتی اور عاقل بالغ کا کلام اِنْ دَخَلْتِ الدار لغو اور بیکار ہونے سے بچ جاتا حالانکہ طلاق کو دخول دار پر معلق کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے بلکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق تنجیزی واقع ہوگی یعنی فوراً بلا شرط دخول دار کے طلاق واقع ہو جائے گی اور کلام عاقل بالغ (اِنْ دَخَلْتِ الدار) لغو اور بے معنی ہوگا اور واؤ اس شکل میں مستانفہ ہوگا کیونکہ واؤ کو عاطفہ بھی نہیں مانا جا سکتا کیونکہ معطوف علیہ (اِنْ دَخَلْتِ الدار) بغیر جزاء کے ناقص ہے جبکہ معطوف علیہ اور معطوف میں دونوں ہی اصل اور مقصود بالذات ہوتے ہیں، لہٰذا اگر اِنْ دَخَلْتِ الدار کو معطوف علیہ مانا جائے اور واؤ کو عاطفہ تو ناقص کو معطوف علیہ بنانا لازم آئے گا جبکہ معطوف علیہ مقصود ہوتا ہے نہ کہ ناقص اور بیکار، اور واؤ کو حالیہ بھی نہیں مانا جا سکتا کیونکہ حال شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق کے لئے دخول دار شرط ہو جبکہ ایسا نہیں ہے لہٰذا احقر (شارح) کی ناقص رائے یہ ہے کہ اِنْ دخلتِ الدار کی جزاء مقدر ہے أیْ فلكِ الخیارُ فی الدخول اور اس جملہ کا تعلق وأنت طالق سے کچھ نہیں ہے۔

فائدہ: تعلیق، شرط پر معلق کرنے کا نام ہے اور تنجیز فی الحال (فی الفور) طلاق دینے کا نام ہے۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِى الْحَالِ وَحِيْنَئِذٍ يُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثَالُهٗ مَا قَالَ فِي الْمَاذُوْنِ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ الْاَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ لِلْكُفَّارِ افْتَحُوْا الْبَابَ وَاَنْتُمْ آمِنُوْنَ لَا يَامَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ آمِنٌ لَا يَامَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ .

ترجمہ

اور واؤ کبھی حال کے لئے ہوتا ہے پس وہ (واؤ) حال اور ذوالحال کو جمع کرے گا اور واؤ اس وقت شرط کے معنی کا فائدہ دے گا **مثالہ الخ** واؤ حالیہ کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے عبد ماذون کے بارے میں فرمائی کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ تو مجھ کو ایک ہزار درہم دے درانحالیکہ تو آزاد ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی، حریت کے لئے شرط ہوگی اور امام محمدؒ نے سیرِ کبیر میں فرمایا کہ جب امام المسلمین کفار سے یہ کہے کہ تم دروازہ کھولو درانحالیکہ تم امن پانے والے ہوتو وہ کفار بغیر دروازہ کھولے امن پانے والے نہ ہوں گے اور اگر امام المسلمین نے حربی سے کہا کہ نیچے اتر آ، درانحالیکہ تو امن پانے والا ہے تو وہ بغیر اترے امن پانے والا نہ ہوگا۔ (یعنی مامون نہ ہوگا)

تشریح: اس سے پہلے آپ نے پڑھ لیا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور وہی اس کے حقیقی معنی ہیں اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ واؤ کبھی حال کے لئے بھی آتا ہے جو اس کے مجازی معنی ہیں اور معنیٔ حقیقی ومجازی میں کچھ اتصال اور مناسبت کا ہونا بھی ضروری ہے چنانچہ مناسبت یہاں یہ ہے کہ جس طرح معطوف اپنے معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے اسی طرح حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے لہٰذا وصفِ جمع میں معطوف ومعطوف علیہ اور حال وذوالحال دونوں شریک ہیں اور رہی یہ بات کہ حال اپنے ذوالحال کے ساتھ کیوں جمع ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حال دراصل اپنے ذوالحال کی صفت ہوا کرتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ مجتمع رہتی ہے نہ کہ اس سے جدا، اسی وجہ سے آپ حضرات نے ترجمۂ قرآن کا سبق پڑھتے ہوئے ترکیب پر غور کیا ہوگا کہ جب کسی لفظ کی صفت اس سے مقدم ہوتی ہے تو اس کو ترکیب میں حال بناتے ہیں معلوم ہوا کہ حال دراصل اپنے ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور دوسری بات یہ بھی ذہن نشین رکھئے کہ جب واؤ حال کے لئے ہوگا تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا یعنی واؤ کی ایک جانب یعنی واؤ کا ماقبل یا مابعد بمنزلۂ شرط ہوگا اور دوسری جانب بمنزلۂ جزاء، جس کا اندازِ کلام سے پتہ چل جائے گا جیسے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے عبد ماذون کے سلسلہ میں بیان کی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وانت حرٌّ (تو مجھ کو ایک ہزار درہم دے درانحالیکہ تو آزاد ہے) لہٰذا غلام کے آزاد ہونے کے لئے واؤ کی جانب ماقبل یعنی ایک ہزار درہم کی ادائیگی شرط ہوگی اور آزاد ہونا جزاء، گویا اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ بمنزلہ اِنْ اَدَّيْتَ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ کے ہے، اب دو باتیں ذہن میں آئیں گی جن کی تشریح بہت ضروری ہے، ایک بات تو یہ ذہن میں آئے گی کہ واؤ حالیہ شرط کے معنی کو کیوں متضمن ہوتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ابھی ابھی آپ نے جو مثال بیان کی ہے یعنی اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ اس کے

اندر واؤ عاطفہ کیوں نہیں مانا جاسکتا جبکہ واؤ کا عطف کے لئے ہونا ہی حقیقت ہے، پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ واؤ حالیہ معنیٰ شرط کا اس لئے فائدہ دیتا ہے کہ حال میں اور شرط میں مناسبت ہے اور وہ یہ ہے کہ حال جس طرح ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اسی طرح شرط بھی جزاء کے لئے قید ہوتی ہے مثلاً اَنتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً اور اَنتِ طالِقٌ اِنْ رَكِبتِ دونوں کا خلاصہ ایک ہی ہے کہ پہلی مثال میں تو حال یعنی راکبۃً وقوع طلاق کے لئے قید ہے اور دوسری مثال میں شرط یعنی اِن رَكِبتِ وقوع طلاق کے لئے قید ہے یعنی دونوں شکلوں میں طلاق اس وقت واقع ہوگی جب عورت سوار ہو، لہٰذا جب حال اور شرط دونوں قید ہوتے ہیں تو واؤ حالیہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا لہٰذا مثالِ مذکورہ میں ادائیگی الف، حریت کے لئے شرط ہوگی۔

اور دوسری بات کہ اَدِّ اِلَيَّ اَلفًا وَاَنتَ حُرٌّ (تو مجھ کو ایک ہزار دے حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے) کے اندر واؤ عاطفہ کیوں نہیں مانا جاسکتا، واؤ حالیہ ہونا ہی کیوں ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ عاطفہ ماننے کی صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ چونکہ معطوف علیہ مستقل کلام ہوتا ہے تو اَدِّ اِلَيَّ اَلفًا کا مطلب یہ ہوگا کہ مولیٰ اپنے غلام پر رقیت کے باوجود ایک ہزار روپیہ کو واجب کر رہا ہے حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ سب اس کے مولیٰ کا ہے لہٰذا مولیٰ کا ایک ہزار روپیہ خود اپنی ذات پر لازم کرنا ثابت ہوا اور یہ فعل عبث ہے، لہٰذا واؤ حالیہ ہی ہوگا اور اس جملہ میں حال حال مقدرہ ہوگا **وقال محمد فی السیر الکبیر** اگر امام المسلمین کفار سے کہے اِفتَحُوا البَابَ وَاَنتُم آمِنُونَ دروازہ کھولدو درانحالیکہ تم مامون ہو تو اس جملہ کے اندر واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا امن پانے کے لئے دروازہ کھولنا شرط ہوگا، اگر کفار دروازہ نہیں کھولیں گے تو مامون نہ ہوں گے، اسی طرح اگر امام المسلمین نے کسی حربی سے کہا اِنزِلْ وانت آمنٌ (نیچے اتر حال یہ ہے کہ تو مامون ہے) یہاں بھی امام کے اس جملہ کے اندر واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے لہٰذا مامون ہونے کے لئے نیچے اتر آنا شرط ہے یاد رکھئے کہ ان دونوں جملوں کے اندر واؤ عاطفہ نہیں ہوگا کیونکہ واؤ عاطفہ ماننے کی شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کفار کو امان مل جائے خواہ دروازہ کھولیں یا نہ کھولیں، کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی مستقل حیثیت ہوتی ہے لہٰذا افتحوا الباب کا حکم علیحدہ سے ہے اور وانتم آمنون علیحدہ سے ایک خبر ہے حالانکہ امام المسلمین کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے اسی طرح حربی کافر نیچے اترے یا نہ اترے اس کو امن مل جانا چاہیے حالانکہ یہ امام کے مقصد کے خلاف ہے کیونکہ امام المسلمین کا مقصد اس حال میں اور اس شرط پر امان دینا ہے جب وہ کفار دروازہ کھولدیں اور حربی نیچے اتر آئے کیونکہ ممکن ہے کہ جب یہ کفار دروازہ کھولیں گے اور حربی اوپر سے نیچے اتر کر آئے گا تو یہ حضرات ہمارے حسن اخلاق کا مظاہرہ کریں گے، تو ممکن ہے کہ اسلام لے آئیں کیونکہ عموماً دشمن برائی کا بدلہ بھلائی سے ملنے پر مطیع بن جاتا ہے اور کافر بھی اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ جملوں میں واؤ حالیہ ہوگا نہ کہ واؤ عاطفہ کیونکہ واؤ عاطفہ کی صورت میں خلافِ مقصود لازم آتا ہے **فافهم ولا تکن من المتعجلین**

اختیاری مطالعہ

اَدِ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ کے اندر چونکہ واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے تو اشکال ہوسکتا ہے کہ جب واؤ حالیہ شرط کے معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے تو اَنتَ حُرٌّ شرط ٹھہرا اور شرط جزا پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا حریت ادائیگی الف پر مقدم ٹھہری، حالانکہ مولیٰ کا مقصد ایک ہزار کی ادائیگی کو شرط قرار دینا ہے نہ کہ حریت کو تو اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر کبھی شرط واؤ حالیہ سے پہلے ہوتی ہے اور کبھی بعد میں لہٰذا یہاں عبارت میں قلب ہے اصل اس طرح ہے کن حرًّا وانت مؤدٍ الیَّ الفًا (تو آزاد ہوجا درانحالیکہ تو مجھ کو ایک ہزار ادا کرنے والا ہے) اسی طرح کُنْ آمِنًا وَاَنْتَ نازِلٌ ہے، تو مامون ہوجا درانحالیکہ تو اترنے والا ہے، اسی طرح کونوا آمنین وانتم فاتحوا الباب، تم مامون ہوجاؤ درانحالیکہ تم دروازہ کھولنے والے ہو، ان جملوں میں واؤ حالیہ کا مابعد شرط ہے گویا یہ جملے شرط کے معنیٰ کو متضمن ہے لہٰذا افتحوا الباب الخ بمعنیٰ اِنْ فَتَحْتُمُ الباب فانتم آمنون ہے اور اِنزِلْ وانت آمن بمعنیٰ اِنْ نزلتَ فانت آمنٌ ہے اور اَدِ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ بمعنیٰ اِنْ اَدَّیْتَ اِلَیَّ الفًا فانت حُرٌّ ہے

وَاِنَّمَا يُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلٰى ذٰلِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ كَمَا فِىْ قَوْلِ الْمَوْلٰى لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ فَاِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلٰى ذٰلِكَ فَاِنَّ الْمَوْلٰى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلٰى عَبْدِهٖ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيْهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِهٖ فَحُمِلَ عَلَيْهِ.

ترجمہ

اور واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جاتا ہے لہٰذا لفظ کے اندر مجاز (حال) کی صلاحیت کا ہونا اور ثبوتِ مجاز پر دلالت یعنی قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ مولیٰ کے اپنے غلام سے اس قول اَدِ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ میں ہے کہ تو مجھ کو ایک ہزار درہم ادا کر درانحالیکہ تو آزاد ہے پس یقیناً حریت ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت متحقق ہوگی اور (یہاں) مجاز یعنی واؤ کے حال کیلئے ہونے پر دلالت (قرینہ) بھی قائم ہے کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر اس میں رقیت پائے جانے کے ساتھ ساتھ مال کا مستحق نہیں ہوتا اور (یہاں) مال پر غلام کی آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہٰذا اسی (تعلیق) پر کلام کو محمول کردیا جائے گا۔

تشریح: واؤ کا حال کے لئے ہونا مجاز ہے اور مجاز کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، اسی بات کو مصنفؒ وانما یحمل الخ سے بیان کررہے ہیں کہ بطریق مجاز واؤ کو حال پر اس وقت محمول کیا جائے گا جبکہ دو چیزیں موجود ہوں اور وہ یہ ہیں:

۱ لفظ، معنیٔ مجازی (حال) کا احتمال یعنی صلاحیت رکھتا ہو۔ ۲ تعیینِ مجاز یعنی واؤ کے حال کے لئے ہونے اور تعذرِ حقیقت یعنی واؤ کے عطف کے لئے نہ ہونے پر قرینہ موجود ہو۔

لہٰذا مولیٰ کے قول اَدِ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ کے اندر کلام معنیٔ مجازی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے یعنی واؤ حالیہ مراد

لینے کی صورت میں چونکہ حال اپنے ذوالحال کے مقارن ہوتا ہے تو یہاں بھی حریت ادائیگی الف کے ساتھ مقارن ہوگی اور ادائیگی الف کے وقت ہی حریت متحقق اور ثابت ہوگی، اس سے پہلے نہیں، جس کو مصنف نے **فان الحریة تتحقق حال الأداء** سے بیان کیا ہے، نیز حقیقی معنی کے متعذر ہونے پر قرینہ کا پایا جانا بھی ضروری ہے، یہاں قرینہ بھی موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر واؤ کے حقیقی معنی عطف کے مراد لے لیں تو چونکہ معطوف علیہ مستقل ہوتا ہے معطوف کا محتاج نہیں ہوتا تو اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا کا مطلب اپنے غلام پر غلام ہونے اور اس میں قیام رقیت کے باوجود اس پر ایک ہزار درہم کو لازم کرنا پایا جا رہا ہے حالانکہ مولیٰ کو اس کا بالکل استحقاق نہیں ہے کیونکہ غلام مولیٰ کا ہے تو جو کچھ غلام کے پاس ہے وہ بھی مولیٰ کا ہی ہے تو غلام پر ہزار درہم لازم کرنا خود اپنے اوپر لازم کرنا ہے جو ایک لغو اور بیکار فعل ہے لہٰذا تعذر حقیقت پر قرینہ کا موجود ہونا ثابت ہو گیا اور تعذر حقیقت کا قرینہ خود ثبوت مجاز یعنی واؤ کے حال کے لئے ہونے کا قرینہ ہے، جس کو مصنفؒ نے **وقامت الدلالة علیٰ ذلك** سے بیان کیا ہے، اور واؤ حالیہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور شرط میں تعلیق ہوتی ہے نہ کہ تنجیز لہٰذا حریت کو ادائیگی الف پر معلق کرنا بھی صحیح ہے جس کو مصنفؒ نے وقد صح التعلیق بہ سے بیان کیا ہے، لہٰذا تعلیق کے صحیح ہونے سے بھی واؤ کا حال کے لئے ہونا ثابت ہوا اور تعلیق کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب تک وہ غلام ایک ہزار ادا نہیں کرے گا اس وقت تک آزاد نہ ہوگا، لہٰذا کلام کو اسی تعلیق پر محمول کر دیا جائے گا۔

نیز اس جملہ میں واؤ کو عطف کے لئے ماننے پر ایک خرابی یہ ہے کہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے، دیکھئے عطف کا متعذر رہنا خود تعیین مجاز یعنی واؤ کے برائے حال ہونے کا قرینہ ہے، لہٰذا جب دونوں چیزیں پائی گئیں، یعنی لفظ میں معنیٰ مجازی کا احتمال ہونا اور تعیینِ مجاز و تعذرِ حقیقت پر قرینہ ہونا تو مذکورہ مثال کے اندر واؤ کو حال پر محمول کرنا صحیح ہو گیا۔

وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَّاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ وَاِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ اِلَّا اَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهٗ وَاِذَا تَأَيَّدَ ذٰلِكَ بِقَصْدِهٖ ثَبَتَ .

ترجمہ

اور اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے (یعنی شوہر نے انتِ طالقٌ وانتِ مریضةٌ کہا یا انتِ طالقٌ وانت مُصلّیةٌ کہا) تو وہ عورت فی الحال مطلقہ ہو جائے گی اور اگر شوہر (قول مذکور سے) تعلیق طلاق کی نیت کر لے (یعنی طلاق کو بیماری یا نماز پڑھنے پر معلق کرنے کی نیت کر لے) تو اس کی نیت فیما بینہ وبین اللہ صحیح ہوگی (مگر قضاءً صحیح نہ ہوگی) اس لئے کہ لفظ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلافِ ظاہر متکلم کے ارادہ کر لینے کی وجہ سے مؤید اور مضبوط ہو جائے گا تو وہ (یعنی خلاف ظاہر) ثابت

ہو جائے گا (اور خلاف ظاہر واؤ کا حال کے لئے ہونا ہے لہٰذا جب خلاف ظاہر ثابت ہو گیا تو اب دیانۃً طلاق اس وقت واقع ہوگی جب وہ عورت بیمار ہو یا نماز پڑھے)

تشریح: اگر کوئی شوہر اپنی زوجہ سے کہے انتِ طالِقٌ و انتِ مریضۃٌ یعنی تجھے طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا کہے انتِ طالِقٌ ، و انت مُصَلِّیَۃٌ تجھے طلاق ہے اور تو نماز پڑھنے والی ہے تو اس مثال کے اندر واؤ عاطفہ ہونا بھی صحیح ہے اور حالیہ ہونا بھی صحیح ہے مگر چونکہ واؤ کے حقیقی معنی عاطفہ ہونا ہے اور یہاں ایسا کوئی قرینہ بھی نہیں ہے کہ جو واؤ کو حالیہ ہونے کے لئے متعین کر دے بلکہ واؤ کو حالیہ ماننا خلاف ظاہر ہے ایک تو اس معنی کر کہ عطف جو اصل ہے اس کو چھوڑ کر مجاز یعنی واؤ کو حالیہ ماننے کی طرف رجوع کرنا لازم آئے گا اور پھر دوسری بات یہ ہے کہ واؤ کو حالیہ ماننے کی شکل میں چونکہ کلام کی حالت شرط و جزاء کی سی ہوتی ہے تو اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ عورت کو طلاق اس شرط پر ہے کہ جب وہ مریضہ ہو یا نماز پڑھے، حالانکہ مرض کا تقاضا یہ ہونا چاہیے کہ شوہر اس حالت میں عورت کا علاج و معالجہ کرائے نہ کہ اس کو طلاق دے، علامہ اقبالؔ نے کیا خوب کہا ہے:

ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا
درد مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا

اور عورت کا نماز پڑھنا اس کے نیک ہونے کی دلیل ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر بجائے اس کو طلاق دینے کے اس سے محبت کرے، لہٰذا واؤ کو حالیہ ماننا خلاف ظاہر ہے اس لئے واؤ کو عاطفہ مانا جائے گا اور چونکہ عطف کی شکل میں معطوف علیہ مستقل ہوتا ہے تو شوہر کے انت طالقٌ بولنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور انتِ مریضۃٌ اور انتِ مُصَلِّیَۃٌ محض خبر کے درجہ میں ہوگا لیکن اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے تو واؤ کو حالیہ ہی مانا تھا گو خلافِ ظاہر ہی کیوں نہ ہو تو چونکہ اب شوہر کی طرف سے خلاف ظاہر کی نیت پائی گئی تو دیانۃً نہ کہ قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق اس وقت پڑے گی جب وہ عورت بیمار ہو یا نماز پڑھے کیونکہ واؤ حالیہ ماننے کی صورت میں واؤ شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اس لئے طلاق بیماری اور نماز پڑھنے پر معلق ہوگی، دیانۃً کا مطلب یہ ہے کہ اس کی نیت عند اللہ تو معتبر ہوگی فَاِنَّ اللّٰہَ یَعْلَمُ مَا فِی الصدور، وقَالَ قَدْ یَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَیْہِ یعنی اللہ دلوں کے بھید سے خوب واقف ہے مگر چونکہ حالتِ مرض اور حالتِ صلوٰۃ پر طلاق کو معلق کرنا اور واؤ کو حالیہ ماننا خلاف ظاہر ہے اور اس صورت میں شوہر کے حق میں تہمت کا بھی احتمال ہے کہ شوہر فی الحال وقوع طلاق سے احتراز کی وجہ سے اس طلاق کو حالت مرض یا حالت صلوٰۃ کے ساتھ معلق کر رہا ہے، اس لئے قاضی اس کا اعتبار نہیں کرے گا بلکہ فوراً وقوعِ طلاق کا فیصلہ کرے گا اسی مفہوم کو مصنفؒ نے لانَّ اللفظَ وإنْ کان یحتمل الخ سے بیان کیا ہے مگر ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر متکلم نے خلافِ ظاہر ہی کی نیّت کر لی تو اب خلافِ ظاہر مؤید ہو گیا لہٰذا وہ ثابت ہو جائے گا یعنی شوہر کی نیت فیما بینہ وبین اللہ صحیح اور معتبر سمجھی جائے گی نہ کہ قضاءً۔

وَلَوْ قَالَ خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَزِّ وَيَكُوْنُ

الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِاَنَّ الْعَمَلَ فِی الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِاَخْذِ الْاَلْفِ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِه .

ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کسی کو یہ کہا کہ تو یہ ایک ہزار روپیہ بطور مضاربت کے لے اور ان سے کپڑے کا کام کر (تجارت) تو عملِ مضاربت کپڑے کے کام میں مقید نہ ہوگا اور مضاربت عام ہوگی اس لئے کہ عمل فی البز یعنی کپڑے کا کام بطور مضاربت ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا صدر کلام یعنی شروع کلام (خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ) عمل فی البز کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ واؤ کے برائے عطف ہونے کے جواز اور برائے حال ہونے کے تعذر کی مثال بیان کرر ہے ہیں، اگر کوئی شخص کسی سے مضاربت کا معاملہ کرتے ہوئے یہ جملہ بولے **خُذْ هٰذِهِ الْاَلف مضاربةً واعمل بها في الْبَزِّ** کہ یہ ایک ہزار روپیہ بطور مضاربت کے پکڑ، اور اس سے کپڑے کا کاروبار کر تو اس مثال میں واؤ کو عاطفہ ماننے میں کوئی تعذر بھی نہیں ہے کہ جملہ انشائیہ کا عطف جملہ انشائیہ پر صحیح ہے بلکہ واؤ کو حالیہ ماننے میں خرابی یہ ہے کہ حال یا تو اسم فاعل وغیرہ ہوتا ہے یا جملہ خبریہ، نہ کہ جملہ انشائیہ یعنی جملہ انشائیہ کو بلا تاویل حال بنانا صحیح نہیں ہوتا نیز حال چونکہ ذوالحال کے ساتھ ملا رہتا ہے اور اس کے مقارن ہوتا ہے جب کہ یہاں ایسا بھی نہیں ہے کیونکہ ایک ہزار روپیہ دینے کا زمانہ مقدم ہے اور مضاربت یعنی کاروبار کرنے کا زمانہ مؤخر ہے جبکہ حال اور ذوالحال کا زمانہ ایک ہونا چاہئے، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے **لِاَنَّ الْعَمَلَ فی الْبَزِّ لا یصلحُ حالا لِاَخْذِ الْاَلْفِ** سے بیان کیا ہے، یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ بطور مضاربت ایک ہزار روپیہ دینے کے لئے حال واقع ہو لہٰذا واؤ کو حالیہ نہیں مانا جاسکتا بلکہ واؤ عاطفہ ہوگا اور معطوف علیہ چونکہ معطوف کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے **خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً** سے عام مضاربت ثابت ہوگی، مضارب جو چاہے کام کرے، مصنفؒ نے اس مفہوم کو **فلا يَتَقَيَّدُ به صدر الكلام** سے بیان کیا ہے کہ صدر کلام (شروع اور اول کلام) یعنی بطور مضاربت کے ایک ہزار روپیہ دینا فقط کپڑے کا کاروبار کرنے کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا نیز مضاربت کی غرض حصول نفع ہے اور اس کی عام اجازت ہی مناسب ہے کہ مضارب جس تجارت میں نفع محسوس کرتا ہے اسی کو اختیار کرتا ہے۔

اعتراض: خذ هذه الألفَ واعملْ بها فی البزِ کو اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ کی طرح حالِ مقدرہ کیوں نہیں مانا جاسکتا؟ (حالِ مقدرہ وہ ہے کہ فعل کے صدور اور وقوع کا زمانہ اور حال کا زمانہ ایک نہ ہو جیسے **فادخلوها خالدین** کہ بوقت دخول خلود نا ممکن ہے)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کو برائے حال ماننا مجبوری کا درجہ ہے لہٰذا حال مقدرہ اس وقت مانا جاسکتا ہے کہ جب واؤ کو عاطفہ ماننا صحیح نہ ہو اور جب عاطفہ ماننا صحیح ہو تو عطف ہی مقدم ہوگا کیونکہ وہی اصل اور حقیقت ہے۔

الغرض: خُذْ هٰذه الالفَ واعملْ بها فی البزِّ میں واؤ عاطفہ ہوگا اور یہ مضاربت عام ہوگی نہ کہ عمل فی البز کے ساتھ مقید ہوگی اور و اعمل بها فی البز والا جملہ محض بطور مشورہ کے ہوگا نہ کہ بطور حکم کے۔

فائدہ: مضاربت وہ معاملہ ہے جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کا کام، اور نفع میں دونوں کی شرکت ہو، مال والے کو رب المال اور کام دھام کرنے والے کو مضارب کہتے ہیں اور اس عقد کو عقد مضاربت کہتے ہیں کما قرأتم فی القدوری من قبلُ.

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ وَلَكَ اَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهٗ عَلَيْهَا شَيْئٌ لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ لَا يُفِيْدُ حَالَ وُجُوْبِ الْاَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلِّقْنِيْ مُفِيْدٌ بِنَفْسِهٖ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِدُوْنِ الدَّلِيْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِاَنَّ دَلَالَةَ الْاِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيْقَةِ اللَّفْظِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (یعنی جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کے اندر واؤ کو حال کے لئے نہیں مانا جاسکتا) پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے طَلِّقْنِي وَلَكَ الفٌ کہا کہ آپ مجھ کو طلاق دیدیں اور آپ کے لئے ایک ہزار روپیہ ہیں پس شوہر نے اس عورت کو طلاق دیدی تو شوہر کے لئے عورت پر کوئی شیٔ واجب نہ ہوگی اس لئے کہ عورت کا قول وَلَكَ اَلْفٌ عورت پر وجوب الف کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا (کیونکہ ولك الفٌ محض خبر ہے نیز طلاق میں معاوضہ امر زائد ہے اس لئے ولك الفٌ حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا) اور عورت کا قول طلّقنی تو وہ فی نفسہٖ مفید معنی ہے (کیونکہ اس کے ذریعہ مطلقاً ایقاع طلاق کو طلب کرنا ہے) لہٰذا اس قول (طلّقنی) پر بلا وجود دلیل عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا برخلاف قائل کے قول اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ ولَكَ درهمٌ کے کہ تو یہ سامان اٹھا درانحالیکہ تیرے لئے ایک درہم ہے اس لئے کہ اجارہ کی دلالت لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے کو روکتی ہے (یعنی اس مثال میں واؤ حالیہ ہوگا کیونکہ کرایہ داری کا معاملہ جس میں اصل معاوضہ دیکر کام کرانا مقصود ہوتا ہے اس بات سے مانع ہے کہ لفظ کی حقیقت پر عمل کیا جائے یعنی واؤ کو عاطفہ مانا جائے)۔

تشریح: وَعَلٰى هٰذَا أى عَلٰى أَنَّهٗ مَا لَا يصلُحُ حالاً لا يُجعَلُ الواوُ فيه للحال بل يُحمَلُ الواوُ على العطف یعنی جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو وہاں واؤ کو حالیہ نہیں بنایا جاسکتا لہٰذا امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرتے ہوئے طَلِّقْني ولك اَلْفٌ کہے کہ تو مجھ کو طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہیں اور پھر شوہر اس کو طلاق دیدے تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول ولك الفٌ شوہر کی طرف سے وقوع طلاق کے لئے حال اور شرط ہونے کا فائدہ نہیں

دیتا کہ عورت پر طلاق پڑنے کے لئے وجوبِ الف کو لازم قرار دیا جائے کیونکہ **وَلَكَ اَلْفٌ** محض ایک خبر ہے اور طلاق میں اصل یہ ہے کہ وہ بلاعوض ہو اور **طَلِّقنِي** بذات خود مفید معنی ہے یعنی اس میں ایقاع طلاق کا مطالبہ ہے، لہٰذا بلا کسی دلیل کے اس پر ترک عمل نہیں کیا جائے گا یعنی جب عورت نے طلاق کا مطالبہ کیا اور شوہر نے طلقتُ کہہ دیا تو ان جملوں کا تقاضا یہ ہے کہ عورت پر طلاق واقع ہوجائے اور رہا عورت کا قول **ولك الفٌ** تو ممکن ہے کہ اس سے عورت کا مقصد **ولك الفٌ في بيتك** کہنا ہو کہ مجھ غریب کو طلاق دیدے اور تیرے لئے تیرے گھر میں ہزار درہم ہیں، لہٰذا تجھ کو دوسری عورت سے شادی کر لینا یا باندی خرید لینا کوئی مشکل نہیں ہے۔

الحاصل: جب واؤ کے حالیہ ہونے کی نفی ہوگئی تو چونکہ واؤ حالیہ شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے تو وقوع طلاق کے لئے عورت پر ہزار درہم شرط ہونے کی بھی نفی ہوگئی گویا **ولك الفٌ** لغو ہے اور رہا عورت کا قول **طلّقني** تو وہ مفید معنی اور مفید حکم ہے اور جملہ مستقل بنفسہٖ ہے کہ اس کے ذریعہ ایقاعِ طلاق کو طلب کیا گیا ہے اور وہ اپنے ماقبل یا مابعد کا محتاج نہیں ہے لہٰذا اس پر عمل کریں گے کیونکہ ترکِ عمل کی کوئی دلیل نہیں ہے تو جب اس کے جواب میں شوہر نے **طَلَّقتُ** کہہ دیا تو بغیر کسی عوض کے وقوع طلاق کا حکم ہوگا، **برخلاف اِحْمَلْ هٰذاالمتاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ** کے (اے قلی یہ سامان فلاں جگہ اٹھا کر منتقل کردے حال یہ ہے کہ تیرے لئے ایک درہم ہے) کہ اس کا تعلق عقد اجارہ سے ہے اور ظاہر ہے کہ کرایہ داری میں عوض ضروری ہوتا ہے اس لئے اس مثال میں عقدِ اجارہ کی دلالت اس بات سے مانع ہے کہ واؤ کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں یعنی عطف کے، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے **لِاَنَّ دلالةَ الاجارةِ يمنعُ العملَ بحقيقةِ اللفظِ** سے بیان کیا ہے، لہٰذا اس مثال میں واؤ حالیہ ہوگا نہ کہ واؤ عاطفہ اور واؤ حالیہ چونکہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے موجر یعنی مزدوری کرانے والے کے ذمہ مزدور کو ایک درہم دینا لازم اور شرط ہوگا۔

فائدہ: خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ **طلّقني ولك الفٌ** میں واؤ حالیہ نہیں ہے اور **اِحْمَلْ هٰذا المتاعَ ولك درهمٌ** میں واؤ حالیہ ہے عاطفہ نہیں ہے، اب یہ بات ذہن میں آسکتی ہے کہ جب **طلّقني ولك الفٌ** میں واؤ حالیہ نہیں ہے تو پھر کون سی واؤ ہے اگر واؤ عاطفہ مانیں تو خبر کا عطف انشاء پر کرنا لازم آتا ہے اور وہ ناجائز ہے تو اس واؤ میں مختلف احتمالات ہیں، نمبر ایک احتمال یہ ہے کہ یہ واؤ استینافیہ ہے نہ عاطفہ اور نہ حالیہ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ واؤ عاطفہ ہے اور رہا جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر تو یہ فقہاء کے یہاں ممنوع نہیں ہے کیونکہ فقہاء مسائلِ شرعیہ میں اس طرح کی وجوہ بلاغت کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ کلام عاقل، بالغ کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے ہر ممکن کوشش کرتے ہیں نیز عطف الخبر علی الانشاء کا ناجائز ہونا بعض علماء کا مسلک ہے نہ کہ سب کا، ایک احتمال یہ بھی ہے کہ **طلّقني** جملہ اسمیہ کی تاویل میں ہے یعنی عورت اپنے شوہر سے یہ درخواست کر رہی ہے، **اَلاَحْسَنُ اَنْ يوجدَ منك الطلاقُ** اس صورت میں جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہوجائے گا۔

نوٹ: صاحبینؒ کے نزدیک **طَلِّقنِي وَلَكَ اَلْفٌ** میں واؤ حالیہ ہے پس مرد کے طلاق دینے سے عورت

پر ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ یہاں طلاق ایسی ترکیب سے واقع ہورہی ہے جس سے خلع کا استفادہ ہوسکتا ہے گویا عورت کا قول اس درجہ میں ہے طلقنی بشرط أن یکون لك علی الفٌ لہٰذا جب شوہر نے طَلَّقْتُ یا فعلتُ کہہ دیا تو اس کے قول کی تقدیری عبارت یہ ہوگی طلقتُ بذلك الشرط.

فصل: اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِیْبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِی الْاَجْزِیَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ فَقَالَ الْآخَر فَهُوَ حُرٌّ یَکُوْنُ ذٰلِكَ قُبُوْلاً لِلْبَیْعِ اِقْتِضَاءً وَیَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِیْبَ الْبَیْعِ بِخِلَافِ مَالَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ اَوْهُوَ حُرٌّ فَاِنَّهٗ یَکُوْنُ رَدًّا لِلْبَیْعِ

ترجمہ

فاتعقیب مع الوصل کے لئے ہے، اور اسی وجہ سے (اَیْ لِاَجْلِ اَنَّ الفاءَ للتعقیب) فاء جزاؤں میں استعمال کی جاتی ہے کیونکہ جزائیں شرط کے بعد آتی ہیں، ہمارے اصحاب احنافؒ نے فرمایا کہ جب بائع کہے **بعتُ منكَ هٰذا العَبْدَ بألفٍ** (میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار کے عوض میں فروخت کیا) پس مشتری نے **فهو حُرٌّ** کہا (تو وہ آزاد ہے) تو قائل کا قول **فَهُوَ حُرٌّ** اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہوگا اور بیع کے (تام ہونے کے) بعد اس قول سے عتق (حریت) ثابت ہوجائے گا برخلاف اس کے کہ اگر وہ **وهو حرٌّ** کہے (بجائے فاء کے واؤ کے ساتھ) یا **هو حرٌّ** کہے (بغیر فاء اور واؤ کے) تو اس کا قول (**وهو حرٌّ یا هو حرٌّ**) بیع کو رد کرنا ہوگا۔

تشریح: فاء تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے یعنی فاء معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان واقع ہوکر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہے یعنی بالترتیب مگر بلا مقارنت اور بلا مہلت کے، عبارت میں مذکور لفظ تعقیب کا یہی مطلب ہے کہ معطوف کا وقوع معطوف علیہ کے بعد ہے معلوم ہوا معطوف ومعطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے ترتیب کا لحاظ ہے نہ کہ مقارنت کا اور مقارنت کا مطلب یہ ہے کہ معطوف ومعطوف علیہ کا وقوع ایک وقت میں ہو، اور مع الوصل کا مطلب بلا تاخیر اور بلا مہلت کا ہے الّا یہ کہ وصل کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو جیسے قول قائل **نَکَحْتُ فولدتُ** کہ نکاح کے فوراً بعد ولادت نہیں ہوسکتی بلکہ بعد استقرار حمل چھ ماہ کا فصل ضروری ہے۔

ولهٰذا تُسْتَعْمَلُ فی الأجزیة: جزاء چونکہ شرط کے فوراً بعد بلا مہلت وتاخیر کے واقع ہوتی ہے اس لئے جزاء پر بھی فا استعمال کیا جاتا ہے، جیسے اگر کوئی اپنی بیوی کو **إن دخلتِ الدار فانت طالق** کہے تو عورت پر گھر میں داخل ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، **قال اصحابُنا الخ** اب مصنفؒ ''فا'' کے تعقیب کے لئے ہونے پر مثالیں پیش کررہے ہیں، اگر بائع مشتری کو مخاطب کرکے یہ کہے **بعتُ منك هٰذا العبدَ بألفٍ** میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار کے عوض میں بیچا اور مشتری کہے **فهو حُرٌّ** تو پھر وہ آزاد ہے تو مشتری کا **فَهُوَ حُرٌّ** کہنا گویا اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہے اور جب بیع ایجاب وقبول سے مل کر تام ہوگئی تو غلام کی آزادی بیع کے ثابت ہونے کے بعد مشتری کی جانب سے مشتری کے

قول فھو حُرٌّ سے واقع ہوگئی اور تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مشتری نے اپنے کلام میں فا استعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے تو گویا مشتری نے غلام کی حریت کو بیع کے بعد ثابت کیا ہے اور بیع بغیر ایجاب وقبول کے منعقد نہیں ہوتی حالانکہ یہاں بائع کی طرف سے ایجاب ہے فقط، لہٰذا مشتری کی جانب سے قبول اقتضاءً ثابت مانا جائے گا جس پر اس کا قول فھو حُرٌّ دال ہے، کیونکہ اگر مشتری کی طرف سے قبول نہ مانا جائے تو اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا، اس لئے کہ مشتری کو قبول بیع کے بغیر یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کے غلام کو آزاد کرے کیونکہ حدیث میں ہے لا عِتقَ فیما لا یملکه ابنُ آدمَ لہٰذا مجبوراً یہاں قبول مقدر مانا جائیگا گویا مشتری نے یوں کہا ہے قبلتُ فھو حُرٌّ اور اگر مشتری بغیر فاء کو استعمال کرے واؤ کے ساتھ وھو حُرٌّ کہے یا بغیر واؤ کے ھو حُرٌّ کہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ "اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے" تو چونکہ اس کلام میں فاء نہیں ہے جو غلام کی حریت کا بیع کے اوپر مرتب ہونے کا تقاضہ کرے لہٰذا اس شکل میں اقتضاءً قبول کو ثابت ماننا یقینی نہیں ہے بلکہ اس کے کلام میں دو احتمال ممکن ہیں ایک تو یہ کہ مشتری وھو حُرٌّ یا ھو حُرٌّ سے بیع کو رد کرنا چاہتا ہے گویا اس کا مقصد بائع کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم جس غلام کو بیچنے کی بات کر رہے ہو وہ تو تمہارے ایجاب سے پہلے ہی آزاد ہے اور بوجہ آزادی اس میں فروختگی کی صلاحیت نہیں ہے تو تم میرا بے وقوف بنا رہے ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری اپنے اس کلام سے انشاءِ آزادی ہی چاہتا ہو یعنی بیع کو قبول کر کے اپنی طرف سے آزاد کرنا ہی چاہتا ہو لہٰذا قبول کو اقتضاءً ثابت مانا جائے تا کہ بیع صحیح ہو کر مشتری اس غلام کا مالک بنے اور غلام کو اپنے طرف سے آزاد کرنے کا مستحق ہو جائے مگر چونکہ وھو حُرٌّ یا ھو حُرٌّ کی شکل میں جب دو احتمالات پیدا ہو گئے تو شک کی وجہ سے قبولِ بیع ثابت نہ ہوگا اور بیع کو رد مانا جائے گا لہٰذا مشتری کے قول میں اگر فاء کا استعمال ہوگا تو اقتضاءً قبول ثابت مانا جائے گا ورنہ نہیں۔

وَاِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ اُنْظُرْ اِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ أَيَكْفِيْنِىْ قَمِيْصًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَاِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِاَنَّهُ اِنَّمَا اَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَالَوْ قَالَ اِقْطَعْه اَوْ وَاقْطَعْه فَقَطَعَهُ فَاِنَّهُ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا.

ترجمہ

اور جب کوئی شخص درزی سے کہے کہ اس کپڑے کو دیکھ لو کیا یہ کپڑا میرے کرتے کیلئے کافی ہے پس درزی نے دیکھا اور دیکھ کر کہا جی ہاں (کافی ہے) پس کپڑے کے مالک نے کہا فَاقْطَعْه تو تو اس کو کاٹ لے، چنانچہ درزی نے وہ کپڑا کاٹ دیا تو اچانک کیا دیکھتا ہے کہ وہ کپڑا قمیص کے لئے کافی نہیں ہے تو درزی ضامن ہوگا اس لئے کہ مالک ثوب نے درزی کو کفایت کے بعد (یعنی یہ کپڑا کرتے کے لئے کافی ہونے کے بعد) کاٹنے کا حکم دیا تھا برخلاف اس کے کہ اگر صاحب ثوب یہ کہے اِقْطَعْه (بغیر فاء کے) یا وَاقْطَعْه (واؤ کے ساتھ) پس درزی نے اس کپڑے کو کاٹا (اور وہ ناکافی

تھا) تو درزی ضامن نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ فاء کی مزید مثالیں بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر صاحب ثوب نے درزی سے کہا کہ اس کپڑے کو دیکھ لو میرے کرتے کے لئے کافی بھی ہوجائے گا یا نہیں، تو درزی نے کپڑا دیکھ کر کہہ دیا کہ ہاں اس کپڑے میں آپ کا کرتہ بن جائے گا، چنانچہ کپڑے کے مالک نے اس کپڑے کے کاٹنے کا حکم دیدیا، مگر جب درزی نے اس کپڑے کو کاٹا تو اتفاق سے وہ کپڑا کرتہ کے لئے کافی نہ ہوا، تو کپڑے کے کاٹنے سے کپڑے کے مالک کا جو نقصان ہوا، اس کا ذمہ دار درزی ہوگا، کیونکہ صاحبِ ثوب نے اپنے کلام میں فاء کا استعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل کے لئے ہے اور اس کا مقتضی یہ ہے کہ معطوف یعنی درزی کے لئے قطع ثوب کی اجازت مرتب ہے معطوف علیہ یعنی کرتے کے لئے اس کپڑے کے کافی ہونے پر لہٰذا درزی کے لئے قطع ثوب کی اجازت اسی شکل میں ہے جبکہ وہ کپڑا کرتے کے لئے کافی ہو اور اگر کافی نہ ہو تو درزی کو اس کے کاٹنے کا حق نہیں ہے گویا صاحب ثوب کا قول بمنزلہ اس قول کے ہے إنْ كفاني هذا الثوبُ قميصًا لي فاقطعْه و إن لم يكفِ فلا تقطعْه لہٰذا اگر وہ کپڑا کرتہ کے لئے کافی نہ ہوا تو یہ کاٹنا بلا اجازت پایا گیا جس کا ذمہ دار درزی ہوگا اور اگر صاحبِ ثوب نے اپنے قول میں فاء کا استعمال نہ کیا ہو بلکہ واؤ کا استعمال کیا ہو یا محض اِقطَعْهُ کہا ہو بغیر واؤ کے اور بغیر فا کے تو اس شکل میں فا نہ ہونے کی وجہ سے قطعِ ثوب کی اجازت ماقبل پر یعنی کپڑے کے کافی ہونے پر مرتب نہیں ہوگی بلکہ قطع ثوب کی مطلق اجازت ہوگی لہٰذا جب صاحب ثوب کی طرف سے مطلق اجازت پائی گئی تو اب اگر درزی نے کپڑا کاٹ دیا اور وہ اتفاق سے کم تھا جس میں اس کی قمیص نہ بن سکتی ہو تو درزی کپڑے کے نقصان کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلق اجازت حاصل تھی، مگر اس شکل میں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ درزی نے کپڑے کے مالک کو یہ کہہ کر کہ یہ کپڑا تیری قمیص کے لئے کافی ہے، دھوکہ دیا ہے تو درزی پر اس دھوکہ دہی کی وجہ سے کپڑے کا ضمان آنا چاہئے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں درزی کا قول محض ایک خبر ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے نیز درزی کا دھوکہ دینا اور اس کا یہ کہنا کہ یہ کپڑا تیری قمیص کے لئے کافی ہے بلا معاوضہ ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو دھوکہ عقدِ معاوضہ میں نہ ہو تو دھوکہ دینے والے پر ضمان نہیں آتا جیسے کسی طالب علم نے اپنے کسی ساتھی سے یہ کہہ دیا کہ آج آخری گھنٹہ میں سبق نہیں ہوگا اب اس کے ساتھی نے اس خبر پر اعتماد کر کے اس گھنٹہ کی غیر حاضری کر دی حالانکہ استاذ صاحب تشریف لائے اور سبق بھی ہوا مگر اس طالب علم کی غیر حاضری لگی اور مدرسہ سے اس کا کھانا بند ہوگیا تو اس نقصان کا ضمان اس دھوکہ دینے والے طالب علم پر نہ ہوگا کیونکہ یہ دھوکہ بلا معاوضہ ہے برخلاف پہلی شکل کے یعنی جس میں فاء استعمال کیا گیا ہے کہ وہاں عدم شرط (کپڑے کے عدم کفایت) کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا، کیونکہ قطعِ ثوب کا حکم شرطِ کفایت کے ساتھ تھا، نیز پہلی شکل میں صاحبِ ثوب کا کلام بوجہ فاء عقدِ معاوضہ پر دلالت کرتا ہے کہ صاحبِ ثوب اسی درزی سے اپنا قمیص سلوانا چاہتا ہے جو عقد معاوضہ ہے برخلاف دوسری شکل کے کہ اس میں دو جملے بوجہ عدم فاء علیحدہ علیحدہ ہیں، جو عقد معاوضہ پر دال نہیں ہیں، لہٰذا جب فاء کی

صورت میں یہ معاملہ عقدِ معاوضہ ہے تو حسبِ ضابطہ عقدِ معاوضہ میں دھوکہ پائے جانے کی بناء پر دھوکہ دینے والے پر ضمان آئے گا۔

وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا .

ترجمہ

اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا بعتُ منك هٰذا الثوب بعشرةٍ فاقطَعه (میں نے آپ کو یہ کپڑا دس درہم میں فروخت کیا پس اس کو کاٹ لے) پس درزی نے اس کو کاٹ لیا اور کچھ نہیں بولا (یعنی قبلتُ وغیرہ نہیں کہا) تو بیع تام ہوگی۔

تشریح: یہ مسئلہ بھی فاء کے استعمال پر مرتب ہے یعنی اگر بائع کسی مخاطب سے یہ کہے بعتُ منك هٰذا الثوب بعشرةٍ فاقطعهُ میں نے یہ کپڑا العوض دس روپیہ تیرے ہاتھ فروخت کیا تو تو اس کو کاٹ لے اور مخاطب نے بغیر کچھ بولے اس کو کاٹ لیا یعنی مخاطب نے قبلتُ وغیرہ بھی نہیں کہا تو پھر بھی یہ بیع تام ہوگئی اور مشتری کی طرف سے قبول اقتضاءً ثابت مانا جائے گا، کیونکہ عبارتِ مذکورہ میں فاء کا استعمال اس بات کا مقتضی ہے کہ قطعِ ثوب کا امر ''فا'' کے ماقبل یعنی تمامیتِ بیع پر مرتب ہو اور تمامیتِ بیع محض ایجاب سے نہ ہو سکے گی لہٰذا مشتری کی طرف سے اقتضاءً قبول مانا جائے گا اور بیع مکمل ہونے کے بعد ہی مشتری کیلئے قطع ثوب کی اجازت ہوگی لہٰذا مشتری نے جب اس کپڑے کو کاٹ لیا تو گویا وہ اس کو خریدنے پر راضی ہو گیا اور گویا مخاطب نے اس کپڑے کو قبول بیع کے بعد ہی کاٹا ہے لہٰذا بیع تام ہوگئی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مشتری کو کپڑے کا ثمن دینا لازم ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الْاُوْلٰى مُتَّصِلًا بِهٖ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا وَالْاُوْلٰى اٰخِرًا اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى اَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ اٰخِرًا لٰكِنَّهٗ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ .

ترجمہ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اِنْ دخلتِ هٰذه الدار فهٰذه الدار فانتِ طالقٌ (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے پس شرط (وقوع طلاق کے لئے) پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد اس کے متصلاً ہی دوسرے گھر میں داخل ہونا ہے حتیٰ کہ اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں اولاً داخل ہوئی اور دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن کچھ مدت اور وقفہ کے بعد داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: مندرجہ ذیل مثال بھی فاء کے استعمال پر متفرع ہے چنانچہ ملاحظہ ہو، اگر شوہر نے اپنی بیوی سے

کہا إن دخلتِ هذه الدارَ فهٰذا الدارَ فأنتِ طالقٌ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے، شوہر کے اس کلام میں دو جگہ فاء مستعمل ہے اور سہولت کے لئے فرض کرلو کہ پہلے هذه الدار سے مراد کمرہ ۱ ہے، اور دوسرے هذه الدار سے مراد کمرہ ۲ ہے، لہٰذا فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے تو فہذہ الدار کی فا اس بات کی مقتضی ہے کہ عورت کمرہ ۱ میں پہلے داخل ہو اور اس کے فوراً بعد کمرہ ۲ میں داخل ہو، لہٰذا اگر وہ عورت اسی ترتیب سے داخل ہوئی تو چونکہ شرط پائی گئی لہٰذا فاء جزا یعنی فانت طالق کی فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ اس کا مابعد یعنی وقوعِ طلاق ماقبل والی شرط یعنی دخولِ دار مع الترتیب پر مرتب ہو لہٰذا اس عورت کو دخولِ دارین کے بعد فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر عورت فاء کے تقاضہ کے برخلاف داخل ہوئی یعنی کمرہ ۲ میں پہلے داخل ہوئی اور کمرہ ۱ میں اس کے بعد داخل ہوئی یا کمرہ ۱ میں داخل تو پہلے ہی ہوئی مگر کمرہ ۲ میں بلا تاخیر کے داخل نہیں ہوئی جو کہ فاء کا تقاضہ تھا بلکہ تاخیر کے ساتھ داخل ہوئی جو فاء کے تقاضہ کے خلاف ہے، لہٰذا جب شرط نہیں پائی گئی تو جزا بھی نہیں پائی جائے گی یعنی اب اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ فَاَنْتَ اٰمِنٌ كَانَ اٰمِنًا وَاِنْ لَمْ يَنْزِلْ .

ترجمہ

اور کبھی فاء بیانِ علت کے لئے آتا ہے فاء کے بیان علت ہونے کی مثال (یہ ہے) جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فانت حرٌّ (مجھ کو ایک ہزار روپئے ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے) تو غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اگرچہ غلام نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور اگر کوئی مسلمان حربی سے کہے اِنْزِلْ فانتَ آمِنٌ (اتر آ کیونکہ تو مامون ہے) تو وہ (حربی) مامون ہو جائے گا اگرچہ وہ نہ اترے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فاء کبھی مجازاً علت کو بیان کرنے کے لئے بھی آتا ہے (اسی لئے اس فاء کو فاءِ تعلیل کہتے ہیں) اب دو صورتیں ہیں:

ایک صورت تو یہ ہے کہ فا کا مدخول علت ہو اور فا کا ماقبل حکم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ فا کا مدخول حکم ہو اور ماقبل علت ہو، اول کی مثال جیسے مولیٰ اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فانتَ حُرٌّ اس عبارت میں ادائیگیٔ الف کی علت مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا ہے یعنی آزادی علت ہے اور ادائیگی الف معلول اور حکم ہے گویا مولیٰ کی اس عبارت کے معنی اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا لِاَنَّكَ حُرٌّ ہے یعنی مولیٰ یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے تجھ کو آزاد کر دیا ہے اس لئے اس کے شکریہ میں ایک ہزار روپئے ادا کر، تو چونکہ علت کا وجود معلول سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے یہاں آزادی جو علت ہے وہ بھی مقدم ہوگی اور مولیٰ کے اس جملہ کے بولتے ہی غلام فوراً آزاد ہو جائے گا خواہ غلام نے ایک ہزار روپیہ ادا کئے ہوں یا نہ کئے ہوں البتہ غلام پر ایک ہزار روپئے قرض ہو جائیں گے نیز صورت مذکورہ میں غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہوگی

کیونکہ مولیٰ کے کلام میں تعلیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مولیٰ کے کلام میں اِنْ مقدر مان لیا جائے اور عبارت اس درجہ میں کرلی جائے اِنْ اَدَّیْتَ اِلَیَّ اَلْفًا فانت حُرٌّ تو اس وقت کلام تعلیق کے قبیل سے ہوجائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو مجھ کو ایک ہزار روپیہ ادا کردے تو تو آزاد۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اِنْ وغیرہ کو مقدر ماننا خلاف اصل ہے کیونکہ کلام کے معنی بغیر مقدر مانے ہی صحیح ہورہے ہیں تو بلاضرورت تقدیر عبارت کی حاجت نہیں ہے مگر آخر میں ایک بات ضرور دھیان رہے اور وہ بات یہ ہے کہ فاء کو بیان علت کے لئے اس وقت مانا جائے گا جبکہ حقیقی معنی متعذر رہوں جیسا کہ عبارت مذکورہ کے اندر یعنی اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حرٌّ میں اگر فاء کو عطف کے لئے مانیں تو عطف الخبر علی الانشاء لازم آئے گا جو کہ پسندیدہ نہیں ہے نیز فا کو اگر برائے عطف مان لیں تو چونکہ معطوف علیہ کا وجود اور مفہوم مستقل ہوتا ہے تو مولیٰ کا ابتداءً ہی اپنے غلام پر ایک ہزار کا مطالبہ کرنا لازم آئے گا حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ مولیٰ ہی کا ہے تو بغیر کسی سبب کے غلام پر ایک ہزار کو لازم کرنا خود اپنے اوپر لازم کرنا ہے جو کہ فعلِ عبث ہے اور یہاں فاء کو علت کے لئے ماننے پر حقیقی معنی بالکلیہ متروک نہیں ہیں بلکہ تعقیب یہاں بھی ہے اور وہ اس طرح کہ جب یہاں علت دائمی چیز ہے یعنی مثالِ مذکور میں آزادی ہمیشہ رہنے والی چیز ہے تو گویا یہ آزادی ادائیگیٔ الف کے بعد بھی باقی ہے اور تعقیب کا مطلب بھی یہی ہے کہ ماقبلِ فا مقدم اور مابعدِ فاء مؤخر ہو تو یہاں ایک اعتبار سے حرّیت بوجہ دائم وثابت ہونے کے ادائیگیٔ الف سے مؤخر بھی ہے (یعنی اولاً تو مقدم ہی ہے اور چونکہ اب حریت ہمیشہ رہے گی اس لئے وہ مؤخر بھی ہے) ولو قال للحربیّ الخ یہ مثال بھی فاء کے علت پر داخل ہونے کی ہے کہ اگر مسلمان حربی سے کہے اِنْزِلْ فانتَ آمِنٌ "نیچے اتر آ، کیونکہ تو مامون ہے" تو اس کا یہ قول بمنزلہ اِنزِلْ لأنك اٰمِنٌ کے ہے یعنی نیچے اتر آنے کی علت یہ ہے کہ اس کو امن دیدیا گیا ہے اور علت چونکہ معلول سے مقدم ہوتی ہے اس لئے اس جملہ کے بولتے ہی وہ حربی مامون ہوجائے گا خواہ وہ نیچے اترے یا نہ اترے، اور اس کا یہ کلام تعلیق پر بھی محمول نہ ہوسکے گا کہ اگر نیچے اترے گا، تو امن ملے گا ورنہ نہیں، کیونکہ تعلیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور رہی یہ بات کہ یہاں فاء عطف کے لئے کیوں نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاء کو اس جگہ عطف کے لئے مانیں تو عطف الخبر علی الانشاء لازم آئے گا اور یہ مستحسن نہیں ہے۔

نوٹ: کلمۂ فاء کے حکم پر داخل ہونے کی مثالیں آگے آرہی ہیں۔

وَفِی الْجَامِعِ مَا اِذَا قَالَ اَمْرُ امْرَأتِی بِیَدِكَ فَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِی الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِیْقَةً بَائِنَةً وَلَا یَکُوْنُ الثَّانِیْ تَوْکِیْلاً بِطَلَاقٍ غَیْرِ الْاَوَّلِ فَصَارَ کَاَنَّهٗ قَالَ طَلِّقْهَا بِسَبَبِ اَنَّ اَمْرَهَا بِیَدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِیَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِی الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِیْقَةً رَجْعِیَّةً.

ترجمہ

اور جامع کبیر میں یہ (مسئلہ) ہے کہ جب شوہر کسی سے یہ کہے اَمْرُ اِمرأتِی بیدِكَ فَطَلِّقْهَا میری بیوی کا معاملہ

تیرے ہاتھ (اختیار) میں ہے پس تو اس کو طلاق دیدے چنانچہ اس شخص نے اس عورت کو مجلس میں (یعنی اسی مجلس میں) طلاق دیدی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور دوسرا قول (**فطلِّقها**) ایسی طلاق کا وکیل بنانا نہیں ہوگا جو پہلی طلاق کے علاوہ ہو پس اس کا قول ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے یہ کہا ہے **طلِّقها بسبب انَّ امْرَها بیدك** کہ تو اس کو اس وجہ سے طلاق دیدے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے **ولو قال طلقها الخ** اور اگر شوہر نے کہا **طلِّقها فجعلتُ امرَها بیدك** کہ اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے پس اس شخص نے اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ فا کبھی مجازاً بیان علت کے لئے بھی آتا ہے اور فاء کے علت پر داخل ہونے کی مثالیں گذر چکی ہیں اب یہاں سے مصنفؒ ان مثالوں کو بیان فرمار ہے ہیں جن کے اندر فاء علت پر داخل نہیں ہے بلکہ علت کے حکم اور اس کے معلول پر داخل ہے اور رہی یہ بات کہ آنے والی ان مثالوں میں فاء برائے عطف کیوں نہیں جو کہ اس کے حقیقی معنی ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاء کو عطف کے لئے مانیں تو عطف الخبر علی الانشاء یا عطف الانشاء علی الخبر لازم آتا ہے جو کہ مستحسن نہیں ہے مثال ملاحظہ فرمائیں جامع کبیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے کسی آدمی سے کہا **أمرُ إمرأتي بیدك فطلِّقها** کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہٰذا تو اس کو طلاق دیدے تو اس مثال میں **أمرُ إمرأتي بیدك** طلاق دینے کی علت ہے اور مدخولِ فا یعنی طلاق دینا اس کا حکم اور معلول ہے لہٰذا وکیل نے اگر اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر ایک طلاقِ بائنہ واقع ہوجائے گی اور بائن واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی **اَمْرُ إمرأتي بیدك** کہہ کر شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے اور **امرُ إمرأتي بیدك** الفاظِ کنائی میں سے ہے اس لئے طلاقِ بائنہ واقع ہوگی اور صرف ایک عدد طلاق پڑے گی کیونکہ شوہر کا قول **فطلِّقْها** ماقبل کا بیان ہے نہ کہ مستقل کسی دوسری طلاق کی توکیل، لہٰذا کسی کے ذہن میں یہ بات نہ آنی چاہیے کہ ایک طلاق تو **أمرُ امرأتي بیدك** سے واقع ہونی چاہیے اور دوسری طلاق **فطلِّقْها** سے، ہاں اگر فاء عطف کے لئے ہوتا تو اس شکل میں دو طلاقیں واقع ہوتیں، لہٰذا شوہر کے کلام میں تفویضِ طلاق **اَمْرُ إمرأتي بیدك** سے ہے جو کہ علت ہے اور **فطلِّقها** اس کا حکم ہے گویا شوہر نے یوں کہا ہے **طلِّقْها بسببِ انَّ اَمْرَها بیدك** کہ اس کو طلاق دیدے کیونکہ اس کا معاملہ تیرے اختیار میں ہے دیکھئے **بسببِ انَّ الخ** سے علت کے معنی ظاہر ہیں لہٰذا **فطلِّقْها** حکم ہے اور فا اس مثال میں حکم یعنی معلول پر داخل ہے، اور مجلس کی قید اس لئے لگائی کیونکہ تفویضِ طلاق مجلس پر ہی منحصر ہوتی ہے لہٰذا اگر وکیل اسی مجلس میں طلاق دے گا تو واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

فائدہ: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ **طلِّقْها بسبب انَّ امرَها بیدكَ** میں **طلِّقْ** لفظ صریح ہے لہٰذا طلاق صریح واقع ہونی چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار کلام ملفوظ کا ہوتا ہے نہ کہ مقدر کا اور قائل کے قول میں اصل تفویض **اَمْرُ إمرأتي بیدك** سے ہے اور اس کا قول **فطلِّقها** محض اول کلام کا حکم ہے اور **طلِّقْها بسببِ انَّ اَمْرَها الخ**

تقدیری عبارت ہے نہ کہ متکلم کی ملفوظ عبارت لہٰذا اعتبار کلامِ ملفوظ کا ہوگا نہ کہ مقدر کا، اور اگر شوہر عبارت مذکورہ کو بدل کر اس طرح کہے طَلِّقھا فَجَعَلْتُ أمرھا بیدك اس عورت کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دیدیا ہے تو مفہوم اگرچہ اس صورت میں بھی وہی ہے جو پہلے تھا مگر فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں فاء کا مدخول حکم تھا اور صدر کلام علت تھا جو کہ الفاظ کنائی میں سے تھا اسی وجہ سے طلاق بائن واقع ہوئی تھی اور اس مثال میں فاء کا مدخول علت ہے اور صدر کلام یعنی طلقھا جس کی شوہر تفویض کرر ہا ہے لفظ صریح ہے جو کہ حکم ہے اور لفظ صریح سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے طَلِّقھا فجعلتُ أمرھا بیدك والی شکل میں اگر وکیل نے اسی مجلس کے اندر طلاق دیدی تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور صرف ایک طلاق واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فجعلتُ أمرھا بیدك پہلی ہی طلاق کا بیان ہے نہ کہ مستقل کوئی دوسری طلاق۔

وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَتَيْنِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَاَبِنْهَا اَوْ اَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيْقَتَان.

ترجمہ

اور اگر شوہر نے کسی سے کہا طَلِّقْها و جعلتُ امرھا بیدك کہ اس کو (میری زوجہ کو) طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے اور اس شخص نے اسی مجلس کے اندر اس کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں (بائنہ) واقع ہوں گی اور اسی طرح اگر کہا طَلِّقْھا و اَبِنْھا یا اَبِنْھا و طلِّقْھا یعنی تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو بائنہ کردے (یا اس کے برعکس یہ کہا) تو اس کو بائنہ کردے اور اس کو طلاق دیدے پس اس نے اسی مجلس میں اس عورت کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ (اور دونوں بائنہ واقع ہوں گی)

تشریح: اس سے پہلی عبارت میں فاء کے استعمال کا بیان چل رہا تھا اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے فاء کے بجائے واؤ استعمال کر کے یوں کہا طلِّقْھا و جعلتُ أمرھا بیدك اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس صورت میں دو طلاق بائنہ واقع ہوں گی، دو تو اس لئے کہ واؤ عاطفہ ہے جو فاء کی طرح بیان علت کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا ایک طلاق کا اختیار معطوف علیہ سے دیا جار ہا ہے اور دوسری طلاق کا اختیار معطوف سے، اور واؤ کو عاطفہ ماننے میں اگرچہ یہاں بھی وہی خرابی ہے جو سابق میں تھی یعنی عطف الخبر علی الانشاء کا لازم آنا جو کہ مستحسن نہیں ہے مگر چونکہ یہاں واؤ کے اندر عطف کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہے اس لئے مجبوراً عاقل بالغ کے کلام کو لغو قرار دینے سے بچانے کے لئے یہی کہنا پڑا کہ واؤ برائے عطف ہے لہٰذا شوہر نے وکیل کو دو مستقل طلاقوں کا اختیار دیا ہے طلقھا سے توکیل طلاق کا اور جعلتُ الخ سے تفویض طلاق کا لہٰذا یہ طلاق بھی مجلس پر منحصر ہوگی تو اگر وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو گویا وکیل اس چیز کو لے آیا جو اس کو سپرد کی گئی تھی اور وہ دو طلاقیں تھیں لہٰذا عورت پر دو عدد طلاق واقع

ہو جائیں گی اور دونوں بائنہ ہوں گی اور بائنہ پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ **طلقها** سے طلاق رجعی پڑنی چاہیے اور **جعلتُ امرها بيدك** سے طلاق بائنہ، مگر ضابطہ یہ ہے کہ جب رجعی اور بائنہ جمع ہو جائیں تو رجعی بھی بائنہ بن جاتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب عورت کو ایک طلاق بائنہ پڑ گئی تو وہ محلِ رجعت نہ رہی تو دوسری طلاق رجعی پڑنے سے رجعت نہ ہو سکے گی، اس لئے وہ رجعی طلاق بھی بائنہ بن جائیگی، اور ایسا بھی نہ ہو سکے گا کہ بائنہ رجعی کے ساتھ مل کر رجعی بن جائے، کیونکہ رجعی میں تو رجعت حلال ہوتی ہے اور بائنہ میں رجعت حرام ہوتی ہے اور جب حلت وحرمت جمع ہوں تو حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے لہٰذا دونوں طلاقیں بائنہ واقع ہوں گی۔

نوٹ: ابھی ابھی آپ نے **طلقها وجعلتُ امرها بيدك** میں پڑھا ہے کہ واؤ میں عطف کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال نہیں ہے تو کسی کے ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ واؤ کو حالیہ مان لیا جائے تا کہ عطف الخبر علی الانشاء لازم نہ آئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کو اس جگہ حالیہ بھی نہیں مانا جاسکتا کیونکہ واؤ حالیہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہاں شرط کے معنی نہ متکلم کی مراد ہے اور نہ ہی یہ معنی یہاں درست ہو رہے ہیں لہٰذا واؤ کو مجبوراً عاطفہ ہی مانا جائے گا، اور اسی طرح اگر شوہر نے طلّقها و ابنها کہا یا تقدیم وتاخیر کر کے اَبِنْهَا و طَلِّقها کہا کہ اے مخاطب تو میری بیوی کو طلاق دیدے اور اس کو بائنہ کر دے تو چونکہ اس عبارت میں بھی واؤ برائے عطف ہے اس لئے معطوف علیہ سے ایک طلاق اور معطوف سے دوسری طلاق **کا اختیار دیا جارہا ہے**، لہٰذا اگر وکیل نے طلاق دیدی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہو جائیں گی، دو واقع ہونا تو ظاہر ہی ہے کہ وکیل کو دو عدد طلاقوں کا اختیار دیا گیا ہے اور دونوں بائنہ واقع ہوں گی اگرچہ طلّقها سے صریح لفظ ہونے کی وجہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے مگر بائنہ کے ساتھ مل کر رجعی بھی بائنہ بن جاتی ہے جیسا کہ اس کی وجہ ابھی ابھی گذر چکی ہے۔

نوٹ: مصنفؒ کے قول طَلِّقْها و ابنها او ابنها و طَلِّقْها فطلّقها فی المجلس کے اندر فی المجلس کی قید قید اتفاقی ہے، کیونکہ طَلِّقْها و اَبِنْها توکیل ہے تملیک وتفویض نہیں ہے اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی لہٰذا فی المجلس کی قید یا تو قید اتفاقی ہے نہ کہ قید احترازی یا پھر کاتب سے سہواً لکھا گیا، لہٰذا وکیل اسی مجلس میں طلاق دے یا اس مجلس کے بعد، ہر صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا اَوْ حُرًّا لِاَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ اُعْتِقَتْ مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ اَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا بِالْعِتْقِ وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا اَوْ حُرًّا.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ فا کبھی علت کے حکم اور اس کے معلول کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے) پر ہمارے اصحابؒ نے

فرمایا کہ جب منکوحہ باندی آزاد کردی جائے تو اس کے لئے خیارِ عتق ثابت ہوگا برابر ہے کہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول حضرت بریرۃؓ سے جس وقت وہ آزاد کردی گئی ملکتِ بضعكِ فاختاری (تو اپنی بضع کی مالک ہوگئی لہٰذا اپنے آپ کو اختیار کر لے) نے حضرت بریرہ کے لئے خیار کو ثابت کردیا ہے اس وجہ سے کہ وہ آزاد ہونے کے باعث اپنی بضع کی مالکہ ہوگئی ہیں اور یہ معنی (حضرت بریرہ کے لئے ثبوتِ ملکِ بضع) شوہر کے غلام ہونے یا آزاد ہونے کے درمیان متفاوت نہیں ہوتے۔

تشریح: وعلى هٰذا أي على أنَّ الفاءَ لِبيانِ حكمِ العلةِ ضابطہ یہ ہے کہ فاء کبھی علت کے حکم اور اس کے معلول کو بیان کرنے کے لئے آتی ہے یعنی ماقبل فاء علت اور مابعد فاء معلول ہوتا ہے چنانچہ اسی ضابطہ پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے جس کو ہمارے اصحابؒ نے بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی کی باندی کسی دوسرے کے نکاح میں ہو اور مولیٰ اس منکوحہ باندی کو آزاد کردے تو آزاد ہوجانے کے بعد اس منکوحہ باندی کو خیارِ عتق حاصل ہوگا یعنی بوجہ عتق اس منکوحہ کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو شوہر کے نکاح میں رہتی رہے یا نکاح کو فسخ کر کے نکاح سے خارج ہوجائے، اور یہ خارج از نکاح ہونا فرقت بلا طلاق ہوگی خواہ اس منکوحہ کا شوہر غلام ہو یا آزاد، بہر دو صورت عورت کو خیارِ عتق حاصل ہوگا اور وجہ اس اختیار ملنے کی یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرۃؓ (حضرت عائشہؓ کی باندی) سے اس کے آزاد ہونے کے بعد فرمایا تھا مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِیْ اے بریرۃؓ تو اپنی بضع کی مالکہ ہوگئی (بوجہ حصولِ آزادی) چنانچہ اپنے آپ کو اختیار کر لے یعنی تجھ کو خیارِ عتق حاصل ہوگا یعنی تجھ کو بقاء نکاح اور فسخ نکاح دونوں چیزوں کا اختیار ہے اور اس اختیار کے ملنے کی علت ماقبلِ فا یعنی ملكتِ بضعكِ ہے یعنی آزاد ہونے کی وجہ سے عورت کے لئے ملکِ بضع کا ثبوت ہوگیا، اور مابعدِ فاء معلول اور حکم ہے اور یہ معنی یعنی عورت کے لئے ثبوتِ ملکِ بضع اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہوتے کہ شوہر غلام ہو یا آزاد لہٰذا شوہر آزاد ہو یا غلام دونوں صورتوں میں عند الاحناف خیارِ عتق حاصل ہوگا اور ذہن نشین رہے کہ حضرت بریرۃؓ کے شوہر آزاد تھے جیسا اُس حدیث میں ہے جو ابوداؤد نے حضرت عائشہ سے نقل کی ہے، اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر غلام ہو تو عورت کو خیارِ عتق حاصل ہوگا اور اگر شوہر آزاد ہو تو خیارِ عتق حاصل نہ ہوگا اور حضرت بریرہ کے شوہر غلام ہی تھے جیسا کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے مگر ترجیح روایت عائشہؓ کو ہے کیونکہ وہ بریرۃؓ کے حال سے بہ نسبت ابن عباسؓ کے زیادہ واقف تھیں اور رہا ابن عباسؓ کی روایت میں بریرۃؓ کے شوہر کو غلام کہنا تو ممکن ہے کہ ابن عباسؓ کو شوہر کے آزاد ہونے کی اطلاع نہ مل سکی ہو۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْأَلَةُ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ بُضْعَ الْأَمَةِ الْمَنْكُوحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعِتْقِهَا فَدَعَتِ الضَّرُوْرَةُ إِلَى الْقَوْلِ بِازْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتّٰى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا وَازْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعِتْقِهَا مَعْنٰى مَسْأَلَةِ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُدَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُوْنَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ

مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ.

ترجمہ

اور اس سے (۱ حدیثِ مذکور مَلَكْتِ بضعَكِ فَاختاری میں فاء کے بیانِ علت ہونے سے ۲ منکوحہ باندی کے لئے بعد آزادی خیارِ عتق حاصل ہونے سے) عورتوں کے حال سے طلاق کے اعتبار کرنے کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے، کیونکہ منکوحہ باندی کی بضع شوہر کی ملک ہے اور اس باندی کے آزاد ہونے کی وجہ سے وہ بضع شوہر کی ملک سے زائل نہیں ہوئی پس ضرورت منکوحہ باندی کے آزاد ہونے کے بسبب شوہر کی ملک زائد ہونے کے قول کی طرف داعی ہوئی، یہاں تک کہ شوہر کے لئے زیادتی میں ملک ثابت ہو جائے گی، اور از دیادِ ملک (ملک کی زیادتی) عورت کے لئے ثبوتِ خیار کا سبب ہوگا اور اس منکوحہ باندی کے عتق کی وجہ سے ملکِ بضع کی زیادتی عورتوں کے حال سے طلاق کے اعتبار کرنے کے مسئلہ کی علت ہے تو تین طلاقوں کے مالک ہونے کے حکم کا مدار زوجہ کی آزادی پر مرتب ہوگا نہ کہ زوج کی آزادی پر جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے (یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک اگر شوہر آزاد ہے تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہوگا خواہ عورت آزاد ہو یا باندی)

تشریح: ابھی ابھی حدیث بالا میں یعنی مَلَكْتِ بضعَكِ فَاختاری میں آپ حضرات نے پڑھا ہے کہ فاء، بیانِ علت کے لئے ہے یعنی ماقبلِ فاء علت اور مابعدِ فاء معلول ہے اور یہ بھی آپ حضرات نے پڑھ لیا ہے کہ منکوحہ باندی کو اس کے آزاد ہونے کے بعد خیارِ عتق حاصل ہوگا تو اسی خیارِ عتق حاصل ہونے پر ایک دوسرا مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک طلاق کی مقدار میں عورتوں کے حال کا اعتبار ہوگا یعنی عورت اگر آزاد ہے تو اس کے شوہر کو تین طلاق دینے کا استحقاق ہوگا خواہ شوہر غلام ہو یا آزاد، تفصیل اس کی یہ ہے کہ رقیت سے طلاق گھٹ جاتی ہے یعنی حریت کے ساتھ طلاقیں تین ہوتی ہیں اور رقیت کے ساتھ دو، اب اختلاف اس میں ہے کہ احناف کے نزدیک طلاق کا اعتبار رقیت اور حریت کے سلسلہ میں عورتوں کے حال سے ہوگا نہ کہ مردوں کے حال سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مردوں کا حال معتبر ہے نہ کہ عورتوں کا، یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت آزاد ہے تو شوہر کو تین طلاق دینے کا استحقاق ہوگا خود شوہر خواہ غلام ہو یا آزاد، اور اگر عورت باندی ہے تو شوہر کو دو طلاقوں کا استحقاق ہوگا شوہر خواہ غلام ہو یا آزاد، اس کے برخلاف امام شافعیؒ مردوں کے حال کا اعتبار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مرد آزاد ہے تو اس کو تین طلاقوں کا استحقاق ہوگا خواہ اس کی عورت آزاد ہو یا باندی، اور اگر مرد غلام ہے تو اس کو دو طلاقوں کا استحقاق ہوگا خواہ اس کی عورت آزاد ہو یا باندی، لہٰذا ثمرۂ اختلاف اس شکل میں ظاہر ہوگا جبکہ شوہر، بیوی میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا آزاد نہ ہو لہٰذا اگر شوہر آزاد ہو اور بیوی باندی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ عورت کا حال معتبر ہے اس لئے شوہر کو صرف دو طلاقوں کا استحقاق ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ مرد کا حال معتبر ہے اس لئے صورت مذکورہ میں مرد کو تین طلاقوں کا استحقاق ہوگا، اب بات صرف اتنی باقی رہ جاتی ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورتوں کے حال کا

اعتبار کیوں ہے تو اس کی دلیل وہی حدیث مذکور ہے یعنی مَلَکْتِ بضعَكِ فَاخْتارِی اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ منکوحہ باندی کی بضع اس کے شوہر کی ملک ہے اور اس منکوحہ باندی کے آزاد ہونے سے خود بخود وہ ملک زائل بھی نہیں ہو سکے گی، پس ضرورت اس بات کی مقتضی ہوئی کہ یہ کہا جائے کہ عورت کے عتق کی وجہ سے ملک میں زیادتی ہوئی ہے جس بنا پر عورت کو خیار عتق حاصل ہوا ہے اور چونکہ وہ ملک محض عورت کے آزاد ہونے سے زائل بھی نہیں ہوئی تو بس یہی شکل باقی رہی کہ اس زیادتی میں شوہر کی ملک ثابت ہوگی۔

ویکون ذلك سببًا الخ اور ملک میں زیادتی ہونا ہی عورت کے لئے ثبوتِ خیارِ عتق کا سبب ہوگا جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مَلَکْتِ بُضْعَكِ فَاخْتارِی سے بیان کیا ہے اور عورت کے عتق کی وجہ سے ملکِ بضع میں زیادتی ہونا ہی مسئلہ اعتبارُ الطلاقِ بالنساء کی علت ہے، جس کا مصنفؒ نے اپنی عبارت ویتفرّعُ منه مسألةُ اعتبار الطلاق بالنساء میں ذکر کیا تھا اور خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب ملکِ بضع میں اضافہ عورت کے عتق کی وجہ سے ہوا ہے تو مُزیلِ ملکِ بضعہ (طلاق) میں اضافہ بھی عورت کے عتق کی وجہ سے ہی ہوگا نہ کہ شوہر کے عتق سے اور یہی احناف کا مسلک ہے کہ طلاق کا اعتبار عورت کے حال سے ہوگا لہٰذا تین طلاقوں کے مالک ہونے کا حکم زوجہ کے عتق پر مرتب ہوگا نہ کہ زوج کے عتق پر جیسا کہ امام شافعیؒ اس کے قائل ہیں کہ تین طلاقوں کا استحقاق شوہر کے آزاد ہونے پر ہے۔

مزید تشریح: یہ مسئلہ اہم اور قدرے مشکل ہے مگر:

مشکلے نیست کہ آساں نہ شود - مرد باید کہ ہراساں نہ شود

اس لئے آپ حضرات کی تسلیٔ خاطر کے پیشِ نظر کچھ مزید تشریح پیشِ خدمت ہے، ملاحظہ ہو: عورت کو جب خیار عتق حاصل ہو گیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو وہ منکوحہ باندی اپنے آزاد ہو جانے کی وجہ سے نکاح کو فسخ کر لے اور شوہر کو اس اضافۂ ملک کا استحقاق نہ دے جو اضافہ اس باندی کے آزاد ہونے کی وجہ سے اس کے شوہر کو ہونے جا رہا ہے یعنی جب تک یہ عورت باندی تھی تو شوہر کی ملک بھی کمزور تھی کہ صرف دو طلاق سے اس کی ملکیت سے وہ عورت خارج ہو سکتی تھی اور جب یہ عورت آزاد ہوئی تو بوجہ آزادی شوہر کی ملکیت میں بھی قوت آئی کہ اب یہ عورت اس کی ملکیت سے تین طلاقوں کے ذریعہ خارج ہو سکے گی، لہٰذا عورت کو آزاد ہونے کے بعد یہ بھی اختیار ہے کہ اپنے نکاح کو فسخ کر لے اور یہ بھی اختیار ہے کہ نکاح کو فسخ نہ کرے بلکہ نکاح کو باقی رکھے اور اپنے عتق کی وجہ سے شوہر کی ملکیت میں اضافہ ہونے دے اور اگر عورت کو خیارِ عتق حاصل نہ ہو تو اس بیچاری کا نقصان ہے کہ بغیر اس کی مرضی کے اس کے شوہر کو اس پر مزید قوت حاصل ہو گئی کہ جب تک یہ عورت باندی تھی تو شوہر کے شکنجہ سے صرف دو طلاق سے چھٹکارا پا سکتی تھی اور آزادی کے بعد تین طلاقوں کے بعد چھٹکارا پا سکے گا تو اب غور طلب بات یہ ہے کہ جب ملکیت میں اضافہ عورت کی (یعنی عتق کی) وجہ سے ہو رہا ہے تو مزیل ملکیت یعنی طلاق کی مقدار میں بھی اضافہ عورت کی آزادی کی وجہ سے ہی ہوگا نہ کہ شوہر کے آزاد ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے، لہٰذا شوہر کو جو تیسری طلاق کا استحقاق ہوا ہے وہ عورت کی آزادی کی وجہ سے ہوا ہے،

اب مسئلہ بالکل واضح ہوگیا کہ مُزیلِ ملک یعنی طلاق کا اعتبار عورتوں کے آزاد ہونے یا نہ ہونے سے ہے، نہ کہ شوہر کے آزاد یا غلام ہونے کے اعتبار سے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور ان کا مستدل یہ حدیث ہے **الطلاقُ بالرجال والعِدَّةُ بالنساء** کہ اس حدیث میں طلاق کا تقابل عدت کے ساتھ کیا ہے، اس طریقہ سے کہ دونوں میں سے ہر ایک چیز علیحدہ علیحدہ جنس کے ساتھ خاص ہے یعنی عدت کی مقدار عورتوں کے اعتبار سے ہے (کہ اگر آزاد ہے تو تین حیض اور اگر باندی ہے تو دو حیض (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک) اور امام شافعیؒ کے یہاں اگر آزاد ہے تو تین طہر اور اگر باندی ہے تو دو طہر) لہٰذا جب عدت کا اعتبار عورتوں کے حال کے اعتبار سے ہے تو طلاق کی مقدار کا اعتبار مردوں کے حال سے ہونا چاہئے، ہم احناف فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس بھی حدیث ہے اور وہ یہ ہے **طلاقُ الأمةِ ثنتانِ و عدتُها حیضتان**، **الامة** کے اندر الف لام جنسی ہے یعنی جنس باندی کی طلاق (خواہ کوئی بھی باندی ہو یعنی اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام) دو ہیں لہٰذا اگر مرد کے حال کا اعتبار ہوتا تو ہر باندی کی طلاق دو نہ ہوتی بلکہ اس باندی کی طلاق دو ہوتی جس کا شوہر غلام ہو حالانکہ حدیث میں کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ مطلق باندی کی طلاق دو عدد بیان فرمائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث یا تو غیر ثابت ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ نے اس مسئلہ میں قیاس اور رائے کا تو استعمال کیا ہے مگر اس حدیث سے استدلال نہیں کیا حالانکہ اس حدیث کے راوی زید ابن ثابت ان میں موجود تھے یا پھر یہ حدیث منسوخ ہے اور اگر اس حدیث کو ثابت بھی مان لیا جائے تو یہ مؤول ہے یعنی اس حدیث میں ایقاع طلاق کو بتلانا ہے ای ایقاعُ الطلاق بالرجال یعنی طلاق دینے کا حق صرف مردوں کو ہے اور یہ اس لئے بتلایا گیا ہے تاکہ زمانہ جاہلیت پر رد ہو جائے کہ زمانہ جاہلیت میں جب عورتیں مردوں کو ناپسند سمجھ لیتی تو گھر بار چھوڑ کر چلی جاتی اور یہ چلے جانا ان کی طرف سے بمنزلہ طلاق کے ہو جاتا لہٰذا اس کا رد نبی ﷺ کے قول **الطلاقُ بالرجال** سے ہوگیا کہ ایقاعِ طلاق کا حق مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

فصل: ثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ لٰکِنَّہٗ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ یُفِیْدُ التَّرَاخِیْ فِی اللَّفْظِ وَالْحُکْمِ وَعِنْدَھُمَا یُفِیْدُ التَّرَاخِیْ فِی الْحُکْمِ وَبَیَانُہٗ فِیْمَا اِذَا قَالَ لِغَیْرِ الْمَدْخُوْلِ بِھَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَعِنْدَہٗ یَتَعَلَّقُ الْاُوْلٰی بِالدُّخُوْلِ وَتَقَعُ الثَّانِیَۃُ فِی الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَۃُ وَعِنْدَھُمَا یَتَعَلَّقُ الْکُلُّ بِالدُّخُوْلِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُوْلِ یَظْھَرُ التَّرْتِیْبُ فَلَا یَقَعُ اِلَّا وَاحِدَۃٌ وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَقَعَتِ الْاُوْلٰی فِی الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِیَۃُ وَالثَّالِثَۃُ وَعِنْدَھُمَا یَقَعُ الْوَاحِدَۃُ عِنْدَ الدُّخُوْلِ لِمَا ذَکَرْنَا.

ترجمہ

فصل: ثُمَّ (معطوف و معطوف علیہ میں) تراخی اور مہلت (پر دلالت کرنے) کے لئے ہے لیکن ثُمَّ امام ابوحنیفہؒ

کے نزدیک لفظ اور حکم دونوں میں تراخی اور مہلت کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک (صرف) تراخی فی الحکم کا فائدہ دیتا ہے، اور اس اختلاف کا بیان اس قول میں ہے (یعنی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ اور نتیجہ اس آنے والی مثال میں ظاہر ہوگا) جب کوئی شوہر اپنی غیر مدخول بہا زوجہ سے کہے **اِنْ دخلتِ الدار فانتِ طالِقٌ ثم طالِقٌ ثم طالِقٌ** تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق ہو جائے گی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی، اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک کل طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی پھر دخول دار کے وقت (طلاق کے وقوع میں) ترتیب ظاہر ہوگی پس واقع نہ ہوگی مگر ایک طلاق؛ اور اگر کہا (یعنی شرط کو مؤخر کر کے اس طرح کہا) **انتِ طالِقٌ ثم طالِقٌ ثم طالِقٌ اِنْ دخلتِ الدارَ** تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیں گی اور صاحبینؒ کے نزدیک دخولِ دار کے وقت ایک طلاق واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔

تشریح: حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ثُمَّ ہے اور ثم معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان مہلت کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے اب تراخی ومہلت دو قسم کی ہوتی ہے، تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم، تراخی فی اللفظ کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ بولنے والا معطوف علیہ کا تکلم کرنے کے بعد کچھ توقف اور سکوت کر کے پھر معطوف کا تکلم کرے مثلاً **جاء نی زیدٌ** کہہ کر سکوت اختیار کرے پھر **ثم عمرٌو** کہے تو یہ تراخی فی اللفظ صورۃً بھی ہے اور حقیقۃً بھی، دوسری شکل یہ ہے کہ کلام کے تکلم میں صورۃً تو اتصال ہو مثلاً بولنے والا **جاء نی زیدٌ ثم عمرٌو** کا لگاتار بلاسکوت وتوقف تکلم کرے مگر چونکہ متکلم نے اس کلام میں **ثُمَّ** کا استعمال کیا ہے تو گویا صورۃً تراخی نہ سہی مگر حقیقۃً تراخی ہے یعنی متکلم کا یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے **جاء نی زیدٌ** کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے پھر **ثُمَّ عمرٌو** کا تکلم کیا ہے، تراخی فی اللفظ سے یہاں یہی آخری صورت مراد ہے اور تراخی فی الحکم کا مطلب یہ ہے کہ معطوف ومعطوف علیہ سے جس فعل کا تعلق ہے اس کے واقع ہونے اور اس کے نفس الأمر کے اندر پائے جانے میں تراخی ہو جیسے **جاء نی زیدٌ ثم عمرٌو** کے اندر تراخی فی الحکم کا مطلب یہ ہے کہ پہلے زید آیا اور پھر کچھ وقفہ کے بعد عمرو آیا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب ثُمَّ تراخی کے لئے ہے تو کمالِ تراخی یہ ہے کہ تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم دونوں طرح ہو کیونکہ اگر تراخی صرف حکم میں ہوگی تو اب تراخی صرف من وجہ پائی گئی نہ کہ مکمل طریقہ سے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تراخی صرف حکم میں ہوگی نہ کہ لفظ میں بلکہ لفظ میں تو وصل اور اتصال ہی رہے گا کیونکہ اگر تلفظ میں بھی تراخی مان لی جائے تو تراخی فی اللفظ انفصال کو چاہتی ہے حالانکہ معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان اتصال ہوتا ہے نہ کہ انفصال، امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہوگا کہ معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان صورۃً اتصال کافی ہے اور وہ یہاں موجود ہے کیونکہ بولنے والا تو اپنے کلام مثلاً **جاء نی زیدٌ ثُمَّ عمرٌو** کا تلفظ صورۃً بلاسکوت وتوقف کے ہی کر رہا ہے گو حقیقت کے لحاظ سے اس کا یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے **جاءنی زیدٌ** کے تکلم کے بعد سکوت کر کے **ثُمَّ عمرٌو** کا تکلم کیا ہے، لہٰذا تراخی فی اللفظ اور فی الحکم مراد لینے میں

کوئی اعتراض نہ ہونا چاہیئے، ثمرۂ اختلاف مندرجہ ذیل شکلوں میں ظاہر ہوگا۔

إذا قال لغیرِ المدخولِ بها الخ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تو شوہر کا یہ کلام ثم پر مشتمل ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس درجہ میں ہے گویا شوہر نے إن دخلتِ الدار فانت طالقٌ کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے اور پھر ثُمَّ طالِقٌ کا از سر نو تکلم کیا ہے اور پھر اس کے بعد سکوت اختیار کر کے ثم طالقٌ کا تلفظ کیا ہے، لہٰذا پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق ہو جائے گی، اور دوسری طلاق کا چونکہ ماقبل والی شرط دخولِ دار سے کوئی تعلق نہیں رہا، اور فی الحال عورت محلِ طلاق بھی ہے لہٰذا دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور اس ایک طلاق سے وہ عورت بوجہ غیر مدخول بہا ہونے کے بائنہ ہو جائے گی اور جب وہ بائنہ ہوگئی تو اب وہ (غیر مدخول بہا) طلاق کا محل نہ رہی کیونکہ غیر مدخول بہا کی عدت کچھ نہیں ہوتی اس لئے وہ نکاح سے نکل گئی لہٰذا نکاح سے نکل جانے اور طلاق کا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔

فائدہ: پہلی طلاق جس کو دخولِ دار پر معلق کیا تھا اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر یہ عورت دوبارہ اس کے نکاح میں آ جائے اور پھر دخولِ دار پایا جائے تو اب اس پر وہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی جس کو دخولِ دار پر معلق کیا تھا، درمختار میں ہے فلو عَلَّقَ الثلٰث اَو مادُونَها بدُخولِ الدارِ ثُمَّ نجز الثلٰث ثم نکَحَها بعد التحلیل بطل التعلیقُ فلا یقعُ بدخولِها شَیئٌ ولو کانَ نجز ما دونَها لم یَبْطُلْ فَیَقَع المعلقُ کلُّه (درمختار ص ۴۹۷، ج ۲)

فائدہ: طلاق قبل الوطی کی شکل میں عدت کچھ نہیں ہوتی قال اللّٰه تعالٰی فی القرآن یا أیُّها الذین اٰمَنُوا اِذَا نکَحتُم المُؤمناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ لیکن اگر خلوتِ صحیحہ ہوگئی ہو گو وطی نہ ہوئی ہو تو اس عورت کو صریح طلاق دینے سے بائنہ ہی واقع ہوگی اور اس پر عدت بھی واجب ہوگی اور رجعت کا حق نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ثُمَّ صرف حکم میں تراخی کرتا ہے نہ کہ تلفظ میں لہٰذا شوہر کے کلام میں مذکورہ تینوں طلاقیں شرط یعنی إن دخلتِ الدارَ سے متصل ہوں گی اور تینوں طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی اور ثم چونکہ تراخی فی الحکم پر دلالت کرتا ہے تو اس کا اثر یہ ہوگا کہ دخولِ دار پائے جانے پر طلاقیں ترتیب سے واقع ہوں گی مگر چونکہ یہ عورت غیر مدخول بہا ہے اس لئے وہ پہلی ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی کیونکہ بائنہ ہونے کے بعد وہ عورت محلِ طلاق نہیں رہی یہ مثال تو شرط کو مقدم کر کے طلاق دینے کی تھی۔

دوسری شکل شرط کو مؤخر کر کے طلاق دینے کی اس طرح ہے انتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ إن دخلتِ الدار تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ اس نے اَنتِ طالق کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے، لہٰذا پہلی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی، کیونکہ اس طلاق کا شرط سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور اسی ایک طلاق سے وہ بائنہ ہو جائے گی لہٰذا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیں گی یعنی جب یہ عورت پہلی طلاق پڑتے ہی نکاح سے خارج ہوگئی تو اب وہ نہ طلاقِ تنجیزی کا محل رہی اور نہ طلاقِ تعلیق کا لہٰذا شوہر کے بقیہ کلام ثم طالقٌ ثم طالقٌ اِن دخلتِ الدار کا کوئی

مخاطب ہی نہیں ہے اس لئے وہ کلام لغو ہو جائے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک واقع تو ایک ہی طلاق ہوگی مگر دخولِ دار کے وقت واقع ہوگی اور دلیل وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ ان کے نزدیک یہ کلام پورا کا پورا متصل ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ثم صرف تراخی فی الحکم کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہوں گی اور پہلی طلاق پڑتے ہی عورت بوجہ غیر مدخول بہا ہونے کے بائنہ ہو جائے گی، اب چونکہ وہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کا محل ہی نہیں رہی لہٰذا بقیہ دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

اختیاری مطالعه

النحو واللغة: تقع (ف) واقع ہونا، ثابت ہونا یظهر (ف) ظاہر ہونا، لغت (ن) لغو ہونا، باطل ہونا

فائده: اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ غیر مدخول بہا کو انتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثُمّ طالقٌ اِنْ دخلتِ الدار کہنے کی شکل میں تمام طلاقیں دخول دار پر معلق رہنی چاہیے کیونکہ صدر کلام کا آخر جب ایسا ہو جو اس کا مغیر بن سکے جیسے شرط، استثناء، غایت، تو صدر کلام آخر کلام پر معلق رہتا ہے، الجواب: صدر کلام آخر کلام پر اس وقت معلق رہتا ہے جب آخر کلام یعنی مغیر متصل ہو، حالانکہ مثال مذکور میں ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ کلام بوجہ ثُمّ اس درجہ میں ہے گویا اس نے درمیان میں توقف کر کے پھر ثم طالق ان دخلت الدار کہا ہے، لہٰذا جب شرط جو کہ مغیر ہے صدر کلام سے متصل نہیں ہے تو صدر کلام آخر کلام یعنی شرط پر معلق نہیں رہے گا۔

وَاِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُوْلاً بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْاُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاِنْ اَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُوْلِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ فِي الْفَصْلَيْنِ.

ترجمه

اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور اگر شرط کو مؤخر کیا ہے تو دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی، اور تیسری طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں کل طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہوں گی۔

تشریح: ماقبل میں غیر مدخول بہا عورت کو دو طرح سے طلاق دینے کا بیان تھا: ۱ تقدیمِ شرط کے ساتھ ۲ تاخیرِ شرط کے ساتھ۔

اس عبارت میں مصنفؒ مدخول بہا عورت کو دو طرح سے طلاق دینے کا بیان شروع فرما رہے ہیں: ۱ تقدیمِ شرط کے ساتھ ۲ تاخیرِ شرط کے ساتھ، ملاحظہ فرمایئے:

اگر شوہر اپنی مدخول بہا عورت کو یہ کہے اِنْ دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ ثُمّ طالقٌ ثمّ طالقٌ تو اس کا یہ کلام امام صاحبؒ کے نزدیک اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے اِنْ دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے پھر از

سرنو ثُمَّ طالقٌ اور پھراس کے بعد ثم طالقٌ کا تلفظ کیا ہے لہٰذا پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق ہوگی اور بقیہ دو طلاقوں کا سکوت اور توقف کے بعد تکلم کرنے کی وجہ سے شرط کا ماقبل سے کوئی تعلق نہ رہا بلکہ کلام میں انفصال ہوگیا لہٰذا دو طلاقیں اس عورت کو فوراً واقع ہو جائیں گی کیونکہ عورت مدخول بہا ہے اس پر دو طلاق پڑنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے گویا یہ دونوں طلاقیں طلاق تنجیزی ہیں، پھر یہ عورت اگر دورانِ عدت گھر میں داخل ہوگئی تو وہ معلق طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے عدت ہی میں اس سے نکاح کرلیا یا بعدِ عدت نکاح کیا پھر بحالت نکاح دخولِ دار پایا گیا تو اب بھی وہ معلق طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر عدت گذرنے کے بعد دخول دار پایا گیا تو اس عورت پر بوجہ اجنبیہ ہونے کے وہ معلق طلاق واقع نہ ہوگی، قدوری کی عبارت ہے وإنْ وُجِدَ (اَیْ الیمینُ) فی غیر الملك اِنْحَلَّتِ الیمینُ و لم یقعْ شیئٌ لہٰذا جب ایک دفعہ دخول پایا گیا اور طلاق بھی نہیں پڑی تو پھر اگر اسی عورت سے نکاح ہوگیا اور دخولِ دار پایا گیا تو اب طلاق واقع نہ ہوگی یہی حکم اس شکل کا بھی ہے کہ جب شوہر نے ایک طلاق دخول دار پر معلق کر رکھی تھی پھر شوہر نے تین طلاق تنجیزاً دی اور حلالہ کے بعد پھر اسی شوہر اول سے نکاح ہوا اور دخول دار پایا گیا تو اب بھی کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، قدوری کی عبارت یہ ہے فإنْ تزوَّجھا بعد ذٰلك (بعد زوج آخر) وتکرَّرَ الشرطُ لم یقعْ شیئٌ واللہ اعلم اور اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کر کے أنتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ إنْ دخلتِ الدار کہا تو امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے أنتِ طالقٌ کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے، اور پھر ثم طالقٌ کہا ہے اور پھر از سرنو سکوت کے بعد ثُمَّ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ کہا ہے لہٰذا صرف آخری طلاق دخول دار سے متصل اور معلق ہوگی لہٰذا پہلی دو طلاقوں کا شرط سے کوئی تعلق نہیں ہے اور عورت دو طلاقوں کا بوجہ مدخول بہا ہونے کے محل بھی ہے لہٰذا دو طلاقیں فی الحالِ واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک شرط کو مقدم کریں یا مؤخر، شوہر کا بولا ہوا کلام تلفظ میں متصل ہے صرف حکم میں تراخی ہوگی یعنی تمام کی تمام طلاقیں دخول دار پر معلق ہو کر بالترتیب واقع ہوں گی اور عورت چونکہ مدخول بہا ہے لہٰذا تینوں طلاقیں یکے بعد دیگرے واقع ہو جائیں گی فی الفصلین یعنی دونوں شکلوں میں تقدیمِ شرط ہو یا تاخیرِ شرط۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: اگر اپنی بیوی کو إن دخلتِ الدار فانت طالق کہا تو دخول دار پائے جانے کی شکل میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور اگر الفاظ کنائی کے ساتھ طلاق کو دخول دار پر معلق کیا تھا تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔

فائدہ: ایک طلاق بائنہ دینے کے بعد عدت کے دوران دوسری اور تیسری طلاق بھی دی جاسکتی ہے۔

فائدہ: اگر غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دی کہ تجھ کو طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر پہلی ہی دفع یوں کہہ دے کہ تجھ کو دو طلاق یا تین، تو جتنی طلاق دے گا اتنی ہی واقع ہو جائیں گی۔

فصل: بَلْ لِتَدارُكِ الْغَلَطِ بِاِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ فَاِذَا قَالَ لِغَیْرِ الْمَدْخُوْلِ بِھَا اَنتِ طَالِقٌ

وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةً لِاَنَّ قَوْلَهٗ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ رُجُوْعٌ عَنِ الْاَوَّلِ بِاِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوْعُهٗ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهٖ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتِ الْمَرْاَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ .

ترجمہ

فصل: بَلْ کا کام یہ ہے کہ وہ دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی یعنی معطوف علیہ کی جگہ قائم کر کے غلطی کی تلافی کے لئے آتا ہے پس جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالقٌ واحدةً لا بل ثنتین تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شوہر کا قول لَا بَلْ ثنتین دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھ کر پہلے سے رجوع ہے اور اس کا رجوع صحیح نہیں ہے پس اول طلاق واقع ہوگی پھر اس کے قول ثنتین کے تکلم کے وقت محل (یعنی محلِ طلاق) باقی نہیں رہے گا (لہٰذا ثنتین سے دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی) اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح: حروفِ عاطفہ میں سے ایک حرف بَلْ ہے اور بَلْ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان میں لایا جاتا ہے نہ کہ ابتداء کلام میں، اور بَلْ کے لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ متکلم نے معطوف علیہ کا تلفظ غلطی سے کرلیا ہے اب اس کی تلافی کرتے ہوئے بَلْ کو استعمال کر کے متکلم معطوف کو معطوف علیہ کی جگہ قائم کرنا چاہتا ہے لہٰذا معطوف میں حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ کہیں بمنزلہ مسکوت عنہ کے ہوگا اور کہیں نفی کے حکم میں ہوگا مثلاً جس کلام میں بَلْ استعمال ہوا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں، مثبت ہوگا یا منفی، اگر کلام منفی ہے جیسے ما جاء نی زیدٌ بَلْ عمروٌ تو جمہور کے نزدیک اس کے معنی بَلْ جاء نی عمروٌ کے ہیں یعنی زید نہیں آیا عمرو آیا، اور مبرد کے نزدیک اس کے معنی بَلْ ما جاء نی عمروٌ کے ہیں اور عبد القاہر کے نزدیک اس کے اندر دونوں احتمال ہیں اور اگر کلام مثبت ہے جیسے جاء نی زیدٌ بَلْ عمروٌ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عمرو آیا اور زید مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے یعنی اس کے لئے نہ تو آنا ثابت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی نہ آنا بشرطیکہ بَلْ سے پہلے حرف نفی مثلاً لَا نہ ہو اور اگر بَلْ سے پہلے لا ہو جیسے جاء نی زیدٌ لا بل عمروٌ تو اب معطوف میں بدستور سابق آنا ہی ثابت ہوگا لیکن معطوف علیہ میں نفی مراد ہوگی یعنی زید کا نہ آنا مراد ہوگا اور عمرو کا آنا، لہٰذا اس تقریر سے آپ کی سمجھ میں یہ بات آگئی ہوگی کہ بَلْ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان واقع ہوکر دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی یعنی معطوف علیہ کی جگہ رکھ کر غلطی کی تلافی کرنے کے لئے آتا ہے مگر یہ بات وہاں تو چل سکے گی جہاں کلام جملہ خبریہ ہو کیونکہ جملہ خبریہ صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اول سے رجوع کر کے اور اس کو کاذب مان کر دوسرے کو صادق مان لیا جائے گا مگر جملہ انشائیہ کے اندر لفظِ بَلْ یہ کام نہیں کرسکتا کیونکہ جملہ انشائیہ کے اندر ایک چیز کو عدم سے وجود میں لانا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس میں نہ صدق کا احتمال ہوتا ہے اور نہ کذب کا، کیونکہ جب ایک چیز وجود میں آگئی تو اب ایسا نہیں ہوسکتا کہ اس کو ایسا مان لیا جائے کہ وہ وجود میں نہیں آئی لہٰذا انشاء کے اندر بَلْ کے ذریعہ اول سے اعراض کر کے دوسرے کو اس کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسے موقعہ پر حرفِ بَلْ عطف محض کے لئے

ہوگا پس معطوف اپنے معطوف علیہ کے ساتھ مل کر ثابت ہو جائے گا۔

جملہ انشائیہ کی مثال: شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ تو اس کلام سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شوہر کا قول لا بل ثنتین اول قول سے رجوع کر کے دوسرے کو اول کے قائم مقام کرنا ہے یعنی معطوف علیہ (یعنی ایک طلاق) سے رجوع کر کے معطوف (یعنی دو طلاق) کو اول کے قائم مقام کرنا ہے مگر انشاء میں اول سے اعراض اور رجوع صحیح نہیں ہوتا اس لئے (انت طالق واحدة سے) پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور چونکہ بیوی غیر مدخول بہا ہے جو ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی اور چونکہ اس عورت کی کوئی عدت بھی نہیں ہوتی اس لئے وہ عورت طلاق پڑتے ہی نکاح سے خارج ہو جائے گی اب شوہر کے قول بَلْ ثنتین کے وقت وہ عورت محلِ طلاق نہیں رہے گی اس لئے بَلْ ثنتین لغو ہو جائے گا اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ جملہ انشائیہ کے اندر حرف بَلْ عطف محض کے لئے ہوگا اور عورت بوجہ مدخول بہا ہونے کے تینوں طلاقوں کا محل بھی ہے اس لئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں مل کر ثابت ہو جائیں گے، معلوم ہوا کہ انشاء کے اندر اول سے اعراض کر کے دوسرے کو اس کی جگہ نہیں رکھا جا سکتا ہے ہاں جملہ خبریہ میں رکھا جا سکتا ہے، الحاصل اگر شوہر انت طالقٌ واحدةً لا بَلْ ثنتین مدخول بہا عورت کو کہہ رہا ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ مَالَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلٰثَةُ الَافٍ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرُ يَجِبُ ثَلٰثَةُ آلَافٍ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِاِثْبَاتِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ عَنْهُ اِبْطَالُ الْاَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيْحُ الثَّانِیْ مَعَ بَقَاءِ الْاَوَّلِ وَذٰلِكَ بِطَرِيْقِ زِيَادَةِ الْاَلْفِ عَلَى الْاَلْفِ الْاَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ لِاَنَّ هٰذَا اِنْشَاءٌ وَذٰلِكَ اِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِی الْاِخْبَارِ دُوْنَ الْاِنْشَاءِ فَاَمْكَنَ تَصْحِيْحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِی الْاِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ حَتّٰى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيْقِ الْاِخْبَارِ بِاَنْ قَالَ كُنْتُ طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ

اور یہ (ای وقوعُ الثلاثِ فی المدخُول بہا بکلمۃِ بَلْ) اس (مسئلہ اقرار) کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ (فلاں کے میرے اوپر ایک ہزار ہیں نہیں بلکہ دو ہزار ہیں) تو ہمارے نزدیک (مقر پر) تین ہزار واجب نہ ہوں گے اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ تین ہزار واجب ہوں گے لِاَنَّ حقیقۃ الخ (ہماری دلیل) اس لئے کہ لفظ بَلْ کی حقیقت ثانی کو اول کی جگہ ثابت کر کے غلطی کی تلافی کرنا ہے اور (یہاں) مقر کی طرف سے اول (یعنی اقرارِ الف) کا ابطال صحیح نہیں ہے پس بقاءِ اول کے ساتھ ساتھ ثانی کی تصحیح واجب ہوگی اور تصحیح ثانی الف

اول پر ایک الف (ایک ہزار) کی زیادتی کرنے کے طریقے سے ہوگی، برخلاف قائل کے گذشتہ قول (غیر مدخول بہا سے) انت طالقٌ واحدةً لا بل ثنین کے اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ (مسئلہ اقرار) اِخبار یعنی خبر دینا ہے اور غلطی اِخبار میں ہی ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں، پس اقرار میں غلطی کی تلافی کر کے لفظِ بل کی تصحیح ممکن ہے نہ کہ طلاق میں (کیونکہ طلاق از قبیل انشاء ہے) حتی کہ اگر طلاق بطریقِ اخبار ہو بایں طور کہ شوہر اپنی زوجہ سے کہے کنتُ طلقتكِ امس واحدةً لا بل ثنتین تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اُس اصل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے (کہ غلطی کا تدارک اخبار میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں)

تشریح: ہٰذا کا مشارٌ الیہ ترجمہ میں ظاہر کر دیا گیا ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ لفظ بَلْ کے ذریعہ مدخول بہا پر تین طلاقوں کا واقع ہو جانا مسئلۂ اقرار کے برخلاف ہے یعنی اگر کوئی شخص یہ کہے لفلان علیَّ الفٌ لا بل الفان تو مقر پر ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے جبکہ مسئلۂ طلاق میں مدخول بہا کو اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ کہنے کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہوگئی تھیں اور دونوں مسئلوں (مسئلۂ طلاق اور مسئلۂ اقرار) میں وجہ فرق یہ ہے کہ مسئلۂ اقرار مسئلۂ طلاق کی طرح جملہ انشائیہ نہیں ہے بلکہ جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ میں اول سے رجوع صحیح ہو جاتا ہے مگر لفلانٍ عَلَیَّ الفٌ میں ایک عارض کی بناء پر اول سے رجوع صحیح نہیں ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ حدیث میں ہے المرءُ یُوخَذُ باقرارہٖ کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

الجھا ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیّاد آگیا

لہٰذا عَلَیَّ اَلْفٌ سے رجوع صحیح نہیں ہوگا پس اول کو باقی رکھتے ہوئے ثانی یعنی بل الفان کو صحیح قرار دیا جائے گا اس طریقہ پر نہیں کہ دو ہزار کو ایک ہزار کے ساتھ ملا کر تین ہزار واجب کر دیئے جائیں جیسا کہ حضرت امام زفرؒ نے اسی کا اعتبار کیا ہے طلاق مدخول بہا پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اول سے رجوع صحیح نہیں ہوتا تو ثانی کو اول کے ساتھ ملا کر کل کا اعتبار کیا جائے گا (امام زفرؒ کے نزدیک) مصنفؒ امام صاحبؒ کی طرف سے دلیل بیان کرتے ہیں لأنَّ حقیقةَ اللفظ لتدارکِ الغلط الخ کہ لفظ بَلْ کی حقیقت دوسرے کو پہلے کے قائم مقام کر کے غلطی کی تلافی کرنا ہے مگر یہاں (مسئلہ اقرار میں) مقِر کی جانب سے ابطالِ اول یعنی الف کا اقرار کر لینے کے بعد اس کو باطل کرنا صحیح نہیں ہے جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی کہ اقرار کی وجہ سے آدمی ماخوذ ہوتا ہے اور اقرار سے رجوع صحیح نہیں ہوتا لہٰذا ابقائے اول کے ساتھ ساتھ ثانی (الفان) کو صحیح کرنا ضروری ہے اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ الف اول پر مزید ایک الف کا اضافہ کیا جائے جس سے مقدار اتنی ہو جائے جو بَلْ کے بعد ہے یعنی اُلفان ''دو ہزار'' گویا قائل کا مقصد یہ ہے کہ لفلانٍ علیَّ اُلفٌ لا بل مع ذٰلك الألفِ الفٌ أخرٰی جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس پچاس روپیہ ہیں، نہیں بلکہ ساٹھ روپیہ تو اس کا مقصد پچاس میں اتنا اضافہ کرنا ہوتا ہے جس سے وہ ساٹھ بن جائے، لہٰذا مقِر پر تین ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ دو ہزار واجب

ہوں گے، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ لِفُلانٍ عَلَیَّ اَلفٌ لَا بَلْ أَلْفَان کا تعلق اخبار سے ہے نہ کہ انشاء سے تو اس کے اندر اول اور ثانی دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا بلکہ علیَّ الفٌ جو اس نے غلطی سے کہہ دیا تھا اس سے رجوع کئے بغیر بل الفان کو صحیح قرار دیکر اس پر صرف دو ہزار روپیہ واجب ہوں گے، بخلاف قولہ انت طالق الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو انت طالقٌ واحدةً لا بل ثنتین کہا تو چونکہ اس کا تعلق انشاء سے ہے اور غلطی کی تلافی اخبار میں تو ہوسکتی ہے نہ کہ انشاء میں چنانچہ اقرار از قبیل اخبار ہے تو مسئلہ اقرار کے اندر تو غلطی کا تدارک کرنے کے لئے لفظِ بَلْ کی تصحیح ممکن ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے لفلان علی الفٌ غلطی سے کہہ دیا تو لا بل الفان سے اس کی تلافی ممکن ہے مگر طلاق کے مسئلہ میں ایسا نہیں ہے، اس لئے انتِ طالق واحدة میں غلطی کا کوئی احتمال نہیں ہوگا کہ اس کی جگہ لا بل ثنتین کو رکھا جائے بلکہ انتِ طالق واحدة کہتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی اور لا بل ثنتین کے وقت وہ عورت محلِ طلاق رہی ہی نہیں، لہٰذا اس کا یہ قول لغو ہوجائے گا لیکن اگر طلاق بطریقِ اخبار ہو مثلاً شوہر طلاق دیکر اس کی خبر دینے کے لئے طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَین کہے (میں نے کل گذشتہ تجھ کو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو طلاق دی تھیں) تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے ذکر کی کہ جملہ خبریہ میں اول سے رجوع کر کے ثانی کو اس کی جگہ رکھنا صحیح ہوتا ہے تو چونکہ طلقتك امس الخ بھی جملہ خبریہ ہے اس لئے اس جملہ میں اول سے رجوع کر کے ثانی کو اس کی جگہ رکھنا صحیح ہوگا اور بیوی پر دو طلاق واقع ہوجائیں گی۔

نوٹ: اگر شوہر جھوٹی خبر دے رہا ہو تو کیا پھر بھی طلاق واقع ہوگی؟ جی ہاں قاضی ظاہر کلام پر فیصلہ کرے گا کیونکہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

فائدہ: اگر کسی سے انشاء کے اندر غلطی ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کا نام لینے کی نیت سے یا صالحہ کہنے کا ارادہ کرے مگر زبان سے یا طالقہ نکل جائے تو پھر کیا ہوگا؟

الجواب: طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس نے لفظ صریح بولا ہے اس لئے اس کی نیت معتبر نہ ہوگی۔

فصل : لٰكِنَّ لِلِاسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُوْنُ مُوْجَبُهٗ اِثْبَاتَ مَابَعْدَهٗ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهٗ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهٖ.

ترجمہ

لٰکنَّ نفی کے بعد استدراک (یعنی ماقبل کے وہم کو دور کرنا) کے لئے آتا ہے پس لٰکنَّ کا موجب و مقتضی اپنے مابعد کو ثابت کرنا ہے اور رہی لٰکنَّ کے ماقبل کی نفی تو وہ (نفی) اپنی (یعنی نفی کی) دلیل سے ثابت ہے۔

تشریح: حروفِ معانی میں سے حروفِ عاطفہ کا بیان چل رہا ہے مگر یہاں مصنفؒ نے ایسے حرف کو بیان کیا ہے یعنی لٰکنّ کو جو مشدد ہونے کی شکل میں حرف مشبہ بالفعل ہے اور مخفف ہونے کی شکل میں حرف عطف ہے لہٰذا حروف

عاطفہ کو بیان کرتے کرتے حرف مشبہ بالفعل کو درمیان میں گھسانا تسامح ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ لٰکنْ اور لٰکنّ دونوں استغراق کا فائدہ دینے میں مشترک ہیں لہٰذا اس مناسبت کی بناء پر بعض مثالوں میں لٰکنّ حرف مشبہ بالفعل کو استعمال کیا گیا ہے، اور بعض مثالوں میں لٰکن حرف عطف کو۔

استدراک کی تعریف: استدراک کے لغوی معنیٰ ہیں دریافت کرنا، اور اصطلاح کے اندر استدراک کہتے ہیں کلام سابق سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنا مثلاً حبابه و سلامه کسی شخص کی دو باندیاں ہیں اور ان دونوں میں انتہائی محبت ہو کہ جہاں جاتی ہوں تو دونوں ساتھ جاتی ہوں تو اگر کوئی شخص یہ کہے ما جاء تنی حبابه تو سامع کے ذہن میں فوراً یہ وہم پیدا ہوگا کہ جب حبابہ نہیں آئی تو سلامہ بھی نہیں آئی ہوگی، تو اس وہم کو لٰکن کے ذریعہ ختم کیا جائے گا اور متکلم یوں کہے گا لٰكن سلامة أی سلامة جاء تنی یعنی سلامہ آئی، اور بعض نحویوں نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ لٰکن کے مابعد کے لئے وہ حکم ثابت کیا جائے جو حکم ماقبل کے مخالف ہو، جیسا کہ آنے والی مثالوں سے ظاہر ہے بعد النفی یہاں سے مصنفؒ نے لٰکن کے استعمال کی طرف اشارہ کیا ہے اور ساتھ ساتھ لٰکن اور بل کے درمیان فرق بھی واضح ہو جاتا ہے کہ لٰکن نفی کے بعد استعمال ہوگا مگر شرط یہ ہے کہ عطف المفرد علی المفرد ہو جیسے مثال مذکور ما جاء تنی حبابةٌ لكن سلامةٌ میں ہے لہٰذا رأیتُ حبابةً لكن سلامةً درست نہ ہوگا کیونکہ اس مثال میں لٰکن نفی کے بعد نہیں ہے برخلاف بَلْ کے کہ اس کے لئے نفی کے بعد ہونا ہی ضروری نہیں ہے جیسا کہ اس کی مثال ماقبل میں گذر چکی ہے مثلاً ضربتُ زیدًا بل عمرًا اور ما ضربتُ زیدًا بل عمرًا دونوں درست ہیں، لہٰذا ایک فرق تو لٰکن اور بَلْ کے درمیان یہ ہوا۔

نوٹ: اگر لكن کا استعمال دو جملوں میں ہو یعنی بجائے عطف المفرد علی المفرد کے عطف الجملہ علی الجملۃ ہو تو پھر لكن سے پہلے نفی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ بلا تعیین دونوں جملوں میں سے کسی ایک کا مثبت اور کسی ایک کا منفی ہونا کافی ہے جیسے جاء نی زیدٌ لكن عمرٌو لم يأتِ کے اندر، الغرض عطف المفرد علی المفرد کی شکل میں لكن کا نفی کے بعد واقع ہونا ضروری ہے اور لكن اور بَلْ کے درمیان دوسرا فرق وہ ہے جس کو مصنفؒ نے فيكون موجبهٗ إثبات مابعده الخ سے بیان کیا ہے کہ لٰکن کا مقتضی اپنے مابعد کا اثبات کرنا ہے اور رہی ماقبل کی نفی تو وہ نفی کی دلیل یعنی حرف نفی کے ذریعہ پیدا ہوگی نہ کہ حرف لٰکن سے، برخلاف بَلْ کے کہ بَلْ اپنے مابعد کا اثبات اور ماقبل کی نفی بوجہ وضع کرتا ہے جیسا کہ اس کی مثالیں بَلْ کے بیان میں گذر چکی ہیں۔

وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِیْ بَعْدَهٗ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانِفٌ مِثَالُهٗ مَا ذَكَرَهٗ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصَبٌ لَزِمَهُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْیَ كَانَ فِی السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنَّ لِیْ عَلَيْكَ اَلْفٌ يَلْزَمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْیَ كَانَ فِی السَّبَبِ لَا فِیْ

اَصْلِ الْمَالِ وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهٖ عَبْدٌ فَقَالَ هٰذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ فَاِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّ لَهُ الثَّانِيْ لِاَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْاِثْبَاتِ وَاِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّ لَهُ رَدًّا لِلْاِقْرَارِ ۔

ترجمہ

اور اس کلمۂ لکنّ کے ذریعہ عطف، کلام کے متسق ہونے کے وقت ثابت ہوگا پس اگر کلام متسق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق اور وابستہ ہوگی جو لکن کے بعد ہے ورنہ (یعنی اگر کلام متسق نہ ہو) کلام مستانف ہوگا (یعنی کلام لکن سے ہی شروع ہونے والا ہوگا، ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہوگا)

مثالہ الخ اتساق کی مثال وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے (ملاحظہ ہو) جب کوئی شخص کہے **لفلان عليَّ الفٌ قرضٌ** (فلاں کے میرے ذمہ قرض کے ایک ہزار روپیہ ہیں) پس اس فلاں نے کہا **لا ولکنّہ غصبٌ** نہیں، لیکن وہ غصب کے ہیں تو مقِر کو مال (ادا کرنا) لازم ہوگا کیونکہ کلام متسق ہے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں **و کذٰلك لو قال الخ** اور اسی طرح (یعنی کلام کے متسق ہونے کی مثالِ مذکور کی طرح ایک مثال یہ بھی ہے ۲؎ یا نفی سبب کی نہ کہ اصل مال کی دوسری مثال مثال مذکور کی طرح یہ بھی ہے) اگر کسی نے کہا **لفلان عليَّ الفٌ من ثمن هٰذه الجاريةِ** (فلاں شخص کے میرے ذمہ اس باندی کے ثمن کے ایک ہزار ہیں) پس اس فلاں نے کہا **لا الجاريةُ جاريتُك ولكنّ لي عليك الفٌ** (ترجمہ) نہیں (یعنی باندی کے ثمن کے ایک ہزار نہیں بلکہ) باندی تو تمہاری ہی باندی ہے لیکن میرے لئے تمہارے ذمہ ایک ہزار ہیں (مثلاً قرض کے) تو مقِر پر مال لازم ہوگا پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں **ولو كان في يده الخ** اور اگر مقِر کے قبضہ میں ایک غلام ہو اور وہ کہے **هٰذا لفلان** (یہ غلام فلاں کا ہے) پس اس فلاں نے کہا **ما كان لي قطُّ ولكنّه لفلانٍ آخر** یہ غلام میرا کبھی نہیں تھا لیکن وہ فلاں شخص کا ہے تو اگر اس نے کلام **(ولكنّهٗ لفلان)** کو ملا کر کہا ہے تو غلام مُقَرلہٗ ثانی کے لئے ہوگا اس لئے کہ نفی اثبات سے متعلق ہے (مطلقاً نفی مقصود نہیں ہے) اور اگر اس نے کلام کو ملا کر نہیں کہا بلکہ **منفصلا** کہا ہے تو غلام مقِر اول کے لئے ہوگا اور مقَرلہٗ کا قول **(ما كان لي قطُّ)** مقِر کے اقرار کا رد ہوگا۔

تشریح: لکن کے ذریعہ عطف کرنا اور اس کا برائے استدراک ہونا اس وقت درست ہوگا جبکہ وہ کلام جس میں لکن کو استعمال کیا گیا ہے متسق ہو اور کلام کا متسق ہونا دو چیزوں پر موقوف ہے ایک تو یہ ضروری ہے کہ وہ کلام جس میں لکن کو استعمال کیا گیا ہے پورا کا پورا متصل اور مربوط ہو منفصل نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ لکن سے پہلے پہلے کا کلام بول کر سکوت اختیار کیا ہو اور پھر لکن سے از سر نو کلام کیا ہو اور دوسری چیز کلام کے متسق ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ نفی اور اثبات کا محل ایک نہ ہو یعنی جس کلام میں لکن استعمال ہوا ہے تو چونکہ اس میں جملہ مثبتہ بھی ہوگا اور جملہ منفیہ بھی ہوگا تو اثبات کا تعلق کسی اور چیز سے ہو اور نفی کا تعلق کسی دوسری چیز سے ہو، ایسا نہ ہو کہ جس چیز کی نفی کی ہے

اثبات بھی اسی کا ہو جیسا کہ عنقریب مثال سے ظاہر ہو جائے گا لہٰذا اگر کلام متسق ہو تو اب **لکن** عطف کے لئے ہوگا اور نفی کرنا مطلق نہ ہوگا بلکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہوگا مثلاً اگر نفی معطوف علیہ میں ہو تو اس نفی کا تعلق اور ربط اس اثبات سے ہوگا جو معطوف یعنی لکن کے بعد ہو، یعنی یہ نفی مطلقاً نہ ہوگی بلکہ لکن کا مابعد اس کے ماقبل پر معطوف ہوگا اور معطوف اور معطوف علیہ میں چونکہ ایک تعلق ہوتا ہے لہٰذا نفی کا اثبات سے ایک تعلق ہوگا اور اگر کلام متسق ہی نہ ہو بایں طور کہ اوپر بیان کردہ دو چیزوں میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو اب لکن عطف اور ربط کا فائدہ نہیں دے گا اور نہ ہی نفی کا تعلق لکن کے مابعد والے اثبات سے ہوگا بلکہ لکن مستانفہ بن جائے گا جس کا ماقبل سے کوئی جوڑ نہ ہوگا لہٰذا اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے صرف تین مثالیں درکار ہیں ایک مثال تو ایسی ہو جس میں دونوں چیزیں پائی جائیں یعنی کلام متصل بھی ہو اور نفی اور اثبات کا محل بھی علیحدہ علیحدہ ہو اور دوسری مثال ایسی ہو جس میں پہلی شرط فوت ہو جائے اور تیسری مثال ایسی ہو جس میں دوسری شرط فوت ہو جائے، پہلی مثال جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر فرمایا ہے یعنی کلام متسق ہو (مذکورہ دونوں چیزیں موجود ہوں) یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے یہ کہا **لفلان علیَّ الفٌ قرضٌ** فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بطور قرض کے، مقرلہ نے جواب میں کہا "لا" (**لیس لی علیک الفٌ لأجل القرض**) **ولکنّهٗ غصبٌ** یعنی تیرے اوپر میرے روپے بطور قرض کے نہیں ہیں لیکن وہ غصب کے ہیں تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہوں گے کیونکہ مقرلہ کا کلام متسق ہے یعنی مقرلہ کا کلام **ولکنّهٗ غصبٌ** پورا کا پورا متصل اور مربوط ہے منفصل اور منقطع کے ساتھ نہیں ہے اور اثبات ونفی کا محل ایک بھی نہیں، بلکہ علیحدہ علیحدہ ہے کیونکہ مقرلہ نے اپنے کلام لا کے ذریعہ سے صرف سبب مذکور کی نفی کی ہے یعنی قرض کی نفی کی ہے اور **ولکنّهٗ** کے ذریعہ غصب کو سبب ٹھہرا کر لزوم مال کا اثبات کیا ہے لہٰذا نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے، لہٰذا مقر پر لزوم الف کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ لزوم الف میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف صرف سبب میں تھا اسی کی وضاحت ہوگئی کہ وہ ایک ہزار بطور قرض کے نہیں ہیں بلکہ بطور غصب کے ہیں، نیز مصنفؒ نے کہا تھا **یتعلَّقُ النَّفيُ بالإثبَاتِ الذی بعدَهٗ** تو مثال مذکور میں محل اثبات غصب ہے اور غصب ایک سبب ہے لہٰذا نفی کا تعلق محلِ اثبات یعنی سبب سے ہوگا نہ کہ اصل مال سے لہٰذا مقرلہ کا مقصد سبب یعنی قرض کی نفی کرنا ہے نہ کہ اصلِ مال کی، اور یہاں ایسا بھی نہیں ہے کہ اس نفی کا تعلق مابعد کلام سے کچھ نہ ہو بلکہ اس نفی کا تعلق لکن کے مابعد اثبات سے ہے اور اثبات کا نفی پر عطف ہے، اسی طرح کی ایک اور مثال اور بیان کی جارہی ہے، ملاحظہ فرمائیے، کسی نے اقرار کیا **لفلانٍ عَلَیَّ الفٌ مِن ثَمنِ هٰذهِ الجاریةِ** فلاں کے لئے مجھ پر اس باندی کے ثمن کے ایک ہزار روپیہ ہیں اس فلاں نے جواباً کہا "لا" (ای **لیس لی علیک الفٌ من ثمنِ الجاریة**) **الجاریةُ جاریتُك ولکنَّ لِي عَلَیْكَ اَلفٌ** (ای **قرضٌ**) یعنی باندی تو تیری ہی ہوگی میرے تو تیرے ذمہ ایک ہزار دوسرے چاہیے (یعنی قرض کے مثلاً) لہٰذا مقر کے اقرار کرنے کی وجہ سے اس پر ہزار لازم ہوں گے اور مقرلہ کے کلام میں صرف سبب کی نفی ہے نہ کہ اصل مال کی، بلکہ اصل مال کا اثبات ہے اور کلام متصل اور مربوط بھی ہے۔

دوسری مثال جس کی دو حیثیتیں ہیں کہ اگر کلام کو منفصلاً بولا گیا ہو تو پھر یہ کلام اتساق کے قبیل سے نہ ہوگا اور اگر متصلاً بولا گیا ہو تو اتساق کے قبیل سے ہوگا مثلاً فرض کرو عبادالرحمٰن کے پاس ایک غلام ہے اور وہ کہے یہ غلام فرقان کا ہے اور فرقان اس کے جواب میں یہ کہے **ماکان لی قط** کہ میرا تو یہ غلام کبھی بھی نہیں رہا اور اس نفی کے بعد فوراً یہ کہہ دے **ولکنّہ لفلانٍ آخر** کہ وہ غلام فلاں یعنی ایک مالدار شخص عبیداللہ کا ہے تو چونکہ فرقان کا یہ پورا کلام متصل ہے نہ کہ منفصل تو وہ اپنے نفس سے اس غلام کی نفی کر کے عبیداللہ کے لئے اثبات کر رہا ہے تو وہ غلام مقرلہ ثانی یعنی عبیداللہ کو مل جائے گا اور اگر فرقان نے ماکان لی قطُّ کہہ کر سکوت اختیار کیا اور **ولکنّہ لفلانٍ آخر** کا تکلم منفصلاً کیا تو اب کلام متسق نہ رہا اور جب کلام متسق نہ رہا تو **ولکنّہ لفلان آخر** سے فرقان کا یہ کلام بطریق استیناف ہوگا جس کا ماقبل پر عطف بھی نہ ہو سکے گا، گویا فرقان گواہی دے رہا ہے کہ یہ غلام عبیداللہ کا ہے اور تنہا ایک آدمی کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی لہٰذا فرقان کا کلام اول **ما کان لی قطُّ** مطلق نفی ہوگا اپنے بارے میں بھی اور اپنے ماسوا کے بارے میں بھی اور اس کا یہ قول یعنی مقرلہ فرقان کا یہ قول مقر کے اقرار کو رد کرنا ہوگا اور غلام مقر اول یعنی عبادالرحمٰن کا ہی رہے گا۔

نوٹ: اتساق کی شرطِ ثانی کے فوت ہونے کی مثال آگے آرہی ہے۔

وَلَوْ اَنَّ اَمَةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِأَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰى لَا اُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِأَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ اُجِيْزُه بِمِأَةٍ وَخَمْسِيْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِاَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَاِنَّ نَفْيَ الْاِجَازَةِ وَاِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِثْبَاتَهٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لَا اُجِيْزُه وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ اِنْ زِدْتَنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِأَةِ يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِاَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْاِتِّسَاقَ وَلَا اِتِّسَاقَ.

ترجمہ

اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سو درہم کے عوض اپنا نکاح کر لیا پس مولیٰ نے (باندی کے نکاح کی خبر پہنچنے کے بعد) کہا میں سو درہم کے بعوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس درہموں کے بعوض نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلامِ مولیٰ متسق نہیں ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور بعینہ اس (اجازت) کا اثبات متحقق نہیں ہو سکتا، پس مولیٰ کا قول لکن اجیزہ عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کو ثابت کرنا ہے (لہٰذا جب ایک دفعہ نکاح کو رد کر دیا تو باندی کا نکاح جو مولیٰ کی مرضی پر موقوف تھا باطل ہو گیا) اور اسی طرح اگر مولیٰ نے کہا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن اگر تو میرے لئے ایک سو درہموں پر پچاس کی زیادتی کر دے تو میں نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کا یہ قول بیان کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے نکاح کا فسخ کرنا ہوگا اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے (یعنی کلام کا متسق ہونا) اور (یہاں) اتساق موجود نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اتساق کی ایک شرط (شرط ثانی) کے معدوم ہونے کی مثال دے رہے ہیں یعنی ''لکن'' عطف کے لئے جب ہوگا جب کہ کلام متسق ہو اور کلام کے متسق ہونے کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے اور اس کی چند امثلہ بھی آپ حضرات نے سماعت فرمالی ہیں، یہاں اس کلام کی مثال ہے جو متسق نہ ہو یعنی اس کلام میں دوسری شرط فوت ہوگئی ہو کہ نفی اور اثبات کا محل ایک ہی ہو حالانکہ کلام کے متسق ہونے کے لئے ضروری تھا کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو، مثال یہ ہے اگر باندی نے سو درہم کے بعوض اپنے مولیٰ کی بغیر مرضی کے نکاح کرلیا تو آپ حضرات نے قدوری میں پڑھ لیا ہے کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہیگا چنانچہ اگر مولیٰ اجازت دیدے گا تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ نکاح فسخ ہو جائے گا، الغرض باندی نے نکاح کرنے کے بعد مولیٰ سے اجازت چاہی تو مولیٰ نے اس کے جواب میں کہا **لا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمِاْةِ دِرْهَمٍ ولكنْ أُجِيزُهُ بمِاْةٍ وخمسين،** (میں ایک سو درہم میں عقد نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس درہموں میں نکاح کی اجازت دیتا ہوں) تو باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام متسق نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کے کلام میں نفی اور اثبات کا محل ایک ہے جبکہ کلام کے متسق ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اثبات اور نفی کا محل علیحدہ علیحدہ ہو، ظاہر ہے کہ اجازتِ نکاح کی نفی اور بعینہ اجازتِ نکاح کا اثبات ایک ساتھ متحقق نہ ہو سکے گا حالانکہ مولیٰ کے قول میں ایسا ہی ہے کہ مولیٰ نے **لا أجيزه** کہہ کر نکاح کی نفی کردی ہے پھر اپنے قول **ولكن اجيزه الخ** سے اس نکاح کا اثبات کر رہا ہے، اسی کو مصنفؒ نے اپنے قول **فكان قولُهٗ لكن اجيزه اثباتَهٗ بعد رَدِّ العقدِ** سے بیان کیا ہے کہ مولیٰ کا قول **ولكن اجيزه** عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات کرنا ہے، گو مہر کے تفاوت کے ساتھ ہی سہی مگر مہر تو قابل التفات ہی نہیں ہے کیونکہ نکاح اگر بغیر مہر کے ہی ہو جائے تب بھی نافذ ہو جاتا ہے، اس لئے یہی کہنا ہوگا کہ مولیٰ کے کلام میں اجازت وعدمِ اجازت کا تعلق محلِ واحد یعنی نکاح سے ہے، لہٰذا یہ کلام متسق نہ رہا اور جب یہ کلام متسق نہ رہا تو **لكن** برائے عطف نہ ہوگا بلکہ مستانفہ ہوگا، جس کا ماقبل سے کوئی ربط نہ ہوگا، لہٰذا جب مولیٰ نے **لا اجيزهٗ** کہہ کر نکاح کو باطل کردیا ہے تو اب اس کے بعد مولیٰ کا ازسرنو **ولكن اجيزه بماْة وخمسين** کہہ کر، یا **ولكن أجيزه إن زِدتني خمسين على الماْة** کہہ کر نکاح کی اجازت دینا اور اس کا ایجاب کرنا عورت کے حق میں کوئی خاص مفید نہ ہوگا کیونکہ اب نکاحِ ثانی تنہا ایجاب سے منعقد نہ ہوگا بلکہ مرد کی رضامندی اور اس کا قبول بھی ضروری ہوگا نیز مولیٰ کا قول یعنی **ولكن أجيزهٗ بماْة وخمسين** اور **لكن اجيزهٗ انْ زدتني خمسين على الماْة الخ** قول اول کے لئے بیان بھی نہیں ہو سکتا کہ مولیٰ نے کلامِ اول کی وضاحت اور تشریح کلام ثانی سے کی ہو کیونکہ بیان کے لئے بھی کلام کا متسق ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں کلام متسق نہیں ہے، لہٰذا مولیٰ کا قول **لا أُجيزه الخ** نکاح کو فسخ کرنا ہے، **ولا إتساق اى ولا إتساق ههنا۔**

نوٹ: مولیٰ کے قول **ولكن أجيزهٗ بماْة وخمسين** اور **لكن أجيزهٗ إن زدتني خمسين على الماْة** کا ایک ہی حکم ہے صرف الفاظ کا فرق ہے کسی نے کہا ہے:

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے گوہر سے نہ صدف سے

فصل: اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْكُوْرِيْنَ.

ترجمہ

حرف اَوْ (لاعلی التعیین) مذکورین یعنی معطوف ومعطوف علیہ میں سے کسی ایک کی (حکم میں) شمولیت کے لئے ہے۔

تشریح: من جملہ حروف عاطفہ کے ایک حرف "او" بھی ہے، جو معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان داخل ہوتا ہے اور احدُ المذکورین یعنی معطوف ومعطوف علیہ میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کے لئے حکم مذکور کی شمولیت کو بتلاتا ہے لہٰذا اگر عطفُ المفرد علی المفرد ہو تو احدُ المذکورین میں سے کسی ایک کے لئے ثبوت حکم کا فائدہ دے گا جیسے جاء نی زیدٌ أوْ عمرٌو کا مطلب یہ ہوگا کہ آنے کا حکم یا تو زید کے لئے ثابت ہے یا عمرو کے لئے، اور تعیینِ مراد کا اختیار متکلم کو ہوگا اور اگر عطفُ الجملہ علی الجملہ ہے تو احدُ المذکورین میں سے کسی ایک کے لئے مضمونِ جملہ کے ثبوت کا فائدہ دے گا جیسے أنِ اُقْتُلُوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم تو اس کا مطلب یہ ہوگا دونوں مضمونوں میں سے کوئی ایک ضرور متحقق ہونا چاہیے خواہ قتلِ نفس، یا خروج من الدیار اب اس پوری فصل کو سہل اور آسان بنانے کی غرض سے ایک ضابطہ ملاحظہ ہو۔

ضابطہ: اَوْ کا استعمال جملہ خبریہ میں ہوگا یا جملہ انشائیہ میں اگر اَوْ کا استعمال جملہ خبریہ میں ہے تو متکلم کے لئے ولایتِ بیان یعنی اپنی مراد کو متعین کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ کتاب میں ذکر کردہ مسئلہ ھذا حُرٌّ او ھذا کے اندر یہی صورت ہے جبکہ اس عبارت سے عتق سابق کی خبر دے رہا ہو اور اگر ھذا حُرٌّ او ھذا سے انشاءِ عتق یعنی فی الحال آزادی دینا مقصود ہو تو پھر یہ مثال انشاء کی بن جائے گی نہ کہ خبر کی، اور اگر ھذا حُرٌّ او ھذا کے انشاء وخبر کے لئے ہونے میں فرق جاننا ہو تو اختیاری مطالعہ کے تحت ملاحظہ فرمائیں، اور اگر اَوْ کا استعمال جملہ انشائیہ میں ہو تو اَوْ برائے تخییر ہوگا یا برائے اباحت، تخییر کا مطلب ہے "دو غیر متعین چیزوں میں سے ایک کا اختیار کرنا" جس کی تعیین کا حق کبھی تو متکلم کو ہوگا جیسے کتاب میں ذکر کردہ مسئلہ طلاق میں، اور کبھی مخاطب کو ہوگا جیسے کتاب میں ذکر کردہ مسئلہ توکیل میں، اور اباحت کا مطلب یہ ہے کہ ان دو چیزوں کو اگر جمع کرنا چاہے تو جمع بھی کرسکتا ہے یعنی بجائے کسی ایک کو اختیار کرنے کے دونوں پر عمل کرلیا جائے مگر یہ جب ہوگا جبکہ جمع کرنا مقصودِ متکلم کے خلاف نہ ہو جس کا پتہ سیاق وسباق اور موقع ومحل سے چل جائے گا اور وہ مسئلہ ایسا ہو جو اصلاً ہی مباح ہو، جیسے کتاب میں ذکر کردہ کفارۂ یمین کا مسئلہ ہے، جیسے فکفّارتُهٗ اِطعامُ عشرةِ مساكينَ مِنْ اَوسطِ ما تُطْعِمُونَ اَهْلِيكم اَوْ كسوتُهم اَوْ تحريرُ رقبةٍ کہ اگر آدمی چاہے تو دس مسکینوں کو کھانا بھی کھلادے اور کپڑا بھی پہنادے اور غلام بھی آزاد کردے مگر ان تینوں کفارۂ مالیہ میں سے ایک تو واجب

کہلائے گا، باقی دو نفل، دیکھئے یہاں اباحت مِنْ کُلِّ وَجْہٍ ہے اور اگر معطوف و معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنا مقصود متکلم کے خلاف ہو یا اباحت اصل کے اعتبار سے نہ ہو بلکہ اباحت محظور اور ممنوع ہونے کے بعد حاصل ہوئی ہو تو پھر اباحت مِنْ وجہٍ ہوگی نہ کہ مِنْ کل وجہٍ یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے کسی ایک پر علی سبیل العموم عمل کرنا مباح ہوگا دونوں کو جمع کرنا مباح نہ ہوگا جیسا کہ مسئلۂ توکیل میں کہ کسی آدمی کے لئے کسی کے مال میں تصرف کرنا محظور اور ممنوع ہے مگر وکیل بننے کے بعد غیر کے مال میں تصرف کرنے کی اباحت ہو جاتی ہے، لہٰذا وَکَّلْتُ ببیع هذا العبد هذا اَو هذا کہنے کی صورت میں اباحت مِنْ وجہٍ ہوگی اور دونوں میں سے علی سبیل العموم کسی ایک کے لئے مؤکل کے غلام کو فروخت کرنا درست ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

اوپر بیان کردہ حکم کہ اَو احد المذکورین میں سے کسی ایک کی لاعلی التعیین شمولیت کے لئے آتا ہے ائمۂ اصول اور اہلِ لغت اور شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام کے نزدیک ہے اور بعض اصولی اور نحویوں کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ''اَو'' شک کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ مذہب ضعیف ہے کیونکہ معانی کی وضع شک کے لئے نہیں ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اَو کا استعمال جملہ انشائیہ میں بھی ہوتا ہے اور جملہ انشائیہ صدق و کذب کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے محلِ شک نہیں ہوتا لہٰذا ''او'' اگر شک کے لئے موضوع ہوتا تو اس کا استعمال جملہ انشائیہ میں نہ ہوتا اور رہی یہ بات کہ چلو جملہ انشائیہ میں تو اَوْ برائے شک نہ سہی مگر جملہ خبریہ میں تو اَوْ کی وجہ سے شک پیدا ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جملہ خبریہ کے اندر شک کا پیدا ہونا خبر کے مجہول اور غیر یقینی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ اَوْ شک کے لئے موضوع ہے مگر سب دلیل دینے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اور دونوں میں تطبیق بایں طور ممکن ہے کہ بادی النظر یعنی سرسری نظر میں ''اَو'' کے استعمال سے ذہن شک کی طرف منتقل ہوتا ہے مگر حقیقت میں ''اَو'' شک کے لئے موضوع نہیں ہے۔

فائدہ: حرف اَوْ کا دو چیزوں کے درمیان استعمال ہونا اقل درجہ ہے ورنہ اس سے زیادہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، هذا حُرٌّ اَوْ هذا سے اگر عتق سابق کی خبر دے رہا ہے تو چونکہ جب اَوْ جملہ خبریہ میں استعمال ہوتا ہے تو متکلم کو اظہارِ مراد کا حق ہوتا ہے لہٰذا اگر مراد کو ظاہر کرنے سے پہلے وہ غلام مر گیا جس کی آزادی کی خبر دینی مقصود تھی تو متکلم کو محلِ تہمت قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ متکلم اس غلام کو آزاد تو پہلے کر چکا تھا اب تو صرف اس کی آزادی کی خبر دینی مقصود تھی، برخلاف اس شکل کے کہ اگر هذا حُرٌّ او هذا سے فی الحال آزاد کرنا مقصود ہو تو اب یہ جملہ انشائیہ ہوگا اور جملہ انشائیہ کے اندر ''اَو'' برائے تخییر ہوتا ہے یعنی دو میں سے کسی ایک کا انتخاب اور اختیار کرنا، تو اگر مولیٰ کے انتخاب سے پہلے ایک غلام مر گیا اور پھر مولیٰ آزادی کے لئے مردہ غلام کا انتخاب کرے تو چونکہ مُردہ غلام آزادی کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے مولیٰ کا اس مردہ غلام کو منتخب کرنا تہمت سے خالی نہیں، بنابریں مولیٰ کے قول کا اعتبار نہ ہوگا دیکھئے اس مثال سے خبر اور انشاء کے مابین فرق واضح ہو گیا۔

وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتّٰى كَانَ لَهٗ وِلَايَةُ الْبَيَانِ وَلَوْ قَالَ وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا كَانَ الْوَكِيْلُ اَحَدَهُمَا وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ اَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ اِلٰى مِلْكِ الْمُوَكِّلِ لَايَكُوْنُ لِلْاٰخَرِ اَنْ يَّبِيْعَهٗ.

ترجمہ

اور اسی وجہ (اَیْ لِکَوْن اَوْ لِتناوُلِ اَحَدِ المذکورین) سے اگر مولیٰ نے کہا ھٰذا حُرٌّ اَو ھٰذا یہ غلام آزاد ہے یا یہ؟ تو مولیٰ کا یہ قول اس کے قول احدُھما حُرٌّ کے درجہ میں ہوگا حتی کہ مولیٰ کے لئے بیان کا اختیار ہوگا (یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کے آزاد ہونے کو متعین کرے) اور اگر مولیٰ نے (دو مردوں سے) کہا وَکَّلتُ ببیعِ ھذا العبد ھذا او ھذا (میں نے اس غلام کو بیچنے کا اس کو وکیل بنایا یا اس کو) تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور (لاعلی التعیین) دونوں میں سے ہر ایک کے لئے فروخت کرنا مباح قرار دیا جائے گا اور اگر غلام کو ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیچ دیا پھر وہ غلام مؤکل کی ملک میں لوٹ آیا تو دوسرے کے لئے (اس سابقہ وکالت کی وجہ سے) اس غلام کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

تشریح: متکلم اگر اپنے قول ھذا حُرٌّ او ھذا کے ذریعہ عتق سابق کی خبر دے رہا ہے تو ''او'' چونکہ احد المذکورین کے لئے لاعلی التعیین شمولِ حکم کا فائدہ دیتا ہے تو گویا مولیٰ کا یہ قول بمنزلہ احدُھُمَا حُرٌّ کے ہے اور ظاہر ہے کہ اس طرح کہنے میں لاعلی التعیین دو غلاموں میں سے صرف ایک کی آزادی مقصود ہے جس کی تعیین کا استحقاق اور ولایتِ بیان بوجہِ جملہ خبریہ ہونے کے مولیٰ ہی کو ہوتا ہے تو اصل کلام یعنی ھذا حُرٌّ او ھذا میں بھی ایک غیر متعین غلام کی آزادی مقصود ہے جس کی تعیین کی ولایت اور اختیار مولیٰ کو ہوگا۔

وَلَوْ قالَ وَکَّلتُ الخ اگر مولیٰ اپنے غلام کی فروختگی کے لئے دو مردوں میں سے کسی ایک کو وکیل بنانے کے لئے یہ جملہ استعمال کرے وَکَّلتُ ببیع ھذا العبد ھذا او ھذا (میں نے اس غلام کے بیچنے کا اس کو وکیل بنایا یا اس کو) تو چونکہ اس جملہ سے مولیٰ اجنبی آدمی کو اس چیز کا اختیار دے رہا ہے جو اس کے لئے پہلے سے نہیں تھا لہٰذا مولیٰ کا یہ قول جملہ انشائیہ ہے اور '' '' جب جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو برائے تخییر ہوتا ہے لہٰذا لاعلی التعیین دونوں مردوں میں سے کوئی ایک آدمی وکیل بن جائے گا اور دونوں میں سے علی سبیل العموم ہر ایک کے لئے غلام کو بیچنے کا اختیار ہوگا مگر اب ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ یہ وکالت تو مجہول ہے لہٰذا مولیٰ کے بیانِ تعیین سے پہلے کسی ایک کو اس غلام کے بیچنے کا حق نہ ہونا چاہیے تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وکالت کا مدار توسع پر ہے اس لئے وکالت میں جہالتِ یسیرہ یعنی قلیل جہالت مفضی الی المنازعۃ نہیں ہوتی برخلاف بیع کے کہ چونکہ اس کا مدار تنگی پر ہے اس لئے اس میں جہالت یسیرہ مفضی الی النزاع ہوتی ہے لہٰذا بِعتُ ھذا اَوْ ھذا تو صحیح نہ ہوگا لیکن وَکَّلتُ ببیع ھذا العبد ھذا او ھذا صحیح ہوگا اور لاعلی التعیین علی سبیل العموم ان میں سے ہر ایک کے لئے فروخت کرنا مباح ہوگا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اَوْ جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو وہ تخییر کے لئے ہوتا ہے اور تخییر کی ضرورت میں سے اباحت ہے مثلاً اجنبی آدمی کے لئے کسی کے مال میں تصرف کرنا اور کسی کے غلام کو بیچنا جائز نہیں ہے پھر موکل کے وکیل بنانے کی وجہ سے وکیل کے لئے تصرف کی اباحت ہوئی اور چونکہ اباحت میں عموم ہوتا ہے جیسا کہ آگے چل کر مصنفؒ بیان فرمائیں گے ومِنْ ضرورۃِ التخییرِ عمومُ

الاباحة اس لئے دونوں مُردوں میں سے ہر ایک کے لئے لاعلی التعیین موکل کے غلام کو فروخت کرنا جائز اور مباح ہوگا، نیز مولیٰ کا مقصد اپنے غلام کی فروختگی ہے تو جو بھی اس مقصد کو پورا کردے کافی ہے، کسی ایک کی تعیین ضروری نہیں ہے لہٰذا دونوں کا باہم مل کر مولیٰ کے غلام کو فروخت کرنا شرط نہ ہوگا کیونکہ روش کلام اور حرف ''اَوْ'' کے استعمال سے پتہ چل رہا ہے کہ متکلم فروختگیٔ غلام کے لئے دونوں کا اجتماع نہیں چاہتا بلکہ علیٰ سبیل العموم کسی بھی ایک کو وکیل بنانا چاہتا ہے کیونکہ ''اَوْ'' احد المذکورین کے لئے حکم کی شمولیت کے لئے آتا ہے لہٰذا اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے مولیٰ کے غلام کو فروخت کردیا تو یہ وکالت مکمل ہوگئی اب اگر یہ غلام دوبارہ پھر مولیٰ کی ملکیت میں آجائے تو چونکہ وکالتِ سابقہ منتہی ہوچکی تھی اس لئے ان سابقہ دو وکیلوں میں سے دوسرے کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ مولیٰ کے اس غلام کو فروخت کرے (یعنی دونوں میں کسی کے لئے بھی جائز نہ ہوگا)

وَلَوْ قَالَ لِثَلٰثِ نِسْوَةٍ لَهُ هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ طُلِّقَتْ اِحْدَى الْاُوْلَيَيْنِ وَطُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِي الْحَالِ لِاِنْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَالَوْ قَالَ اِحْدٰكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَهٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ لَا اُكَلِّمُ اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا فَلَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْ اَحَدَ الْاَوَّلَيْنِ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْاَوَّلَ وَحْدَهٗ يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَ اَحَدَ الْاٰخَرَيْنِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا كَانَ لَهٗ اَنْ يَّبِيْعَ اَحَدَهُمَا اَيُّهُمَا شَاءَ .

ترجمہ

اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں سے کہا هٰذِهٖ طالقٌ اَوْ هٰذه وهٰذه اس کو طلاق یا اس کو اور اس کو تو پہلی دو میں سے ایک مطلقہ ہوجائے گی اور ان دونوں میں سے جو مطلقہ ہے اس پر عطف کی وجہ سے تیسری بیوی فی الحال مطلقہ ہوجائے گی اور پہلی دونوں میں سے مطلقہ کو بیان کرنے میں زوج کے لئے اختیار ہوگا (اور شوہر کا قول هٰذه طالقٌ او هٰذِهٖ وهٰذِهٖ) اس درجہ میں ہے کہ اگر اس نے یہ کہا ہو اِحدٰکُمَا طالقٌ وهٰذِهٖ (تم دونوں میں سے ایک کو طلاق، اور اس کو) وعلیٰ هٰذا الخ اور اسی (مسئلہ طلاق کی) بناء پر امام زفرؒ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے لا اکلِّمُ هٰذا او هٰذا وهٰذا، کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا تو اس کا یہ قول اس کے (دوسرے) قول لا اُکَلِّمُ احدَ هٰذین وهٰذا کے درجہ میں ہوگا پس حالف حانث نہ ہوگا جب تک پہلے دو شخصوں میں سے ایک سے اور تیسرے سے گفتگو نہ کرلے اور ہمارے نزدیک اگر اس نے تنہا پہلے سے گفتگو کرلی تو حانث ہوجائے گا اور اگر آخری دو میں سے ایک سے گفتگو کی تو حانث نہ ہوگا جب تک ان دونوں (آخرین) سے گفتگو نہ کرے اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا بِعْ هٰذا العبدَ اَوْ هٰذا (تو ایک شخص اس غلام کو فروخت کر، یا اس کو) تو اس کے لئے اختیار ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس

ایک کو چاہے فروخت کرے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ "اوْ" کے جملہ انشائیہ میں استعمال ہونے کی دوسری مثال پیش کررہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کو یہ کہا هٰذهٖ طالِقٌ اَوْ هٰذهٖ وهٰذهٖ یعنی پہلی دو عورتوں کو طلاق دینے کے لئے اسم اشارہ کے بیچ میں "اوْ" استعمال کیا اور تیسری عورت کے لئے واؤ، تو اس طرح کہنے کا حکم یہ ہوگا کہ پہلی دو عورتوں میں سے صرف ایک کو طلاق واقع ہوگی کیونکہ "اوْ" احد المذکورین میں سے حکم کے اندر کسی ایک کو شامل کرنے کے لئے آتا ہے اور اس کی تعیین کا اختیار شوہر کو ہوگا کیونکہ جملہ انشائیہ میں "اوْ" برائے تخییر ہوتا ہے اور تیسری عورت کو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی اور شوہر کے بیان کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ اس کا عطف پہلی دو میں سے اس پر ہے جو مبہم طور پر مطلقہ ہے (مبہم اس لئے کہا کیونکہ شوہر کے متعین کرنے سے پہلے مطلقہ عورت مبہم ہے) گویا شوہر کا یہ قول اس طرح کہنے کے درجہ میں ہے إحدٰکما طالِقٌ و هٰذهٖ یعنی تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اس تیسری کو، لہٰذا تیسری عورت کو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی اور پہلی دو بیویوں میں سے ایک کے مطلقہ ہونے کی تعیین کا اختیار شوہر کو ہوگا۔

وعلٰی هٰذا قال زفرؒ مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے لا اُکلِّمُ هٰذا اَو هٰذا و هٰذا (میں اس سے یا اس سے اور اس سے نہیں بولوں گا) تو اس کا یہ قول لَا اُکلِّمُ احد هٰذین و هٰذا کے درجے میں ہوگا (میں ان دونوں میں سے ایک سے اور اس تیسرے سے نہ بولوں گا) لہٰذا جس طرح اوپر بیان کردہ طلاق کے مسئلہ میں پہلی دونوں میں سے ایک کو اور تیسری کو گویا دو عورتوں کو طلاق پڑ گئی تھی اسی طرح یہ حالف اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک پہلے دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے شخص سے تکلم نہ کرلے کیونکہ حالف کا مقصد یہ ہے کہ پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے تکلم نہ کروں گا لہٰذا جب پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے تکلم کرے گا تو حانث ہوجائے گا ورنہ حانث نہیں ہوگا مگر امام صاحبؒ کے نزدیک اگر صرف اول سے بات کرلی تب بھی حانث ہوجائے گا اور اگر آخرین میں سے صرف ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا جب تک ان دونوں سے بات نہ کرلے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متکلم نے اپنے قول لا اکلّم هٰذا او هٰذا و هٰذا میں پہلے دو کے اندر "اوْ" استعمال کیا ہے اور "اوْ" دو میں سے ایک چیز کے لئے حکم کو غیر متعین طریقہ سے ثابت کرتا ہے اور ہر غیر متعین چیز نکرہ ہوتی ہے جیسا کہ آپ حضرات "مشکل ترکیبوں کا حل" میں پڑھ چکے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا عدمِ تکلم کا تعلق ہر ہر فرد سے ہوگا اور متکلم کا قول بمنزلہ اس قول کے ہوگا لا اکلم هٰذا و لا هٰذا اور پھر آخر میں متکلم نے وهٰذا بھی کہا ہے یعنی واؤ عاطفہ کے ساتھ جو برائے جمع ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے اور چونکہ عطف قریب پر ہوتا ہے تو گویا عبارت یہ ہوئی۔

لا اکلم هٰذا و لا هٰذین اور اگر متکلم اسی طرح کی عبارت بولتا تو اس کا یہی حکم ہوتا جو ہم نے بیان کیا ہے لہٰذا جو عبارت لا اکلم هٰذا و لا هٰذین کے درجہ میں ہے اس کا بھی یہی حکم ہوگا یعنی متکلم اگر پہلے شخص سے تکلم کرے گا تو

حانث ہو جائے گا اور اگر آخر کے دو میں سے کسی ایک سے تکلم کرے گا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ عبارت بمنزلہ **و لا هذين** کے ہے لہذا جب تک دونوں سے نہ بولے گا حانث نہ ہوگا، لہٰذا ہم احناف کے نزدیک مسئلۂ تکلم کو مسئلۂ طلاق پر قیاس نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام زفرؒ نے کیا ہے بلکہ مسئلۂ طلاق اور مسئلۂ تکلم دونوں کا حکم جداگانہ رہے گا اور ہمارا یہ انداز جو ہم نے مسئلۂ تکلم میں استعمال کیا ہے یعنی نکرہ تحت النفی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے، مسئلۂ طلاق میں جاری نہ ہوگا کیونکہ وہاں اگرچہ احد المذکورین ''او'' کی وجہ سے نکرہ ہے مگر تحت النفی نہیں ہے لہٰذا اس کا حکم علیحدہ رہے گا اور رہی دوسری بات کہ مسئلۂ تکلم میں آخری **هذا** کا عطف قریب پر کیا گیا ہے جس بناء پر متکلم کا قول مذکور **لا اکلم هذا و لا هذين** کے درجہ میں ہو گیا تو اگر کوئی یہ کہے کہ مسئلۂ طلاق میں بھی ایسا ہی کر لیا جائے کہ آخر والے **هذه** کا عطف اس کے قریب **هذه** پر کر لیا جائے یعنی ثالثہ کا عطف ثانیہ پر کر لیا جائے اور تیسری اور دوسری عورت کو مطلقہ سمجھ لیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قریب پر عطف اس وقت بہتر ہے جب کہ غیرِ قریب مقصود نہ ہو جیسا کہ مسئلۂ تکلم میں عطف غیرِ قریب (یعنی بعید) پر مقصود نہیں ہے بلکہ قریب پر مقصود ہے کہ سیاقِ کلام سے یہی پتہ چلتا ہے کہ عدمِ تکلم سے مراد ہر ایک سے عدمِ تکلم ہے نہ کہ دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے سے، برخلاف مسئلۂ طلاق کے کہ وہاں قریب پر عطف مقصودِ متکلم کے خلاف ہے کیونکہ سیاقِ کلام یہ بتلاتا ہے کہ طلاق دینے والے کی مراد یہ نہیں کہ دوسری اور تیسری پر طلاق پڑے بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ پہلی دو میں سے کوئی ایک مطلقہ ہے اور تیسری عورت بھی مطلقہ ہے لہٰذا شوہر کا قول **هذه طالق او هذه و هذه** بمنزلہ **احدٰکما طالق وهذه** کے ہے۔

ولو قال بع هذا العبد الخ اگر مولیٰ نے کسی آدمی کو اپنے دو غلاموں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کے بیچنے کا وکیل بنایا تو چونکہ یہ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ میں اَوْ برائے تخییر ہوتا ہے، لہٰذا وکیل جس غلام کو چاہے متعین کر کے بیچ دے کیونکہ اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ مؤکل نے تو تعیین نہیں کی اور غیر معین کو بیچنا وکیل کے بس میں ہے ہی نہیں، تو یہی ایک راستہ ہے کہ وکیل اپنی مرضی سے جس غلام کو چاہے فروخت کر دے۔

اختیاری مطالعہ

ایک طالب علم نے دوران درس یہ اعتراض کیا کہ حضرت آپ نے مسئلہ طلاق اور مسئلہ تکلم میں **هذه او هذه** کو نکرہ فرمایا ہے حالانکہ ہٰذہ اسم اشارہ معرفہ کی قسم ہے تو اس کا یہ جواب ہے کہ یہاں اسم اشارہ کا مشارٌ الیہ یقینی طریقہ سے متعین نہیں ہے بلکہ لاعلی التعیین دو میں سے کوئی ایک مراد ہے لہٰذا اس ابہام کی بنا پر نکرہ ٹھہرایا گیا ہے، مزید تفصیل در مشکل ترکیبوں کا حل ومصطلحات النحو (عربی واردو)

فائدہ: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب **لا اکلم هذا او هذا وهذا** میں نکرہ تحت النفی مراد لینے کی وجہ سے عموم ہے تو پھر حانث ہونے کے لئے تینوں سے تکلم شرط ہونا چاہیے حالانکہ آپ نے تو یہ فرمایا ہے کہ اگر صرف پہلے شخص سے کلام کر لیا تو حانث ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عموم کے اندر اجتماعیت شرط نہیں ہے کہ حانث ہونے کے لئے تینوں سے کلام کرنا ضروری ہو کیونکہ یہاں ''او'' ہے عین واؤ نہیں ہے جو دراصل اجتماعیت پر دلالت کرتا ہے۔

فائدہ: بع هذا او هذا والی شکل میں وکیل کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ دونوں ہی غلاموں کو فروخت کردے کیونکہ یہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ حرف او معطوف و معطوف علیہ میں سے لاعلی التعیین حکم میں کسی ایک کی شمولیت کو بتلاتا ہے، اور یہاں تخییر کے ساتھ ساتھ من وجہ اباحت بایں طور ہے کہ وکیل کے لئے ہر دو غلاموں میں سے ایک کو فروخت کرنا مباح ہے جو کہ وکیل بننے سے پہلے مباح نہ تھا اور یہاں اباحت من کل الوجوہ نہیں ہے کہ دونوں غلاموں کا فروختگی میں اجتماع جائز ہو۔

وَلَوْ دَخَلَ اَوْ فِي الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰى هٰذَا اَوْ عَلٰى هٰذَا يُحَكَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوْجَبُ الْاَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهٗ.

ترجمہ

اور اگر حرفِ او مہر میں داخل ہو اس طریقہ سے کہ مرد کسی عورت سے اس مقدار پر شادی کرے یا اس پر (مثلاً مرد کہے تزوجتك علی هذا او علی هذا) تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ لفظ اَوْ ان دونوں (مقداروں) میں سے (لاعلی التعیین) ایک (مقدار) کو شامل ہے اور اصل واجب مہر مثل ہے لہٰذا اس مقدار کو ترجیح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہے (یعنی شوہر کی بیان کردہ وہ مقدار جو مہر مثل کے قریب ہے)

تشریح: اگر شوہر نے اپنی زوجہ کا مہر مبہم طریقے سے ٹھہرایا مثلاً اس طرح کہا تزوجتكِ علی هذا او علی هذا، کہ میں نے تجھ سے مثلاً ایک ہزار پر یا دو ہزار پر نکاح کیا تو چونکہ اَوْ دو چیزوں میں سے غیر متعین طریقہ سے ایک کی شمولیت کے لئے آتا ہے تو شوہر کے ذکر کردہ ایک ہزار یا دو ہزار میں سے مہر کی کوئی ایک مقدار متعین نہیں ہے بلکہ تسمیہ مجہول ہونے کی وجہ سے فاسد ہوگیا ہے، لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کو مہر مثل دیئے جانے کا فیصلہ کردیا جائے گا یعنی شوہر کی بیان کردہ مہر کی وہ مقدار دے دی جائے گی جو مہر مثل کے مشابہ ہو کیونکہ مہر میں مہرِ مثل ہی اصل واجب ہے نیز وہ متعین بھی ہے اور متیقن بھی ہے (مثلاً اس عورت کی بہن وغیرہ کا مہر معلوم کیا جانا آسان ہے) تو جب مہرِ مثل ہی اصل ہے تو اس سے عدول نہیں کیا جائے گا مگر صرف ایک صورت میں اور وہ صورت یہی ہے کہ شوہر کا بیان کردہ مہر متعین ہو، مبہم اور مجہول نہ ہو اور چونکہ صورت مذکورہ میں شوہر کا بیان کردہ مہر مبہم اور مجہول ہے اس لئے مہرِ مثل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا، مزید تفصیل اختیاری مطالعہ کے ضمن میں۔

اختیاری مطالعہ

مذکورہ مسئلہ کے ضمن میں قدرے تفصیل مفید معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ تسمیہ فاسد ہونے کی وجہ سے مہر مثل کا حکم لگایا جائے گا لہٰذا مہر مثل اگر شوہر کی بیان کردہ دو مقداروں میں سے اقل مقدار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو مثلاً اس عورت کا مہر مثلی ایک ہزار یا اس سے کم ہو تو عورت کو ایک ہزار ملے گا اور ایک ہزار سے کم اس لئے نہیں ملے گا کیونکہ شوہر ایک ہزار کی مقدار پر راضی ہوگیا ہے اور اگر شوہر دو ہزار دینا چاہتا ہے تو اس کو اختیار ہے اور اگر اس عورت کا مہر مثلی دو ہزار ہے یا دو ہزار سے زائد ہے، تو اب دو ہزار ہی ملے گا جس کو مصنف نے فیترجح ما یشابهه سے ذکر کیا ہے، کیونکہ عورت دو ہزار والی مقدار پر رضامند تھی اور اگر عورت دو ہزار سے کم پر راضی ہو تو یہ اس کی مرضی کی بات ہے اور اگر اس کا مہر مثلی شوہر کی ذکر کردہ کم مقدار یعنی

ایک ہزار سے اوپر ہے یا اکثر مقدار یعنی دو ہزار سے کم ہے تو اب اس عورت کو مہر مثل ملے گا، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہے اور عورت کے لئے ہر حال میں کم درجہ والی مقدار ثابت ہوگی کیونکہ وہ متیقن ہے جبکہ زیادتی والی مقدار میں شبہ ہے یعنی شوہر کا کم مقدار پر راضی ہونا آسان ہے البتہ زیادہ مقدار پر راضی ہونے میں شبہ ہے۔ (بدائع ج۲ ص ۵۷۵)

نوٹ: اگر یہ اشکال ذہن میں آئے کہ یہاں اَوْ جملہ انشائیہ میں استعمال ہوا ہے کیونکہ تَزَوَّجْتُ، بِعْتُ واشتریتُ کی طرح عقود میں داخل ہے اور عقود جملہ انشائیہ کی قسم ہے اور جب اَوْ جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو تخییر کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا شوہر کو یا زوجہ کو اختیار ملنا چاہیئے کہ جس مقدار کو متعین کرنا چاہیں کرلیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب شوہر کا ذکر کردہ تسمیہ سرے سے ہی فاسد ہوگیا تو اختیار کا سوال ہی باقی نہ رہا اور تسمیہ فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مہر پر حرف اَوْ داخل ہوتا ہے تو تسمیہ مجہول ہوتا ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ جب شئ مجہول کو مہر ٹھہرایا جائے یا مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو پھر اس صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے لہٰذا صورت مذکورہ میں بھی مہر مثل واجب ہوگا، نیز بعض جگہوں میں یہ لکھا ہے کہ اس مثال کا تعلق خبر سے ہے اور جب اَوْ خبر میں استعمال ہوتا ہے تو اختیارِ تعیین متکلم کو ہوتا ہے مگر یہاں عارض (جہالت فی التسمیہ) کی بناء پر شوہر کو خیارِ تعیین نہ ملے گا بلکہ مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا التَّشَهُّدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ عَلَّقَ الْاِتْمَامَ بِاَحَدِهِمَا فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَقَدْ شُرِطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يَشْتَرِطُ قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (اَیْ علٰی اَنَّ اَوْ لِتناولِ احد المذکورینِ) پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ تشہد نماز میں (یعنی قعدۂ اخیرہ میں) رکن نہیں ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اِذا قُلْتَ هٰذا او فعلتَ هٰذا فقد تمت صلوٰتُك (ترجمہ: اے ابن مسعود جب تو یہ پڑھ لے یا اس کو کرلے تو تیری نماز پوری ہوگئی) نے اتمامِ صلوٰۃ کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ معلق کیا ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک (کی ادائیگی) کو شرط قرار نہیں دیا جائے گا اور قعدہ (اخیرہ) کو بالاتفاق شرط قرار دیا گیا ہے لہٰذا قرأت تشہد مشروط نہ ہوگی۔

تشریح: اس قاعدہ پر کہ اَوْ احد المذکورین کے لئے حکم کی شمولیت کو بتلاتا ہے ایک مسئلہ متفرع ہے، مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں یعنی قعدۂ اخیرہ میں تشہد پڑھنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرض اور رکن نہیں ہے کیونکہ حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا اذا قلتَ هٰذا او فعلتَ هٰذا فقد تمّتْ صلاتُك (جب تو اس کو پڑھ لے یا اس کو کرلے تو تیری نماز پوری ہوگئی) اس حدیث میں پہلے هٰذا سے تشہد یعنی التحیات پڑھنے کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس کا تعلق پڑھنے بولنے سے ہے اور دوسرے هٰذا سے قعدۂ اخیرہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس کا تعلق پڑھنے اور بولنے سے نہیں ہے بلکہ کرنے سے ہے تو چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتمام صلوٰۃ کو دو چیزوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے نہ کہ دونوں پر لہٰذا دونوں چیزیں فرض نہ ہوں گی بلکہ صرف ایک فرض ہوگی، اب رہی یہ بات

کہ فرض ان دونوں میں سے کس کو قرار دیا جائے تو چونکہ قعدۂ اخیرہ اہمیت کا حامل ہے کہ اس کے بغیر تشہد پڑھی ہی نہیں جاسکتی کیونکہ تشہد کھڑے کھڑے پڑھنا مشروع نہیں ہے، لہٰذا اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور جب قعدۂ اخیرہ کو فرض قرار دیدیا گیا تو اب تشہد کو فرض قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ "اوْ" احد المذکورین کو ثابت کرتا ہے نہ کہ دونوں کو پس تشہد واجب ہے اور قعدۂ اخیرہ فرض ہے (اور قعدۂ اولیٰ واجب ہے) اور چونکہ سہواً ترک واجب سے سجدۂ سہو لازم آتا ہے لہٰذا قعدہ اخیرہ میں تشہد نہ پڑھنے پر سجدۂ سہو واجب ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک تشہد بھی فرض ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ تشہد پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہے اور یہ فرضیت کی دلیل ہے اور ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولوا التحیاتُ للّٰہ اور یہ دلیلِ فرضیت ہے، جواب یہ ہے کہ مواظبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم دلیلِ فرضیت نہیں ہے بلکہ دلیلِ وجوب ہے اور امام شافعیؒ کے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر امر وجوب پر دلالت کررہا ہے نہ کہ فرضیت پر، کیونکہ وہ حدیث خبر واحد ہے جو وجوب کی تو صلاحیت رکھتی ہے فرضیت کی نہیں رکھتی۔ (بدائع ج۱ ص۳۹۹)

ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تُوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُوْرَيْنِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لَا أُكَلِّمُ هٰذَا أَوْ هٰذَا يَحْنَثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيْرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هٰذَا أَوْ ذٰلِكَ.

ترجمہ

پھر یہ کلمہ (اَوْ) مقامِ نفی (یعنی جملہ منفیہ) میں مذکورین (معطوفین) میں سے ہر ایک کی (علی الانفراد) نفی کو ثابت کرتا ہے حتی کہ اگر کسی نے کہا لا اُکَلِّمُ ھذا او ھذا (میں اس سے یا اس سے کلام نہیں کروں گا) تو وہ شخص حانث ہوجائے گا جب ان دونوں میں سے کسی بھی ایک سے کلام کرلے (اور متکلم کو خیارِ تعیین نہ ملے گا) اور اثبات میں کلمہ اَوْ مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا صفتِ تخییر کے ساتھ (یعنی اختیار ملنے کے ساتھ) جیسے ان کا قول خذ ھذا او ذٰلك تو ایک آدمی اس کو لے لے یا اس کو۔

تشریح: مصنفؒ یہاں سے اب ایک اہم بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ "اَوْ" کا استعمال مقامِ نفی میں ہوگا یا اثبات میں اگر اَوْ کا استعمال مقامِ نفی میں ہو تو نفی او کے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو عام ہوگی اور اگر اَوْ کا استعمال مقامِ اثبات میں ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ جملہ خبریہ ہوگا یا جملہ انشائیہ اگر جملہ خبریہ ہو تو اس کے اندر متکلم کو ولایتِ بیان حاصل ہوگی اور اگر جملہ انشائیہ ہے تو اس میں تخییر حاصل ہوگی یعنی تخییر فی التعیین کمامرّ۔

اب حرف اَوْ کے نفی میں استعمال ہونے کی مثال ملاحظہ فرمایئے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا اکلم ھذا او

هٰذا تو دونوں میں سے جس سے بھی بات کرے گا حانث ہوجائے گا اور متکلم کو خیار تعیین حاصل نہ ہوگا، کیونکہ اَوْ احد المذکورین کے لئے لاعلی التعیین حکم کی شمولیت کو ثابت کرتا ہے لہٰذا جب کسی ایک کی تعیین نہ رہی تو وہ نکرہ بن گیا اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا عدمِ تکلم کا تعلق دونوں سے عام ہوگا لہٰذا جس سے بھی بات کرے گا، حانث ہوجائے گا اور اگر دونوں سے بات کی تو فقط ایک مرتبہ حانث ہوگا اور اگر اَوْ اثبات میں استعمال ہو جیسے خذ هٰذا او ذٰلِكَ (یہ لے لو یا وہ) تو سابق میں بیان کردہ ضابطہ کی رو سے مخاطب کو دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا اور ضابطہ یہی ہے کہ جب اَوْ جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تخییر حاصل ہوتی ہے یعنی تخییر فی التعیین۔

نوٹ: مصنف کی ذکر کردہ عبارت مع صفۃ التخییر اگرچہ مطلق ہے بظاہر اَوْ کے اخبار اور انشاء دونوں میں استعمال ہونے کو شامل ہے حالانکہ او اگر اخبار میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تخییر حاصل نہیں ہوتی بلکہ استحقاقِ تعیین ملتا ہے مگر چونکہ مصنفؒ نے مثال جملہ انشائیہ کی دی ہے اسلئے اس عبارت (مع صفة التخيير) کا تعلق انشاء سے ہوگا نہ کہ اخبار سے۔

نوٹ: استحقاقِ تعیین کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے مثلاً هٰذا حُرٌّ او هٰذا کہہ کر اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو آزاد کیا پھر بعد میں لوگوں کے سامنے متکلم نے اسی جملہ سے اس عتق کی خبر دی تو متکلم نے جس غلام کی آزادی کی نیت کی تھی تو اب بوقتِ خبر اس کی تعیین خود متکلم کرے گا اسی کو استحقاقِ تعیین اور ولایتِ بیان کہتے ہیں اور تخییر کا مطلب یہ ہے کہ بوقتِ انشاء متکلم یا مخاطب کو دو میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق حاصل ہو۔

وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيْرِ عُمُوْمُ الْاِبَاحَةِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ.

ترجمہ

اور تخییر کی ضرورت میں سے اباحت کا عام ہونا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فکفارتُهٗ الخ یمین کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، اس متوسط درجہ کے کھانے میں سے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان مساکین کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک رقبہ آزاد کرنا ہے۔

تشریح: جہاں اَوْ جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو تخییر کے لئے آتا ہے اور تخییر کے لئے اباحت عام ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف میں سے جس کو چاہے اختیار کیا جاسکتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ فكفارته إطعامُ عشرةِ مساكين الخ کے اندر کفارۂ یمین کو بیان کیا ہے اور کفارۂ یمین دو قسم کے ہیں کفارۂ مالی، کفارۂ غیر مالی، کفارۂ مالی کو بیان کرتے ہوئے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حرف ''اَوْ'' لایا گیا ہے، لہٰذا قسم توڑنے والے کو اختیار ہے کہ دس مساکین کو دو وقت کھانا کھلائے یا کپڑے پہنائے یا غلام آزاد کرے اور اگر کوئی شخص اتنا خوش حال ہو کہ وہ ایک ساتھ تینوں چیزوں کو جمع کرنا چاہے تو جمع کرنا چونکہ مقصود کے خلاف نہیں ہے اس لئے تینوں کو جمع کیا جاسکتا ہے لہٰذا ان تینوں

میں سے ایک چیز کفارۂ ضرور یہ کہلائے گی اور باقی دو چیزوں کی ادائیگی مستحب کہلائے گی، دیکھئے اگر کسی شخص نے تینوں چیزوں کو کفارۂ یمین میں ادا کر دیا تو یہاں اباحت من کل وجہ پائی گئی گویا تینوں چیزوں کو ایک کفارہ میں جمع کرنا مباح ہے۔

نوٹ: اور اگر کوئی شخص کفارۂ مالیہ کی طاقت نہ رکھے تو پھر تین روزے رکھنے پڑیں گے، اور کفارہ صرف یمینِ منعقدہ میں ہے نہ کہ یمینِ غموس اور یمینِ لغو میں۔

نوٹ: فکفارتُہ، بظاہر خبر ہے مگر معنی میں انشاء کے ہے کیونکہ یہ فَلْیُکَفِّرْ کے معنی میں ہے ای اَطْعِمُوا الْعَشَرَةَ مِنَ الاطعمةِ المتوسطةِ او اُکْسُوا العشرة ای اَعْطوهم اللباس اَوْ حَرِّرُوْ رقبةً واحدةً فمن لم یجد فصیام الخ ای صُوموا ثلاثةَ اَیَّامٍ مُتَتَابِعَةٍ ۔ لہٰذا اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ خیار اور تخییر تو جملہ انشائیہ میں ہوتی ہے جبکہ فکفارتُہٗ جملہ خبریہ ہے۔

وَقَدْ یَکُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی،قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْئٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْھِمْ،قِیْلَ مَعْنَاہُ حَتّٰی یَتُوْبَ عَلَیْھِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا اَدْخُلُ ھٰذِہِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ ھٰذِہِ الدَّارَ یَکُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی ، حَتّٰی لَوْ دَخَلَ الْاُوْلٰی اَوَّلاً حَنِثَ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِیَةَ اَوَّلاً بَرَّ فِی یَمِیْنِہٖ .

ترجمہ

اور کبھی اَوْ حتّٰی کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا لَیْسَ لَکَ مِنَ الاَمْرِ شیٔ اَوْ یَتُوْبَ علیھم. کہا گیا ہے کہ اس کے معنی حتی یتوب علیھم ہیں، ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ اگر کوئی حالف یہ کہے لا ادخلُ ھٰذہ الدار او ادخلَ ھٰذہ الدار (میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں) تو اَوْ حتّٰی کے معنی میں ہوگا، حتی کہ اگر وہ پہلے گھر میں اوّلاً داخل ہوگیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر دوسرے گھر میں اوّلاً داخل ہوگیا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا۔

تشریح: اس سے پہلے مصنف نے اَوْ کے حقیقی معنی بیان فرمائے تھے کہ اَوْ حرف عطف ہے جو احدالمذکورین کے لئے لاعلی التعیین شمولیتِ حکم کو ثابت کرتا ہے، اب یہاں سے اَوْ کے مجازی معنی بیان فرمارہے ہیں کہ جب اَوْ نفی اور اثبات میں استعمال ہو تو حتی کے معنی دیتا ہے اور حتی کی طرح اس کا ماقبل ممتد ہوتا ہے اور مابعد غایت بن جاتا ہے اور معنیٔ حقیقی کا ترک دلالتِ استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، کیونکہ اہل عرب کا استعمال یہ ہے کہ جب اَوْ مثبت اور منفی میں استعمال ہو تو وہ حتی کے معنی میں ہوتا ہے، اس کی مصنف نے مندرجہ ذیل تین مثالیں بیان فرمائی ہیں ملاحظہ ہو، قال اللّٰہ تعالیٰ لَیْسَ لَکَ مِنَ الاَمْرِ شَیْئٌ اَوْ یتوبَ علیھم او یُعَذِّبَھم اس آیت میں اَوْ بمعنی حتی ہے، اس آیت کے سببِ نزول میں مختلف واقعات بیان کئے گئے ہیں، احقر صرف ایک مختصر واقعہ پر اکتفاء کرتا ہے کہ غزوۂ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دندانِ مبارک شہید ہوگیا تھا اور چہرۂ مبارک مجروح ہوگیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر یہ

الفاظ آگئے کہ ایسی قوم کو کیسے فلاح ہوگی جنہوں نے اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ ایسا برتاؤ کیا حالانکہ وہ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کو خدا کی طرف بلا رہا ہے، ترجمۂ آیت یہ ہے ''اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کو (کسی کے کافر رہنے یا مسلمان ہونے میں) کوئی دخل نہیں ہے، یہاں تک کہ خدا تعالیٰ ان پر یا تو متوجہ ہو جائے یعنی ان کو قبولِ اسلام کی توفیق ہو جائے اور یا ان کو (دنیا ہی میں) کوئی سزا دیدے کیونکہ وہ ظلم بھی بڑا کر رہے ہیں، لہٰذا اس آیت میں اَوْ بمعنی حتی ہے اور حتی غایت وانتہاء کے لئے آتا ہے جیسا کہ اگلی فصل میں آرہا ہے اور یہاں غایت بھی صبر کی بیان کرنا ہے کہ صبر کی انتہاء دو چیزیں ہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر اپنی رحمت متوجہ فرما کر ان کو اسلام کی دولت سے نواز دے یا پھر ان پر عذاب نازل ہو جائے، ظاہر ہے کہ اَوْ کے ماقبل یعنی لیس لك من الأمر شيئ الخ میں شئ کا مفہوم صبر کرنا اور زبان پر بددعائیہ کلمات نہ لانا ہے اور اس میں اِمتداد کی صلاحیت ہے اور اَوْ کے مابعد یعنی ان لوگوں کا مسلمان ہو جانا یا عذاب میں گرفتار ہو جانا دونوں غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، کیونکہ جب وہ مسلمان ہو گئے تو اب تو صبر کی انتہاء ہو کر قلب میں خوشی پیدا ہوگی اسی طرح جب وہ لوگ اپنی غلطیوں کی وجہ سے عذاب میں گرفتار ہو گئے تو اب بھی صبر کی انتہاء ہوگئی بلکہ صبر مبدل بتشفی ہو گیا اور اس آیت میں اَوْ نفی اور اثبات میں بھی مستعمل ہے لہٰذا ''اَوْ'' مجازاً حتی کے معنی میں ہوگا اور حقیقی معنی بوجہ دلالتِ استعمال متروک ہو جائیں گے نیز یہاں اَوْ کو عاطفہ مان کر معطوف ومعطوف علیہ ماننا متعذر ہے جس میں قدرے تفصیل ہے جس کو اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اَوْ کو حتی کے معنی میں لینے کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی **لا ادخُلُ هذه الدار او اَدْخُلَ هذه الدار** تو اس مثال کے اندر اَوْ ایسے جملہ میں استعمال ہوا ہے جو مثبت اور منفی کے درمیان دائر ہے اور اَوْ کا ماقبل یعنی عدمِ دخول امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور اَوْ کا مابعد یعنی کسی کمرے میں پہلے داخل ہو جانا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہاں اَوْ کو اس کے حقیقی معنی یعنی عطف کے لئے لینا بھی بہتر نہیں ہے کیونکہ یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہے جس کا پتہ دلالتِ استعمال سے چلتا ہے یعنی اَوْ جب مثبت ومنفی کے درمیان واقع ہوتا ہے تو اہل عرب کے استعمالات میں وہ حتی کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا دلالتِ استعمال کی وجہ سے اَوْ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے نیز اَوْ کو عاطفہ ماننے کی شکل میں دوسری خرابی یہ ہے کہ مثبت کا عطف منفی پر کرنا لازم آتا ہے، لہٰذا اَوْ حتی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا مثلاً کمرہ ۱ میں یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں مثلاً کمرہ ۲ میں لہٰذا اگر وہ کمرہ ۱ میں پہلے داخل ہوا اور کمرہ ۲ میں بعد میں تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کی قسم کا مقصد کمرہ ۲ میں پہلے داخل ہونا تھا اور کمرہ ۱ میں بعد میں، اور اگر حالف کمرہ ۲ میں پہلے داخل ہوا اور کمرہ ۱ میں بعد میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے شرط کو پورا کر دیا کہ کمرہ ۱ میں عدمِ دخول کی حد اور غایت کمرہ ۲ میں داخل ہونا تھی لہٰذا جب کمرہ ۲ میں پہلے دخول پایا گیا تو کمرہ ۱ میں عدمِ دخول کی انتہاء ہوگی۔ (ایک مثال آگے آرہی ہے)

اختیاری مطالعہ

لیس لک من الأمر شیئ او یتوب علیهم او یعذبهم میں اَوْ کو عاطفہ مان کر یتوب کا عطف لیس پر بھی مستحسن نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں فعل مضارع کا عطف ماضی پر کرنا لازم آئے گا اگرچہ بعض شکلوں میں اس کے اندر کوئی قباحت نہیں ہے مثلاً جب ماضی کے ذریعہ زمانۂ ماضی کی خبر مطلوب ہو اور فعل مضارع کے ذریعہ مستقبل کی خبر مطلوب ہو نیز یتوب کا لیس پر عطف کرنے میں معنی کے اعتبار سے بھی خرابی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نفی امر فی الحال ہے اور ان پر توجہ کا تعلق فی الاستقبال، اور اگر یتوب کا عطف الامر یا شیئ پر کریں تو اس شکل میں فعل کا عطف اسم پر کرنا لازم آ رہا ہے، اگرچہ اس کی بھی بعض شکلوں میں گنجائش ہے مثلاً جب فعل سے حدوث وتجدد مراد ہو اور اسم سے دوام واستمرار، البتہ ایک شکل ہے کہ یتوب فعل مضارع سے قبل اَن مصدریہ محذوف مانا جائے اور فعل کو مصدر کی تاویل میں لیکر شیئ پر یا الأمر پر عطف کیا جائے شیئ پر عطف کرنے کی شکل میں عبارت یہ ہوگی لیس لک من الأمر شیئ او التوبة علیهم او التعذیب علیهم اور الامر پر عطف کی شکل میں عبارت یہ ہوگی لیس لک منَ الامر او التوبة او تعذیبهم شیئ مگر اس صورت میں ارتکاب تاویل لازم آتا ہے یعنی فعل کو اسم کی تاویل میں کرنا، لہٰذا اَوْ کو بجائے عطف کے حتی ہی کے معنی میں لیا جائے۔

نوٹ: او کے حقیقی معنی اور مجازی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ اَو مجازاً حتی کے معنی میں ہو کر غایت کے لئے آتا ہے تو یہی غایت اس وقت بھی ہے جبکہ اَو احد المذکورین کے لئے ہو کیونکہ دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسرے کے وجود پر منتہی ہو جاتی ہے۔

وَبِمِثْلِهٖ لَوْ قَالَ لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ يَكُوْنُ بِمَعْنٰى حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ.

ترجمہ

اور اسی کے مثل (مثال سابق کے مثل) اگر کوئی شخص کہے لا اُفارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِي تو یہ قول حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِي کے معنی میں ہوگا (میں تم سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ آپ میرا قرض ادا کریں)

تشریح: یہ حرف اَوْ کے حتی کے معنی میں ہونے کی تیسری مثال ہے اور اس کے اندر بھی وہی تمام تر تفصیلات ہیں جو اس سے ماقبل والی مثال میں تھی لہٰذا لا اُفارِقُكَ اَوْ تقضيَ دینی کے اندر اَوْ نفی اور اثبات والے جملہ میں مستعمل ہے اور اَوْ کا ماقبل عدمِ مفارقت یعنی جدا نہ ہونا بلکہ مقروض کو لازم پکڑے رہنا اِمتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور اَوْ کا مابعد یعنی اداء دین اس امتداد کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے نیز یہاں عطف بھی متعذر ہے کیونکہ یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہے کیونکہ جب اَوْ مثبت اور منفی کے درمیان داخل ہوتا ہے تو اہل عرب کے استعمالات میں وہ حتی کے معنی میں ہوتا ہے، لہٰذا دلالتِ استعمال کی وجہ سے اَوْ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ اَوْ مجازی معنی پر محمول ہوگا اور دوسری خرابی یہ ہے کہ مثبت کا عطف منفی پر کرنا لازم آئے گا، لہٰذا یہاں اَوْ حتی کے معنی میں ہوگا اور اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تم سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ تم میرا قرض ادا کر دو، لہٰذا قرض کی ادائیگی سے قبل اگر وہ شخص مقروض سے جدا ہو گیا تو حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

حَتّٰى لِلْغَايَةِ كَاِلٰى فَاِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهٗ كَانَتِ الْكَلِمَةُ

عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰی يَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰی تَصِيْحَ اَوْ حَتّٰی تَشْتَكِیَ بَيْنَ يَدَیَّ اَوْ حَتّٰی يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا لِاَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَاَمْثَالُهَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَوِ امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَنِثَ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيْمَهُ حَتّٰی يَقْضِيَهُ دَيْنَهُ فَفَارَقَهُ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَنِثَ ، فَاِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ اَنْ يَضْرِبَهُ حَتّٰی يَمُوْتَ اَوْ حَتّٰی يَقْتُلَهُ حُمِلَ عَلَی الضَّرْبِ الشَّدِيْدِ بِاِعْتِبَارِ الْعُرْفِ .

ترجمہ

حتیٰ الیٰ کی طرح غایت کے لئے ہے پس جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور حتیٰ کا مابعد اس امتداد کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ یعنی حتیٰ اپنے حقیقی معنی یعنی غایت پر عمل کرنے والا ہوگا، **مثاله الخ** اس کی مثال (ای مثال مایکون حتّٰی عاملة بحقیقتها) وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمدؒ نے بیان کیا ہے جب مولیٰ کہے میرا غلام آزاد اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا میرا غلام آزاد یہاں تک کہ تو چیخنے لگے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یا یہاں تک کہ رات کا وقت آجائے تو کلمہ حتیٰ اپنی حقیقت (غایت کے لئے ہونا) کے ساتھ عامل ہوگا **لِاَنَّ الضرب الخ** (کلمہ حتیٰ کے اپنی حقیقت یعنی غایت کے ساتھ عامل ہونے کی دلیل) اس لئے کہ تکرار کے ساتھ ضرب (یعنی مرةً بعد مرةٍ مارنا جس کو تجدّدِ امثال سے بھی تعبیر کرسکتے ہیں) امتداد کا احتمال رکھتی ہے یعنی کھنچنے، بڑھنے کا، اور حتیٰ کا مابعد یعنی فلاں کی سفارش اور اسی جیسی چیزیں مثلاً مضروب کا چیخنا یا مضروب کا شکایت کرنا یا رات کا داخل ہونا، ضرب کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، پس اگر حالف غایت سے پہلے ہی ضرب سے رک گیا یعنی فلاں کے سفارش کرنے سے پہلے یا مضروب کے چیخنے یا شکایت کرنے سے پہلے یا دخولِ لیل سے پہلے ہی ضرب سے رک گیا تو حانث ہوجائے گا **وَلَوْ حَلَفَ الخ** اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غریم یعنی مدیون سے جدا نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ مدیون اس کا دین ادا کردے پس وہ حالف ادائیگی قرض سے پہلے ہی اس مدیون سے جدا ہوگیا تو حانث ہوجائے گا **فَاِذَا تعذّر الخ** پس اگر کسی مانع مثلاً عرف کی وجہ سے حقیقت پر یعنی حتیٰ کے غایت کے لئے ہونے پر عمل متعذر ہوجائے جیسے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مرجائے یا وہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کرڈالے تو یہ قسم عرف کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ضرب شدید پر محمول ہوگی (نہ کہ حقیقتاً موت یا قتل پر)

تشریح: پوری فصل کا خلاصہ: حتیٰ کی اصل مثلِ الیٰ کے غایت کے لئے ہونا ہے اگرچہ یہاں حتیٰ کو حروف عاطفہ میں شمار کیا گیا ہے اور اس فصل کے آخر میں حتیٰ عطف کے لئے ہی استعمال ہوا ہے اور غایت کے معنی ماینتھی الیہ الشئ کے ہیں یعنی وہ چیز جس پر پہنچ کر کسی شئ کی حد اور انتہاء ہوجائے، حتیٰ کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ حتیٰ کی تین حالتیں ہیں ۱ حتیٰ کا ماقبل امتداد یعنی بڑھنے اور دراز ہونے کی صلاحیت رکھے اور حتیٰ کا مابعد اس امتداد کی

غایت اور انتہا بن سکے تو اس صورت میں حتی غایت کے لئے ہوگا اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں مثال عنقریب آئے گی ۲
اگر حتی کا ماقبل امتداد کی اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھے یا دونوں میں سے کوئی ایک جزء مفقود ہو لیکن حتی کا ماقبل سبب بننے کی اور حتی کا مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھے تو اب حتی کو جزا پر ہی محمول کیا جائے گا اور حتی لام کئی کے معنی میں ہوگا، مثال عنقریب آئے گی ۳ اگر حتی کے ماقبل میں سبب اور مابعد میں جزاء بننے کی بھی صلاحیت نہ ہو اور نہ ہی حتی غایت کے لئے ہو تو اب کلمۂ حتیٰ، فا یا ثُمَّ کے معنی میں ہو کر عطف محض کے لئے ہوگا۔

فائدہ عجیبہ: ایک بات اور ذہن نشین رہے اگر حتی برائے غایت استعمال ہوا ہو تو قسم سے بری ہونے کے لئے غایت کا وجود ضروری ہے یعنی حتی کے ماقبل والے فعل (کام) کا امتداد غایت تک ہونا چاہیے اور جب حتی برائے سببیت استعمال ہو تو قسم سے بری ہونے کے لئے محض سبب کا تحقق کافی ہے اور جب حتی برائے عطف ہو تو قسم سے بری ہونے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا تحقق ضروری ہے جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو جائے گا، بس یہ پوری فصل کا خلاصہ اور نچوڑ ہے، اب عبارت کی وضاحت کی جاتی ہے۔

حتی للغایة الخ اب مصنفؒ کی عبارت کا خلاصہ سنئے، حتی الی کی طرح کسی چیز کی حد اور انتہاء کو بتلانے کے لئے آتا ہے لہٰذا جب حتی کے ماقبل والی شئ امتداد یعنی کھنچنے اور دراز ہونے کے قابل ہو اور حتی کا مابعد اس امتداد کی غایت اور انتہاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمۂ حتی اپنی حقیقت پر عامل ہوگا یعنی حتی برائے غایت استعمال ہوگا، (اور یہ ہی حتی کا پہلا استعمال ہے) اس کی مثال یہ ہے **اذا قال عبدی حرٌ اِنْ لَمْ اَضرِبْكَ حتّٰی یَشْفَعَ فلانٌ الخ** یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں (یعنی مارتا رہوں گا) یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا تو چلانے لگے یا تو میرے سامنے شکایت کرے یا رات آجائے تو ان تمام شکلوں میں حتی اپنی حقیقت پر عمل کرے گا یعنی حتی برائے غایت ہوگا کیونکہ حتی کا ماقبل یعنی مار پیٹ امتداد اور طول پکڑنے کی صلاحیت رکھتی ہے، ظاہر ہے کہ جب پٹائی مکرر اور مستقل ہوگی تو وہ یقیناً ممتد ہو جائے گی اور حتی کا مابعد یعنی کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا، شکوہ شکایت کرنا یا مارتے مارتے رات کا آجانا یہ سب چیزیں اس مار پٹائی کی غایت ہوسکتی ہیں، کیونکہ لوگوں کا یہ مزاج ہے کہ جب کوئی آدمی مضروب کی سفارش کرنے لگے یا مضروب چیخنے چلانے لگے یا مارتے مارتے رات کا وقت آجائے تو لوگ مار پٹائی کو روک دیتے ہیں، لہٰذا قسم سے بری ہونے کے لئے اُس وقت تک مار پٹائی کرتے رہنا ضروری ہے جب تک کوئی سفارش کرے یا مضروب چلانے لگے وغیرہ کیونکہ اس نے مار پٹائی کی انتہاء یہی چیزیں بیان کی تھی، لہٰذا اگر ضارب غایت سے پہلے ہی پٹائی سے رک گیا یعنی اس نے کسی کی سفارش یا مضروب کے رونے چلانے یا رات کے آنے سے پہلے ہی مار پٹائی بند کردی تو حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اسی طرح اس نے اگر اس کو بالکل مارا ہی نہیں تب بھی حانث ہو جائے گا۔

ولو حلف لا یفارق غریمهٗ الخ یہاں سے مصنفؒ گذشتہ مثال کی طرح ایک مثال اور بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضدار سے جدا نہ ہوں گا، یہاں تک کہ وہ میرا قرض ادا کردے تو چونکہ یہاں حتی کا ماقبل یعنی

عدم مفارقت، امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی ادائیگی دین اس عدم جدائیگی کی غایت بن سکتا ہے، لہٰذا اس مثال میں بھی حتی غایت کے لئے ہوگا اور حالف کے لئے قسم سے بری ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ مقروض سے قرض کی وصول یابی سے پہلے جدا نہ ہو اور اگر قرض کی وصول یابی سے پہلے جدا ہوگیا تو حانث ہو جائے گا **واذا تعذّر العملُ الخ** جب کسی مانع مثلاً عرف وغیرہ کی وجہ سے حتی کے حقیقی معنی یعنی غایت پر عمل کرنا متعذر ہو، جیسے کوئی شخص قسم کھالے اَنْ یَضْرِبَهٗ حَتّٰی یَمُوْتَ اَوْ حَتّٰی یَقْتُلَهٗ کہ وہ فلاں شخص کو مارتا ہی رہے گا یہاں تک کہ وہ جان سے مرجائے یا وہ اس کو مارتا ہی رہے گا، یہاں تک کہ وہ اس کو قتل ہی کر کے چھوڑے تو اگرچہ حتی کے ماقبل یعنی ضرب میں امتداد کی صلاحیت ہے اور حتی کے مابعد یعنی مضروب کا مرجانا یا ضارب کا اس کو قتل کر دینا ایسا فعل ہے کہ اس میں اس ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت ہے مگر یہ غایت یعنی جان سے مرجانا یا اس کو مار ڈالنا عرف میں مراد نہیں ہوتا لہٰذا جب عرف کی وجہ سے معنی متعذر ہوگئے تو ضارب کا یہ قول (جان سے مرجانا یا اس کو قتل کر کے چھوڑنا) ضربِ شدید پر محمول ہوگا، لہٰذا اگر ضارب مضروب کی موت یا اس کے قتل کرنے سے پہلے ہی مار پٹائی سے رک جائے تو حانث نہ ہوگا، لہٰذا یہاں حتی کے ماقبل جو امتداد ہے اس کی غایت ضربِ شدید ہوگی نہ کہ موت یا قتل، البتہ اگر اس نے ضربِ شدید نہیں کی بلکہ ضربِ خفیف کر کے ہی ضرب کو بند کر دیا تو اب حانث ہو جائے گا۔

اختیاری مطالعہ

حتّٰی اور ثُمَّ میں فرق ۱۔ حتی میں ثُمَّ کی بہ نسبت مہلت کم ہوتی ہے ۲۔ حتی کا معطوف اپنے معطوف علیہ کا جزء ہوتا ہے، خواہ جزء اشرف ہو جیسے **مات الناسُ حتّٰی الانبیاءُ** یعنی آدمی مرگئے حتی کہ انبیاء بھی، انبیاء لوگوں کا جزء اشرف ہے، یا پھر جزء ادنیٰ ہو، جیسے **قَدِمَ الحُجّاجُ حتی المشاةُ** حاجی لوگ آگئے حتی کہ پیدل چلنے والے بھی، دیکھئے پیدل چلنے والے حجاج ہی کے جزء ہیں، جزء ادنیٰ، مگر ثم کے معطوف کا اپنے معطوف علیہ کا جزء ہونا شرط نہیں ہے ۳۔ حتی کے اندر ترتیب ذہنی بھی کافی ہے ثُمَّ کی طرح ترتیب خارجی ضروری نہیں ہے جیسے مثال مذکور میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اولاً دوسرے لوگ ہی انتقال کر گئے ہوں، پھر انبیاء انتقال فرما گئے ہوں۔

فائدہ: **حتی اور الٰی میں فرق** ۱۔ حتی کا مابعد جزءِ آخر ہوتا ہے جیسے اَکَلْتُ السمکةَ حتّٰی راسِها سر مچھلی کا جزء آخر ہے یا حتی کا مابعد جزءِ آخر کے قریب ہوتا ہے جیسے **نِمْتُ البارحةَ حتّٰی الصباحِ** صبح رات کا جزء قریب ہے جبکہ الٰی میں ایسا نہیں ہے۔ ۲۔ حتی کا دخول ضمیر پر نہیں ہوتا الٰی کا ہوتا ہے۔

النحو واللغة: یَصْلُحُ (ن، ف، ک) درست ہونا، صلاحیت رکھنا، یشفع (ف) سفارش کرنا، تصیح (ض) چیخنا، حنث (س)

وَاِنْ لَمْ یَکُنِ الْاَوَّلُ قَابِلاً لِلْاِمْتِدَادِ وَالْاٰخِرُ صَالِحًا لِلْغَایَةِ وَصَلُحَ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالْاٰخِرُ جَزَاءً یُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ مِثَالُهٗ مَاقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ لِغَیْرِهٖ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰی تُغَدِّیَنِیْ فَاَتَاهُ فَلَمْ یُغَدِّهٖ لَا یَحْنَثُ لِاَنَّ التَّغْدِیَةَ لَا تَصْلُحُ غَایَةً لِلْاِتْیَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ اِلٰی زِیَادَةِ الْاِتْیَانِ وَصَلُحَ

جَزَاءً فَيُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ فَصَارَ كَمَا قَالَ اِنْ لَمْ آتِكَ اِتْيَانًا جَزَاءُهُ التَّغْدِيَةُ .

ترجمہ

اور اگر اول (یعنی حتی کا ماقبل) امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور آخر (یعنی حتی کا مابعد) غایت بننے کی صلاحیت رکھنے والا نہ ہو البتہ اول سبب بننے کی اور دوسرا جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کو یعنی حتی کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال (یعنی اول کے سبب بننے اور دوسرے کے جزاء بننے کی مثال ۲ حتی کو جزاء پر محمول کئے جانے کی مثال) وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمدؒ نے بیان فرمایا کہ جب مولیٰ اپنے غیر سے کہے میرا غلام آزاد ہے اگر نہ آؤں میں تیرے پاس تا کہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے پس مولیٰ اس غیر کے پاس آیا مگر اس غیر نے اس کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ تغدیہ یعنی صبح کا کھانا آنے کی غایت اور انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ تغدیہ کثرتِ آمد کی طرف بلانے والا ہوتا ہے (یعنی کھلانے پلانے اور خوب آؤ بھگت کرنے کی وجہ سے آمد ورفت مزید بڑھ جاتی ہے) اور تغدیہ جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (یعنی کسی کے پاس آنے کی جزاء تغدیہ بن سکتا ہے) لہٰذا حتی کو جزاء پر محمول کر دیا جائے گا اور حتی لام کی کے معنی میں ہوگا پس اس کا قول ایسا ہو گیا گویا اس نے یہ کہا ہے **اِنْ لم آتك اتیانا جزاءُہ التغدیةُ** اگر نہ آؤں میں تیرے پاس ایسا آنا جس کا بدلہ صبح کا کھانا ہو (تو غلام آزاد ہے اور اگر میں تیرے پاس ایسا آنا آؤں جس کا بدلہ صبح کا کھانا ہو تو پھر غلام آزاد نہیں ہے۔)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ حتی کا دوسرا استعمال بتلا رہے ہیں کہ اگر حتی کا ماقبل امتداد کی اور حتی کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھے یا دونوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو لیکن حتی کا ماقبل سبب بننے کی اور حتی کا مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھے تو اس صورت میں حتی کو جزاء پر ہی محمول کیا جائے گا یعنی حتی کا ماقبل مابعد کے لئے سبب ہوگا اور حتی اس وقت لام کی کے معنی میں ہوگا اور لام کی کا ماقبل مابعد کے لئے سبب ہوتا ہے جیسے **أسلمتُ لِأَدْخُلَ الْجَنَّةَ** اسلام لانا دخولِ جنت کا سبب ہے نیز حتی کے حقیقی معنی یعنی غایت میں اور مجازی معنی یعنی جزاء میں مناسبت بھی ہے کہ جس طرح حتی کے ماقبل یعنی مغیا کی غایت پر انتہاء ہو جاتی ہے، اسی طرح سبب وشرط کی بھی جزاء پر انتہاء ہو جاتی ہے، **مثالُهُ ما قالَ محمدٌ** رحمہ اللّٰہ **اِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ عَبْدِي حُرٌّ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِي** الخ اگر مولیٰ اپنے غیر سے کہے کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں نہ آؤں تمہارے پاس تا کہ آپ مجھے صبح کا کھانا کھلائیں یعنی اگر مجھ سے ایسے اتیان کا صدور نہ ہوا جس کی جزاء صبح کا کھانا ہو تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میرا غلام اس شکل میں آزاد ہے جب میں آپ کے پاس تغدیہ کے لئے نہ آؤں، لہٰذا مولیٰ اپنے غیر کے پاس آیا اور محبت بھرے انداز میں تعظیم کے ساتھ آیا نہ کہ اس کو ضرب وشتم کرنے کے لئے مگر غیر نے اس کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنا حلف پورا کر دکھایا کہ وہ اس غیر کے پاس تغدیہ کے لئے آ گیا اور رہا صبح کا کھانا کھلانا تو وہ اس غیر کا فعل ہے اس سلسلہ میں متکلم کا

کوئی اختیار نہیں ہے، لہٰذا حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی یعنی عدمُ الاتیان للتغدی (نور الانوار ص ۳۵) نیز قبل ازیں فائدہ عجیبہ کے تحت ہم نے بیان کیا تھا کہ جب حتی سببیت کے لئے ہو تو حالف کا اپنی قسم میں بری ہونے کے لئے صرف سبب کا پایا جانا کافی ہے، لہٰذا جب صورتِ مذکورہ میں سبب کا وقوع ہو گیا یعنی اِتیانِ مولیٰ پایا گیا تو حالف حانث نہ ہوگا، اس مثال کے اندر حتی کا ماقبل یعنی لم اتك جس کا لازمی مفہوم اتیان ہے، امتداد کی صلاحیت نہیں رکھتا، ظاہر ہے کہ آنا ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو بڑھنے کھینچنے والی ہو اور حتی کا مابعد یعنی کھانا کھلانا اور ناشتہ کرانا اس آنے کی انتہاء نہیں بن سکتا کہ کھانا کھلانے کی وجہ سے آنے والا آنا ہی بند کردے بلکہ کھانا کھلانا چونکہ ایک احسان اور حُسنِ اخلاق کی علامت ہے تو کھانے کی وجہ سے لوگ اور زیادہ آئیں گے نہ کہ آنے کی انتہاء ہو جائے گی۔

نوٹ: ناشتہ یا کھانے کی وجہ سے آنا بلکہ بار بار آنا یہ عوام کے اعتبار سے ہے کہ جہاں دیکھی توا پرات، وہیں گذاری ساری رات، شرفاء کا یہ مزاج نہیں ہے بلکہ اگر کوئی ان کو بار بار کھلائے پلائے تو وہ آنا ہی بند کردیتے ہیں مگر چونکہ حکم کا مدار غالب اور عموم پر ہوتا ہے اس لئے عوام کی عادت کا اعتبار ہوگا کیونکہ غالب بوجہِ کثرت عوام ہیں اور خواص اور شرفاء تو قلیل ہوتے ہیں، الغرض مثال مذکور میں حتی کا ماقبل امتداد اور حتی کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، البتہ حتی کا ماقبل سبب بننے کی اور حتی کا مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (یعنی کسی کے پاس آنے کی جزاء صبح کا کھانا کھلانا ہوسکتا ہے) لہٰذا حتی جزاء پر محمول ہوگا اور وہ لام کی کے معنی میں ہو جائے گا اور اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا کہ اس کی جزا صبح کا کھانا کھلانا ہو تو میرا غلام آزاد ہے، مگر چونکہ وہ اس کے پاس آ گیا لہٰذا حانث نہ ہوگا۔

فائدہ: وقتُ الغداءِ مِن طلوعِ الفجر إلى وقت الزوال وما بعد نصف النهار لا يكون غدوةً والعشاءُ من وقت الزوال إلى نصف الليل والسحورُ مابعد نصف الليل إلى طلوع الفجر.

وَإِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِاَنْ لَايَصْلُحَ الْآخرُ جَزَاءً لِلْاَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ اَوْ اِنْ لَمْ تَاْتِنِی حَتّٰى تَغَدّٰى عِنْدِی الْيَوْمَ فَاَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهُ فِی ذٰلِكَ الْيَوْمِ حَنِثَ وَذٰلِكَ لِاَنَّهُ لَمَّا اُضِيْفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفِعْلَيْنِ اِلٰى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ فِعْلُهُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُوْنُ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبِرِّ.

ترجمہ

اور جب یہ متعذر ہو جائے یعنی حتی کو جزاء پر محمول کرنا بھی متعذر ہو جائے بایں طور کہ دوسرا (مابعد حتی) پہلے (ماقبل حتی) کی جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان فرمائی ہے جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں حتی کہ آج تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں یا (اس طرح کہا کہ) اگر تو میرے پاس نہ آئے حتی کہ تو میرے پاس صبح کا کھانا کھائے تو میرا غلام آزاد، پس مولیٰ اس کے

پاس آیا مگر مولیٰ نے اس مخاطب کے پاس اس روز صبح کا کھانا نہیں کھایا تو حانث ہو جائے گا و ذلك الخ اور یہ (حتی کے جزاء پر محمول ہونے کا متعذر رہنا) اس لئے کہ جب دو فعلوں میں سے ہر ایک فعل کی ذات واحد کی طرف نسبت کی جائے تو یہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ کسی ایک کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بن جائے لہذا حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا پس قسم سے بری ہونے کے لئے مجموعہ فعلین شرط ہوگا (جیسے مثالِ مذکور میں اتیان اور تغدیہ دونوں فعل، ذات واحد کی طرف منسوب ہیں)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب حتی کو جزاء پر محمول کرنا بھی متعذر ہو جائے، بایں طور کہ مابعد حتی ماقبل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھے نیز حتی کو اس کے پہلے استعمال پر محمول کرنا بھی صحیح نہ ہو تو پھر حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا مثلاً مولیٰ یہ جملہ بولے عبدی حرٌ اِنْ لم آتِك حتی اتغدی عندك الیوم (میرا غلام آزاد ہے اگر نہ آؤں میں تیرے پاس اور آج تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں الخ) تو اس جیسی مثال میں چونکہ حتی کا مابعد جزا بننے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ ہی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھنا تو ظاہر ہے کہ آنا امتداد کے قابل نہیں اور مابعدِ حتی یعنی تغدیہ غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ تغدیہ کی وجہ سے تو کثرتِ آمدورفت ہوتی ہے نہ یہ کہ آنے کی غایت اور انتہاء ہو جائے، اور جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حالف نے اپنے غلام کی آزادی کو اپنے ہی دو کام پر معلق کیا ہے، یعنی آنا، اور کھانے کا تناول کرنا، تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ اسی کا کام خود اسی کے کام کی جزا بن سکے یا مخاطب کا کام خود مخاطب کے کام کی جزاء بن سکے کیونکہ متکلم اور مخاطب کے قبضہ میں صرف آنا ہے، صبح کا کھانا کھلانا تو میزبان کا کام ہے، لہذا یہاں حتی عطف کے لئے ہوگا (فاء یا ثم کے معنی میں) اور اپنی قسم میں بری ہونے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہوگا یعنی آنا اور کھانا تناول کرنا کیونکہ حالف کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور پھر صبح کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد، اور اگر میں تیرے پاس آؤں اور صبح کا کھانا بھی کھاؤں تو پھر غلام آزاد نہیں لہذا قسم سے بری ہونے کے لئے آنا اور صبح کا کھانا کھانا دونوں ضروری ہوگا یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا تحقق ضروری ہوگا، لہذا اگر وہ آیا ہی نہیں یا آیا تو ضرور مگر کھانا نہیں کھایا تو حانث ہو جائے گا اور اگر آیا اور کھانا بھی کھایا مگر اتنی تاخیر سے کھایا جو فاء یا ثم کی تاخیر سے زائد ہو تب بھی حانث ہو جائے گا، و ذلك لانّہ الخ یہاں سے مصنفؒ نے مثال مذکور کے اندر حتی کے جزاء پر محمول ہونے کے متعذر رہنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کو احقر نے ذکر کر دیا ہے صورتِ مذکورہ میں دو فعل یعنی اتیان اور تغدیہ کی ذات واحد کی طرف نسبت کی گئی ہے جو اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ ایک ہی ذات کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بن جائے یعنی آنا بھی متکلم کا فعل ہو اور کھانا کھانا بھی، ظاہر ہے کہ متکلم کے اختیار میں صرف آنا ہے اور کھانا کھلانا یا نہ کھلانا میزبان کا کام ہے تو اگر میزبان اسکو کھانا نہ کھلائے تو اس کی اجازت کے بغیر خود اس کے گھر میں کیسے کھانا کھا سکتا ہے، لہذا اس صورت میں حتی عطف محض کے لئے ہوگا اور قسم سے بری ہونے کے لئے معطوف و معطوف علیہ دونوں کا وقوع ضروری ہوگا۔

نوٹ: حتی کے حقیقی معنی یعنی غایت کے لئے ہونے اور مجازی معنی یعنی حتی کا فاء یا ثم کے معنی میں ہو کر عاطفہ ہونے میں مناسبت بایں طور ہے کہ فاء اور ثم میں تعقیب ہوتی ہے اور غایت بھی اپنے مغیا کے عقب یعنی بعد میں آتی ہے، نیز جس طرح غایت کا مغیا سے جوڑ اور تعلق ہوتا ہے اسی طرح معطوف کا بھی معطوف علیہ سے جوڑ اور تعلق ہوتا ہے، لہٰذا حقیقی معنی اور مجازی معنی میں مناسبت موجود ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اللغة: تغذّی باب تفعل، صبح کا کھانا کھانا، دراصل تتغذّی ہے، اور باب تفعیل سے معنی ہیں صبح کا کھانا کھلانا، البرّ (ض،س) الیمین قسم پوری ہونا۔

فصل: اِلٰی لِاِنْتِهَاءِ الْغَايَةِ ثُمَّ هُوَ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنٰى اِمْتِدَادِ الْحُكْمِ وَفِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنَى الْاِسْقَاطِ فَاِنْ اَفَادَ الْاِمْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِي الْحُكْمِ وَاِنْ اَفَادَ الْاِسْقَاطَ تَدْخُلُ.

ترجمہ

الٰی مسافت کی انتہاء کے لئے ہے (یا یوں کہئے کہ الٰی، ماقبل الغایۃ یعنی مغیاء کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے ہے) پھر وہ (یعنی الٰی) بعض صورتوں میں حکم کے امتداد (حکم کے غایت تک کھنچنے اور دراز ہونے) کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے (یعنی حکم غایت کو شامل ہوتا ہے اور ماوراء غایت سے ساقط ہوتا ہے) پس اگر الٰی امتداد کا فائدہ دے تو غایت حکمِ مغیاء میں داخل نہیں ہوگی، اور اگر وہ (الٰی) اسقاط کا فائدہ دے تو غایت حکمِ مغیا میں داخل ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ کی عبارت لِانتهاء الغاية میں الغاية کے معنی بھی انتہاء کے ہیں لہٰذا اضافة الشیئ إلی نفسه لازم آیا اس کے دو جواب ہیں ۱ الغاية بمعنی المسافة ہے یعنی إلی مسافت کی حد اور انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ اِلَى الْكُوْفَةِ میں مسافتِ سیر کی انتہاء کوفہ پر ہوگی ۲ لفظ الغاية سے پہلے لفظ قبل محذوف ہے، لہٰذا عبارت ہوگی إلی لانتهاء ما قَبْلَ الْغَايَةِ کہ الٰی غایت کے ماقبل یعنی مغیا کی انتہاء بیان کرنے کے لئے ہے جیسے ابھی مثال آپ کے سامنے گذری کہ سرتُ من البصرة الی الکوفة میں الٰی کے ماقبل یعنی سیر کی انتہاء مدخولِ الی یعنی کوفہ پر ہوگی۔

فائدہ: إلی کے ماقبل کو مغیا اور مابعد کو غایت کہتے ہیں اور غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی یا نہیں اس سلسلہ میں نحویوں کے کئی قول ہیں ۱ دخول حقیقۃً اور خروج مجازاً یعنی غایت کا مغیا میں داخل ہونا حقیقۃً ہے اور داخل نہ ہونا مجازاً ہے ۲ خروج حقیقۃً اور دخول مجازاً ۳ دخول اور خروج دونوں حقیقۃً ۴ نہ دخول پر دلالت کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ غایت کا مغیا میں داخل ہونا دلیل اور قرینہ پر موقوف ہوگا، مثلاً یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر غایت مغیا کی جنس سے نہ ہو تو غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی، اسی بات کو مصنفِ کتابؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ الٰی بعض صورتوں میں امتدادِ حکم کے لئے

آتا ہے یعنی غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی اور اگر غایتِ مغیا کی جنس سے ہوتو پھر غایت مغیا میں داخل ہوگی، اس بات کو مصنفؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ الیٰ کبھی اسقاط کے لئے آتا ہے، یعنی غایت، مغیا میں داخل ہوگی، نیز فائدہ کے پیش نظر ایک نکتہ کی بات اور ملاحظہ فرمایئے کہ الیٰ کا مابعد قائم بنفسہ ہوگا یا نہیں؟، اگر قائم بنفسہ ہے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر قائم بنفسہ نہیں ہے، تو دو حال سے خالی نہیں یا تو صدر کلام (ماقبل الیٰ) مابعد الیٰ کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر شامل ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوگی اور اگر شامل نہیں ہے یا شامل ہونے میں شبہ ہے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی، **ثم هو في بعض الصور الخ** مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ الیٰ بعض صورتوں میں امتداد کا فائدہ دیتا ہے یعنی حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچادیتا ہے، خود غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی، اور بعض صورتوں میں الیٰ اسقاط کا فائدہ دیتا ہے، یعنی غایت تو مغیا میں داخل رہتی ہے البتہ ماسوائے غایت کو حکم میں داخل ہونے سے ساقط اور خارج کردیتا ہے، الغرض اگر الیٰ امتداد کا فائدہ دے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر الیٰ اسقاط کا فائدہ دے تو غایت مغیا میں داخل ہوگی، اب رہی یہ بات کہ الیٰ امتداد کے لئے کب ہوگا اور اسقاط کے لئے کب؟ تو ہم نے اس کی پہچان ابھی چند سطر پہلے ذکر کردی ہے۔

نَظِيْرُ الْاَوَّلِ اِشْتَرَيْتُ هٰذَا الْمَكَانَ اِلٰى هٰذَا الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْحَائِطُ فِي الْبَيْعِ وَنَظِيْرُ الثَّانِيْ بَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ اِلٰى ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَبِمِثْلِهٖ لَوْ حَلَفَ لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اِلٰى شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ وَقَدْ اَفَادَ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ هٰهُنَا.

ترجمہ

پہلے کی (یعنی اِمتداد کی) مثال یہ ہے **اشتريتُ المكانَ الى هذا الحائط** یعنی اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خریدا تو دیوار بیع میں داخل نہیں ہوگی، **ونظير الثاني الخ** اور دوسرے کی (یعنی الیٰ کے برائے اِسقاط ہونے کی) مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے تین یوم تک کے خیار شرط کے ساتھ کوئی سامان بیچا (مثلاً یوں کہا **بعتُك هذا الشيئ بشرطِ انَّ لي خيارَ الشرط الى ثلثة ايام**) اور اسی کے مثل اگر کسی نے حلف کیا (قسم کھائی) **لا اُكلِّمُ فلانًا الى شهرٍ** (میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا) تو مہینہ حکم میں داخل ہوگا (یعنی حکم یمین میں اور وہ عدم تکلم ہے) اور الیٰ نے یہاں (مثالَین مذکورین میں) اِسقاط کا فائدہ دیا ہے (یعنی مثال اول میں بائع کو تیسرے دن سمیت تین دن کا اختیار حاصل ہوگا اور تین دن کے علاوہ میں خیار کا حکم ساقط ہوگا اور دوسری مثال میں عدمِ تکلم کا حکم ایک مکمل ماہ کو شامل ہوگا اور ماوراء شہر سے ساقط ہوگا)

تشریح: عبارت بالا میں مصنفؒ نے اِلیٰ کے برائے اِمتداد ہونے اور برائے اِسقاط ہونے کی مثالیں پیش کی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے **اشتريتُ هذا المكانَ الى هذا الحائط** میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خریدا تو چونکہ یہاں مابعدِ الیٰ یعنی حائط (دیوار) قائم بنفسہ ہے اور جب مابعدِ الیٰ قائم بنفسہ ہوتا ہے تو وہاں

غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی لہٰذا اس مثال میں غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور الٰی امتداد کے لئے ہوگا کہ مکان کا اطلاق چونکہ تھوڑے حصہ اور زیادہ حصہ دونوں پر ہوتا ہے تو حرفِ الٰی اس جگہ اشتراءِ مکان کے حکم کو کھینچ کر غایت یعنی حائط تک پہنچادے گا اور خود غایت یعنی حائط حکمِ اشتراء میں داخل نہ ہوگی اسی بات کو مصنف کتاب نے **لا تدخلُ الحائطُ فی البیع** سے تعبیر کیا ہے کہ غایت یعنی دیوار بیع میں داخل نہ ہوگی۔

ونظیر الثانی باع الخ یہاں سے مصنفؒ الٰی کے برائے اِسقاط ہونے کی مثال دے رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز تین دن تک کے خیار شرط کے ساتھ فروخت کی تو یہاں غایت مغیا میں داخل ہوگی اور بائع کو تین دن مکمل خیارِ شرط ملے گا اور الٰی برائے اسقاط ہوگا یعنی تین دن کے علاوہ باقی ایام خیارِ شرط سے ساقط اور خارج رہیں گے، اور یہاں الٰی کے برائے اسقاط ہونے یعنی غایت کے مغیا میں داخل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی خیار شرط جبکہ مطلق ہو تو غایت اور ماورائے غایت دونوں کو شامل ہوسکتا ہے، گو تین دن سے زائد کے لئے خیارِ شرط کی قید لگانے سے عقد فاسد ہوجائے گا کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک بائع کو صرف تین دن تک خیارِ شرط مل سکتا ہے، اس سے زائد نہیں، لہٰذا جب صدر کلام غایت اور ماورائے غایت سب کو شامل ہے تو الٰی برائے اِسقاط ہوگا اور غایت مغیا میں داخل ہوگی لہٰذا تیسرے دن سمیت مکمل تین یوم کا بائع کو خیار شرط حاصل ہوگا۔

وبمثلہٖ لو حلف الخ اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک نہ بولوں گا تو یہاں الٰی برائے اسقاط ہوگا اور غایت یعنی مکمل ایک ماہ عدمِ تکلم کے حکم میں داخل رہے گا اور ایک ماہ کے علاوہ باقی ایام عدم تکلم کے حکم سے ساقط اور خارج رہیں گے یعنی ایک ماہ کے بعد اگر حالف تکلم کرے گا تو حانث نہ ہوگا اور یہاں الٰی کے برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدرِ کلام یعنی **لا اُکلّمُ** (میں تکلم نہیں کروں گا) غایت یعنی ایک ماہ اور ماورائے غایت دونوں کو شامل ہے لہٰذا **الٰی شھرٍ** کے اندر حرف الٰی نے عدمِ تکلم کے حکم میں ایک مہینہ کو شامل رکھا اور باقی کو ساقط کر دیا۔ (گویا الٰی نے یہاں اِسقاط کا فائدہ دیا ہے)

وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اَلْمِرْفَقُ وَالْکَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُکْمِ الْغَسْلِ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اِلَی الْمَرَافِقِ لِاَنَّ کَلِمَۃَ اِلٰی ھٰھُنَا لِلْاِسْقَاطِ فَاِنَّہٗ لَوْ لَا ھَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِیْفَۃُ جَمِیْعَ الْیَدِ وَلِھٰذَا قُلْنَا اَلرُّکْبَۃُ مِنَ الْعَوْرَۃِ لِاَنَّ کَلِمَۃَ اِلٰی فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ عَوْرَۃُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّۃِ اِلَی الرُّکْبَۃِ تُفِیْدُ فَائِدَۃَ الْاِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّکْبَۃُ فِی الْحُکْمِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ الٰی بعض صورتوں میں اِسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ کہنی اور ٹخنہ اللہ تعالیٰ کے قول الی المرافق میں غسل کے حکم کے تحت داخل ہیں اس لئے کہ کلمۂ اِلٰی یہاں اِسقاط کے لئے ہے پس اگر آیتِ

قرآن فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق میں الی نہ ہوتا تو وظیفۂ غسل در وضو، پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی وجہ سے (کہ الی بعض صورتوں میں اِسقاط کا فائدہ دیتا ہے جبکہ صدر کلام غایت اور ماوراءِ غایت دونوں کو شامل ہو) ہم نے کہا کہ گھٹنا عورت میں سے ہے اس لئے کہ کلمۂ الی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عورةُ الرجل ما تحت السرة الى الركبة (مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے) میں اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے لہٰذا گھٹنا حکم ستر میں داخل ہوگا

تشریح: وعلى هذا الخ اسی ضابطہ پر کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے جبکہ غایت مغیا کی جنس سے ہو یا یوں کہئے کہ جب صدرِ کلام غایت اور ماورائے غایت دونوں کو شامل ہو تو اسی ضابطہ کی بناء پر علمائے احناف نے کہا ہے کہ آیتِ وضو یعنی فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق میں کہنی اور ٹخنے دونوں دھوئے جانے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہاں الی برائے اسقاط ہے لہٰذا حرف الی غایت کو تو مغیا میں شامل رکھے گا مگر ماورائے غایت کو (یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو کہنیوں کے اوپر سے بغل تک کا ہے اور پیر کا وہ حصہ جو ٹخنوں کے بعد سے ران کے اوپر تک کا ہے اس کو) حکم غسل سے ساقط اور خارج کر دے گا، اور آیت وضو میں الی کے برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہاں غایت مغیا کی جنس سے ہے، ظاہر ہے کہ کہنیوں کے بعد والا حصہ بھی ہاتھ ہی ہے اسی طرح ٹخنوں کے بعد والا حصہ پیر ہی ہے، اور دوسری پہچان بھی یہاں موجود ہے کہ غایت یہاں قائم بنفسہٖ بھی نہیں ہے اور صدرِ کلام یعنی ہاتھ غایت اور ماورائے غایت دونوں کو شامل ہے کیونکہ ہاتھ کا اِطلاق انگلیوں کے سِرے سے لے کر بغل تک کے حصہ پر ہوتا ہے اور پیر کا اطلاق پیر کی انگلیوں کے سرے سے لے کر ران کے اوپر تک ہوتا ہے، لہٰذا یہاں الی برائے اسقاط ہے اور کہنیوں کا تذکرہ کرنا اس کے ماوراء کو خارج کرنے کے لئے ہے، اسی طرح ٹخنوں کا تذکرہ کرنا اس کے ماوراء کو نکالنے اور ساقط کرنے کے لئے ہے چنانچہ اگر یہاں الی نہ ہوتا تو وظیفہ یعنی ہاتھ کا دھونا مونڈھے اور بغل تک ضروری ہوتا اسی طرح پیر کا دھونا ران کے اوپر تک ضروری ہوتا اسی کو مصنفؒ نے لو لاها لو استوعبتِ الوظيفةُ جميعَ اليد سے تعبیر کیا ہے۔

نوٹ: وضو میں کہنیوں کا دھونا حدیث سے بھی ثابت ہے إن النبي صلى الله عليه وسلم اذا بلغ المرفقين اَدَارَ الماءَ عَلَيْها (بدائع)

ولهٰذا قلنا الخ اسی وجہ سے کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے یعنی جب صدرِ کلام غایت اور ماورائے غایت دونوں کو شامل ہوتا ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے لہٰذا نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک عورةُ الرجلِ ماتحتَ السُّرّةِ الى الركبةِ (یعنی مرد کا واجب الستر حصہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے) کے اندر الی برائے اسقاط ہے لہٰذا غایت مغیا میں داخل ہوگی اور گھٹنے بھی ستر میں داخل ہوں گے البتہ گھٹنوں کے نیچے کا حصہ جو پیر کی انگلیوں کی طرف کا ہے ستر سے خارج ہوگا اور یہاں الی برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی ماتحت السّرة گھٹنوں کو بھی شامل ہے اور ماورائے گھٹنوں کو بھی شامل ہے، ظاہر ہے کہ گھٹنے اور ماورائے گھٹنے دونوں ماتحت السّرة ہی ہیں (یعنی دونوں حصے ناف کے نیچے کی طرف ہیں) **نوٹ**: ناف ستر میں داخل نہیں ہے۔

وَقَدْ تُفِيْدُ كَلِمَةُ اِلٰى تَاخِيْرَ الْحُكْمِ اِلَى الْغَايَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهٗ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ لِاَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْاِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّاخِيْرَ بِالتَّعْلِيْقِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ.

ترجمہ

اور کبھی کلمۂ الیٰ حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور اسی وجہ سے (یعنی کلمۂ الیٰ کے تاخیرِ حکم کا فائدہ دینے کی وجہ سے) ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت طالقٌ الی شھرٍ کہا اور بوقت تکلم اس کی کوئی نیت نہیں ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی برخلاف امام زفرؒ کے، (کہ ان کے نزدیک فی الحال وقوعِ طلاق کا حکم ہوگا) لِاَنَّ ذکر الخ (ہماری دلیل) اس لئے کہ ذکرِ شہر شرعاً امتدادِ حکم کی اور اسقاط کی صلاحیت نہیں رکھتا اور طلاق تعلیق کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا طلاق کو بجائے امتداد و اسقاط کے تاخیر پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لفظ الیٰ کبھی حکم کو غایت تک مؤخر کردینے کا فائدہ دیتا ہے جبکہ الیٰ کا دخول زمانہ پر ہو اور تاخیرِ حکم کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم کا وقوع مدخول الیٰ یعنی غایت کے گذرنے کے بعد ہوگا جیسے قائل کا قول اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَھْرٍ کہ اگر شوہر کی فی الحال طلاق دینے کی نیت نہ ہو تو ہمارے نزدیک وقوعِ طلاق کا حکم ایک مہینہ تک مؤخر ہوگا یعنی طلاق بعد از یک ماہ واقع ہوگی، فی الحال واقع نہیں ہوگی، اور اگر شوہر کی نیت فی الحال طلاق دینے کی ہو تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کا قول الی شھرٍ لغو ہوگا اور اس بات کی دلیل کہ الیٰ اپنے حقیقی معنی یعنی امتداد یا اسقاط میں کیوں مستعمل نہیں ہے اور تاخیرِ حکم کے لئے کیوں ہے؟ یہ ہے کہ اس مثال میں الیٰ نہ امتداد کے لئے ہوسکتا ہے اور نہ ہی اسقاط کے لئے، کیونکہ شوہر نے اپنے قول میں لفظ شہر کا ذکر کیا ہے حالانکہ شہر یعنی مہینہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ الیٰ کا ماقبل یعنی طلاق ممتد ہو کر مہینے تک پہنچے بلکہ طلاق دفعۃً اور فوراً واقع ہو جاتی ہے، اس میں کھنچنے اور دراز ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اور قولِ مذکور انت طالقٌ الی شھرٍ میں شھر اس کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا کہ الی کو اسقاط کے لئے مان کر وقوعِ طلاق کی انتہاء ایک مہینہ ہو جائے اور ماورائے مہینہ وقوعِ طلاق سے ساقط اور خارج رہے بلکہ جب طلاق پڑ جائے گی تو عورت ایک مہینہ تک ہی مطلقہ نہیں رہے گی بلکہ مستقل رہے گی، یعنی ایک مہینہ کے بعد بھی مطلقہ رہے گی، لہٰذا قولِ مذکور میں لفظِ الیٰ شرعاً نہ تو برائے امتداد ہوسکتا ہے اور نہ برائے اسقاط، البتہ طلاق میں مؤخر ہونے کی صلاحیت ہے مثلاً طلاق کو کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو ایسی صورت میں طلاق تاخیر سے واقع ہوگی، مصنفؒ نے اس مفہوم کو اپنے الفاظ والطلاقُ یحتملُ التاخیر الخ سے بیان کیا ہے، لہٰذا طلاق کو تاخیر پر ہی محمول کر لیا جائے گا تاکہ عاقل و بالغ کا یہ کلام لغو نہ ہو جائے، جیسے کسی شوہر نے رمضان سے قبل کہا کہ تجھ کو رمضان گذرنے پر طلاق تو طلاق رمضان گذرنے پر ہی واقع ہوگی بنا بریں قولِ مذکور میں بھی طلاق ایک ماہ گذرنے کے بعد واقع ہوگی البتہ امام زفرؒ کے نزدیک قولِ مذکور اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَھْرٍ میں فوراً طلاق واقع ہوگی خواہ فی الحال طلاق کی نیت ہو یا نہ ہو، امام زفرؒ نے

فرمایا ہے کہ اِلیٰ تاخیر کے لئے آتا ہے اور تاخیر ثبوتِ اصل (فوراً وقوعِ طلاق) سے مانع نہیں، جیسے دَین کہ اس کو مؤجل کرنے کے بعد بھی فی الفور مطالبہ کا حق ہے۔

نوٹ: مصنفؒ کے قول و لا نیۃَ له پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ انت طالق الی شهر میں اگر شوہر فی الحال وقوعِ طلاق کی نیت کرلے تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو اعتراض یہ ہے کہ نیت کا تعلق مجاز وغیرہ سے ہے نہ کہ حقیقت سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا قول حقیقتِ قاصرہ کے درجہ میں ہے اور اس میں نیت کا اعتبار ہوتا ہے کما قرأتُم مِنْ قبلُ جیسے کسی شخص نے کہا لا یاکلُ رأسًا (وہ سر نہیں کھائے گا) تو قائل کا یہ قول نیت کا محتاج ہوگا، جبکہ وہ غیر متعارف رأس کو مراد لے۔

فصل: كَلِمَةُ عَلٰى لِلْاِلْزَامِ وَاَصْلُهٗ لِاِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّيْ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَالَوْقَالَ عِنْدِى اَوْمَعِي اَوْقِبَلِي وَعَلٰى هٰذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ رأسُ الْحِصْنِ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهٗ وَلَوْ قَالَ آمِنُوْنِيْ وَعَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرةً فَفَعَلْنَا فَكَذٰلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْآمِنِ.

ترجمہ

کلمۂ علیٰ (علیٰ جارہ) الزام کے لئے ہے اور اس کی اصل تفوّق اور تعلّی (فوقیت اور برتری) کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہے اور اسی وجہ سے (یعنی علیٰ کے تفوق اور الزام کے معنی کا فائدہ دینے کی وجہ سے) اگر کسی شخص نے کہا لفلانٍ علیّ اَلفٌ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں تو اس کا یہ قول یعنی اقرارِ الف دَین پر محمول کیا جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر اس نے یوں کہا لفلانٍ عندی الفٌ یا لفلانٍ معی الفٌ یا لفلانٍ قِبلی الفٌ (فلاں کے میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری جانب ایک ہزار ہیں، لہٰذا اس صورت میں ایک ہزار دین کے نہیں مانے جائیں گے بلکہ امانت کے مانے جائیں گے) وعلیٰ هٰذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ کلمۂ علیٰ تفوق کا فائدہ دیتا ہے) امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا آمنونی علیٰ عشرةٍ من اهل الحصن مجھ کو اہل قلعہ میں سے دس افراد پر امن دیدو، پس ہم نے امن دیدیا تو امن میں دس افراد امن طلب کرنے والے شخص کے علاوہ ہوں گے اور دس افراد کی تعیین کا اختیار رائس الحصن یعنی امن طلب کرنے والے سردار کو ہوگا (تاکہ اس کو ان دس افراد پر تعلّی اور فوقیت حاصل ہو) اور اگر اس نے بجائے علیٰ استعمال کرنے کے اس طرح کہا آمنونی وعشرةً یا فعشرةً یا ثم عشرةً یعنی امن دیدو مجھ کو اور دس کو یا مجھ کو پس دس کو یا مجھ کو پھر دس کو پس ہم نے امن دیدیا تو حکم ایسا ہی ہوگا (یعنی اس کے علاوہ دس افراد کو امن مل جائے گا) اور دس افراد کی تعیین کا اختیار آمن یعنی امن دینے والے کو ہوگا (نہ کہ امن طلب کرنے والے قلعہ کے سردار کو کیوں کہ اس نے اس جملہ میں علیٰ کا استعمال نہیں کیا جو اس کے لئے خیارِ تعیین کو ثابت کرکے تعلّی اور برتری کو ثابت کرتا۔

تشریح: اس فصل کے اندر مصنفؒ نے علیٰ کے تین استعمال ذکر فرمائے ہیں اور وہ یہ ہے کہ علیٰ کبھی الزام کے لئے آتا ہے اور کبھی مجازاً با کے معنی میں آتا ہے اور کبھی شرط کے معنی میں، اب بالترتیب تینوں استعمالوں کے متعلق وضاحت ساعت فرمایئے۔

کَلِمَةُ عَلٰی الخ کلمۂ علیٰ کبھی کسی چیز کو لازم کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے فرمان رسولؐ ہے **علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین** اے مسلمانو! تمہارے اوپر میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت کا اتباع لازم ہے، **واصْلُهُ الخ** اور اس کی اصل یعنی علیٰ کے لغوی معنی تفوق اور تعلی یعنی کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہیں خواہ یہ بلندی حساً حقیقۃً ہو یا معنیً ومجازاً ہو اول کی مثال ہے، جیسے **زیدٌ علی السطح** (زید چھت کے اوپر ہے) ثانی کی مثال جیسے **فُلَانٌ عَلَیْنَا أَمِیرٌ** (فلاں آدمی ہمارے اوپر امیر ہے یعنی ہم اس کے زیر سرپرستی ہیں) **ولهٰذا لو قال الخ** کلمۂ علیٰ چونکہ الزام اور تفوق کے لئے آتا ہے تو قائل کے قول **لِفُلَانٍ عَلَیَّ الفٌ** میں چونکہ علیٰ کا استعمال ہوا ہے تو اقرار کرنے والے پر وہ ایک ہزار دین کے ہوں گے، نہ کہ امانت کے کیونکہ دین ہی میں لزوم اور وجوب ہوتا ہے امانت میں لزوم نہیں ہوتا اور دین میں تفوق اور استعلاء مجازی بھی ہوتا ہے امانت میں تفوق واستعلاء نہیں ہوتا چنانچہ بولتے ہیں **رَکِبَهُ دَیْنٌ** (اس پر دین سوار ہو گیا) یا جیسے بولتے ہیں کہ فلاں آدمی پر بڑا غم سوار ہے یعنی اس پر دوسروں کا قرض ہے دین اور قرض میں ہی آدمی اپنے آپ کو زیر بار اور ملزوم وگرفتار سمجھتا ہے نہ کہ امانت میں، اور اگر قائل بجائے علیٰ استعمال کرنے کے اس طرح کہے **لفلانٍ عندی الفٌ** یا **لفلان معی الفٌ** یا **لفلان قبلی الفٌ** تو اس شکل میں چونکہ لزوم پر دلالت کرنے والا کوئی کلمہ نہیں ہے اس لئے وہ ایک ہزار دین کے نہ ہوں گے بلکہ امانت کے ہوں گے کیونکہ امانت کے اندر آدمی نہ اپنے آپ کو کسی کام میں ملزوم وگرفتار سمجھتا ہے اور نہ ہی صاحب مال کا امین پر کوئی تفوق اور دباؤ ہوتا ہے بلکہ امین کا ہی صاحب مال پر احسان ہے کہ وہ اس کے مال کی حفاظت کر رہا ہے **وعلی هٰذا قال الخ** علیٰ چونکہ تفوق اور بلندی کے لئے آتا ہے اس لئے امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب حربیوں کے قلعہ کے سردار نے مسلمانوں سے امن طلب کرتے ہوئے کلمۂ علیٰ کے استعمال کے ساتھ یہ جملہ بولا **آمِنُونی علی عَشَرَةٍ** (مجھ کو قلعہ کے دس آدمیوں پر امن دے دو) اور مسلمانوں نے امن دیدی تو امان سردار کو اور اس کے علاوہ دس افراد کو ملے گی، سردار کے علاوہ دس کو اس لئے امان ملے گی کیونکہ اس نے عشرۃ کا مستقل تلفظ کیا ہے، جس کا مصداق مکمل دس افراد ہیں مگر یہاں تفریع سے یہ بتلانا مقصود نہیں ہے کہ امان کتنے حضرات کو ملے گی بلکہ اصل یہ بتلانا مقصود ہے کہ چونکہ امیر قلعہ نے اپنے جملہ میں علیٰ استعمال کیا ہے جو تفوق اور تعلی پر دلالت کرتا ہے تو قلعہ کے بہت سارے افراد میں سے دس افراد جن کو امان ملی ہے ان کو منتخب اور متعین کرنے کا حق اور اختیار امیر قلعہ کو ہو گا تاکہ امیر کو بوجہ علیٰ استعمال کرنے کے دس افراد پر تعلی اور سرپرستی مل جائے اور اگر امیر قلعہ امان طلب کرتے ہوئے علیٰ کے بجائے واؤ یا فاء یا ثم استعمال کرے اور کہے **امنونی وعشرةً** یا **فعشرةً** یا **ثُمَّ عشرةً** امان دے دو مجھ کو اور دس کو یا مجھ کو پس دس کو یا مجھ کو پھر دس کو اور مسلمانوں نے امان دیدی تو اگرچہ اس شکل میں بھی امان امیر قلعہ

کو اور اس کے علاوہ مزید دس افراد کو ملے گی مگر ان دس افراد کو منتخب اور متعین کرنے کا استحقاق امن دینے والے مسلمان کو ہوگا نہ کہ امیرِ قلعہ کو کیونکہ امیرِ قلعہ کے بولے ہوئے جملہ میں ایسا کوئی حرف نہیں ہے جو دس افراد پر امیرِ قلعہ کے تفوق اور تعلّی کو ثابت کرے بلکہ امیرِ قلعہ نے ان دس افراد کی امان کو اپنی امان پر عطف کیا ہے، بغیر کسی ایسی شرط کے جو اس کے لئے ان دس افراد پر امان کے سلسلہ میں تعلّی اور فوقیت کو ثابت کرے جیسا کہ ترکیبِ نحوی سے ظاہر ہے کہ عَشَرۃ کا عطف آمنونی کی یاء ضمیر مفعول بہ متصل پر ہے، لہٰذا امان میں امیرِ قلعہ اور وہ دس افراد مساوی ہوں گے امیرِ قلعہ کو اس سلسلہ میں کسی طرح کا کوئی تفوق اور تعلّی نہیں ہوگی۔

وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتّٰى لَوْ قَالَ بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰى اَلْفٍ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ.

ترجمہ

اور کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی (الصاق) میں ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی شخص نے کہا **بِعْتُكَ هٰذا علی الفٍ** میں نے آپ کو یہ سامان ایک ہزار پر فروخت کیا، تو علیٰ عقدِ معاوضہ کی دلالت پائے جانے کی وجہ سے باء کے معنی میں ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف کلمۂ علیٰ کا دوسرا استعمال شروع فرما رہے ہیں کہ علیٰ کبھی مجازاً باء کے معنی میں بھی آتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ علیٰ کا استعمال اگر ایسے معاملات میں ہو جو عقدِ معاوضہ کے قبیل سے ہوں جیسے بیع، اجارہ، نکاح وغیرہ تو وہاں علیٰ بمعنی با ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے **بِعْتُكَ هٰذا علی اَلْفٍ** کہا (میں نے تجھ کو یہ سامان ایک ہزار پر یعنی ایک ہزار کے عوض میں بیچا) تو اس مثال میں علیٰ بمعنی باء ہے کیونکہ اس مثال میں بعتُ قرینہ ہے کہ یہ کلام عقدِ معاوضہ سے متعلق ہے اور عوض پر ''با'' داخل ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب با کے بیان میں یہ تفصیل آرہی ہے کہ باء کا دخول ثمن اور عوض پر ہوتا ہے تو قائل کے قول **بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰى أَلْفٍ** میں علیٰ بمعنی با ہے، اور جب علیٰ کو باء کے معنی میں لے لیا اور باء میں چونکہ الصاق و اتصال ہوتا ہے تو مدخول باء یعنی اَلف، بیع میں ثمن اور ملصق بہ ہوگا اور طرف آخر یعنی ہٰذا معوّض، مبیع، اور مُلْصَق ہوگا اور علیٰ کے معنیٔ حقیقی یعنی الزام اور معنیٔ مجازی یعنی الصاق میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح لازم ملزوم کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسی طرح مُلْصَق مُلْصَق بہ کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔

وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِىْ ثَلَاثًا عَلٰى اَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ هٰهُنَا تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُوْنُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ.

ترجمہ

اور کبھی علیٰ شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا **يبايعنك علی اَن لا يُشرِكن بالله شيئًا** وہ عورتیں

آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی۔

اور اسی وجہ سے (یعنی علیٰ کے شرط کے معنی میں ہونے کی وجہ سے) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا طَلِّقْنِي ثَلٰثًا عَلٰى اَلْفٍ آپ مجھ کو ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دیدو پس شوہر نے ایک طلاق دی تو عورت پر مال واجب نہ ہوگا کیونکہ کلمۂ علیٰ یہاں شرط کے معنی کا فائدہ دے رہا ہے پس لزومِ مال کے لئے تین طلاق دینا شرط ہوگا (یعنی عورت پر اپنے شوہر کو مال دینا اس وقت لازم ہوگا جب وہ شوہر اس عورت کو تین طلاق دے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نے کلمۂ علیٰ کا تیسرا استعمال بیان کیا ہے کہ کلمۂ علیٰ کبھی شرط کے لئے بھی آتا ہے اور اس کا پتہ سیاق وسباق سے چل جاتا ہے، اس کی مثال قرآن میں ہے **قال اللّٰه تعالٰی يُبَايِعْنَكَ الخ** وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی ظاہر ہے کہ اس کلام میں نہ تو کسی چیز کا اپنے اوپر کسی کے حق کا اقرار والزام ہے لفلانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ کی طرح، اور نہ ہی یہ کلام معاوضہ پر دال ہے بلکہ بیعت میں ایک طرح کا وعدہ اور عہد ہوتا ہے، اور وعدہ اور عہد میں شرائط کا ہونا قرین قیاس ہے **ولهٰذا قال ابو حنيفة رحمه اللّٰه الخ** علیٰ چونکہ شرط کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے طَلِّقْنِي ثلاثًا على الفٍ کہے،، کہ مجھ کو ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دیدو اور شوہر نے اس کو صرف ایک طلاق دی تو عورت پر کچھ بھی مال شوہر کو دینا واجب نہ ہوگا، کیونکہ عورت نے شرط یہ لگائی تھی کہ آپ مجھے تین طلاقیں دیدیں تاکہ مجھے آپ سے مکمل چھٹکارا مل جائے تو میں ایک ہزار روپیہ ادا کردوں گی، مگر چونکہ شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں، بلکہ صرف ایک طلاق دی تو شرط نہیں پائی گئی، اور جب شرط نہیں پائی گئی تو عورت پر ایک ہزار دینا بھی واجب نہ ہوگا جو مشروط تھا او مشہور قاعدہ ہے **اذا فاتَ الشرطُ فاتَ المشروطُ** اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جب شوہر نے طلاق ایک دی ۔ بجائے تین کے تو عورت بھی ایک ہزار کا تہائی مال ادا کردے تاکہ برابری ہوجائے کہ جتنی طلاق اتنا ہی مال تو ایسا نہیں ہوگا اور عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ شرط کے اجزاء جزاء کے اجزاء پر محمول نہیں ہوتے برخلاف عوض ومعوض کے کہ عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں لہٰذا صورت مذکورہ میں عورت پر بلا کسی عوض کے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ ایک ہزار کا تہائی ادا کر شرط ہوگا، کیونکہ طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں لہٰذا مثالِ مذکور میں مجازاً باء کے معنی میں ہوگا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ طلاق اور مال کے اندر آپس میں مقابلہ اور معاوضہ نہیں ہے بلکہ معاقبہ ہے (یعنی دو چیزوں کا آگے پیچھے ہونا) لہٰذا پہلے طلاقوں کا تین ہونا شرط ہوگا اور اس کے بعد عورت پر ایک ہزار ادائیگی لازم ہوگی اسی سے طلاق اور مال کے مابین مقابلہ اور معاوضہ کی بھی نفی ہوگئی کیونکہ مقابلہ اور معاوضہ میں ایک دوسرے پر عوض اور معوض کی ادائیگی معاً بلا ترتیب ضروری ہوتی ہے نہ کہ آگے پیچھے۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: مصنفؒ نے جب علیٰ کا دوسرا استعمال بیان کیا یعنی علیٰ کا بمعنی باء ہونا تو وہاں لفظ مجازاً بھی ذکر کیا مگر جب علیٰ کا تیسرا استعمال یعنی اس کا شرط کے لئے ہونا بیان کیا تو لفظ مجازاً کا ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ علیٰ کا شرط کے لئے ہونا بمنزلہ حقیقت کے ہے کیونکہ علیٰ کے حقیقی معنی الزام کے ہیں اور شرط و جزاء میں بھی لزوم ہوتا ہے۔

فائدہ: عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً آپ نے ہم سے کہا کہ قواعد الصرف فی عدد کتنے کی ہے ہم نے کہا دس روپیہ کی، آپ نے کہا پانچ عدد دے دیجئے، جس کا عوض پچاس روپیہ ہوا، اتفاق سے چار کتابیں دستیاب ہوئیں جو کہ معوض ہے تو عوض کے اجزاء (یعنی پچاس روپیہ) معوض کے اجزاء (یعنی کتابوں) پر تقسیم ہوں گے اور چار عدد کتابیں چالیس روپیہ کی ہوں گی نہ کہ پچاس کی۔

فصل: كَلِمَةُ فِيْ لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ غَصَبْتُ ثَوْبًا فِي مِنْدِيْلٍ اَوْ تمرًا فِي فَوْصَرَةٍ لَزِمَاهُ جَمِيْعًا.

ترجمہ

کلمۂ فی ظرف کے لئے ہے اور اسی اصل (اَیْ کونُ فی للظرفیة) کے اعتبار سے ہمارے اصحاب احنافؒ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا، یا ٹوکری میں کھجوریں غصب کیں تو اس پر دونوں لازم ہوں گی (یعنی کپڑا مع رومال کے اور کھجوریں مع ٹوکری کے)

تشریح: اس فصل کے اندر مصنفؒ فی کا معنی اور اس کا استعمال بیان فرمائیں گے پوری فصل کا خلاصہ یہ ہے کہ فی ظرفیت کے لئے آتا ہے اور اس کا استعمال زمان اور مکان اور معنیٰ مصدری کے لئے ہوتا ہے مثالیں بالترتیب آرہی ہیں، اب عبارت کی تشریح سنئے:

کلمةُ فی للظرف الخ یعنی فی کا ماقبل مظروف اور فی کا مدخول ظرف بنتا ہے جیسے **الماءُ فی الکوز** پانی پیالہ میں ہے، پیالہ ظرف ہے اور پانی مظروف، یا ظرفیت مجازاً ہو جیسے **نَظَرْتُ فی الکتاب** میں نے کتاب میں نظر کی **وبأعتبار هذا الأصل الخ** کلمۂ فی چونکہ ظرفیت کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے علماء احنافؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ میں نے رومال میں (لپٹے ہوئے) کپڑے کو غصب کیا یا ٹوکری میں (رکھی ہوئیں) کھجوروں کو غصب کیا تو اس طرح سے غاصب کا اپنے کلام میں فی استعمال کرنے کا اثر یہ ہوگا کہ اس کے ذمہ کپڑا مع رومال کے اور کھجوریں مع ٹوکری کے لازم ہوں گی، گویا اس نے یہ کہا ہے **غصبتُ مظروفًا فی ظرف** اور یہ جب ہی ہوسکتا ہے جبکہ دونوں چیزیں غصب کی ہوں لہٰذا غاصب کے ذمہ مذکورہ دونوں صورتوں میں دونوں چیزیں لازم ہوں گی اور مالک کی جانب دونوں چیزوں کا لوٹانا ضروری ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جو چیز ظرف بننے کے لائق ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو منقول ہوگی (یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو منتقل کیا جاسکتا ہے) یا غیر منقول ہوگی، اگر منقول ہے تو ظرف اور

مظروف دونوں لازم ہوتے ہیں اور اگر غیر منقول ہے تو صرف مظروف لازم ہوگا نہ کہ ظرف جیسا کہ کوئی کہے کہ میں نے گھوڑے کو اصطبل میں غصب کیا تو غاصب پر صرف گھوڑا لازم ہوگا نہ کہ اصطبل، اور اگر متکلم نے ایسی چیز کو ظرف بنایا ہو جو ظرف بننے کے لائق نہ ہو مثلاً یہ کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک روپیہ ہے ایک روپیہ میں تو صرف اول لازم ہوگا یعنی صرف ایک روپیہ۔

ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ اَمَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ فَقَالَ اَبُوْيُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِيْ فِيْ ذٰلِكَ حَذْفُهَا وَاِظْهَارُهَا حَتّٰى لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ جَمِيْعًا وَذَهَبَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِلٰى اَنَّهَا اِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَاِذَا اُظْهِرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ فِيْ جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِبْهَامِ فَلَوْ لَا وُجُوْدُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِاَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ لَهٗ وَلَوْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَمِثَالُ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَاَنْتِ كَذَا فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ اِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَاَنْتِ كَذَا يَقَعُ ذٰلِكَ عَلَى الْاِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ .

ترجمہ

پھر یہ کلمہ (فی) زمان اور مکان اور فعل (معنیٰ مصدری نہ کہ فعلِ اصطلاحی) تینوں میں استعمال کیا جاتا ہے بہر حال جب وہ (کلمۂ فی) زمان میں استعمال کیا جائے اس طور سے کہ کوئی شخص کہے **انتِ طالقٌ فی غدٍ** تجھ کو کل کے دن میں طلاق ہے، تو صاحبین نے فرمایا اس میں (یعنی ظرف زمان میں) حذف فی اور اظہارِ فی دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کہے **انت طالقٌ فی غدٍ** تو اس کا یہ قول بمنزلہ اس کے دوسرے قول **انت طالقٌ غداً** کے ہوگا (یعنی تجھ کو کل طلاق ہے) اور دونوں صورتوں میں فجر یعنی صبح صادق نمودار ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ جب کلمۂ فی کو حذف کر دیا جائے تو طلاق صبح صادق نمودار ہوتے ہی واقع ہو جائے گی اور جب کلمۂ فی کو لفظوں میں ظاہر کر دیا جائے تو علیٰ سبیل الابہام یعنی لاعلی التعیین کل کے کسی جزء میں وقوعِ طلاق مراد ہوگا پس اگر کسی خاص جز کی نیت نہ پائی جائے تو اول جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی اس اول جزء کا کوئی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر وہ شخص دن کے آخر حصہ کی نیت کر لے تو اس کی نیت صحیح معتبر ہوگی، **ومثال ذلك الخ** اور اس کی مثال (یعنی اظہارِ فی وحذفِ فی میں فرق کی مثال) مرد کے قول **اِنْ صمتِ الشهر فانت كذا** (ای طالقٌ) میں ہے۔ اگر تو مہینہ بھر کے روزہ رکھے تو ایسی ویسی ہے مثلاً تجھ کو طلاق ہے تو حکم (مثلاً وقوعِ طلاق کا حکم) مکمل ایک ماہ کے روزے رکھنے پر واقع ہوگا اور اگر کہا **اِنْ صُمْتِ فی الشهر فانتِ كذا** (ای **طالقٌ مثلاً**) تو حکم مہینہ میں تھوڑی سی دیر (روزہ کی

نیت سے) امساک پر واقع ہوگا (یعنی تھوڑی سی دیر امساك عن الاكل والشرب والجماع پائے جانے پر وقوعِ طلاق یا عتاق کا حکم واقع ہو جائے گا)۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کلمۂ فی کے بالترتیب زمان اور مکان اور معنیٔ مصدری میں استعمال ہونے کی مثالیں بیان فرمارہے ہیں چنانچہ اولاً زمان کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ مثلاً کوئی شخص کہے **انت طالق فی غدٍ** تجھ کو آئندہ کل میں طلاق تو صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب فی زمان کے لئے استعمال ہو تو اس وقت فی کا ذکر کرنا اور حذف کرنا دونوں برابر ہیں حتی کہ شوہر کا قول انت طالقٌ فی غدٍ بمنزلہ اس کے قول انت طالقٌ غدًا کے ہوگا اور دونوں صورتوں کا حکم ایک ہوگا کیونکہ دونوں صورتوں میں غد کے ظرف ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی **غد** دونوں صورتوں میں ظرف ہی ہے لہٰذا طلوع فجر ہوتے ہی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے آخرِ دن کی نیت کی تھی تو قضاءً اس کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے خلافِ ظاہر کی نیت کی ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ غداً سے مراد سارا دن ہو اور جب اس نے بعض یوم کی یعنی دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تو گویا اس نے بعض حصہ کی تخصیص کر دی، البتہ دیانۃً تصدیق کر لی جائے گی کیونکہ کلام میں ایک احتمال یہ بھی ہے اگر چہ خلافِ ظاہر ہے صاحبینؒ کے مسلک کے برخلاف حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر فی کو حذف کر کے مثلاً انتِ طالقٌ غدًا کا تلفظ کرے تو طلوعِ فجر ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ غداً مفعول بہ کے مشابہ ہے اور فعل مفعول بہ کے استیعاب کا تقاضا کرتا ہے یعنی پورا مفعول بہ معمول فعل بنتا ہے تو یہاں بھی طلاق استیعابِ غد کا تقاضہ کرے گی اور اسکی شکل یہ ہوگی کہ طلاق اول جزء میں واقع ہوتا کہ طلاق مکمل غد کا استیعاب کر لے، لہٰذا اگر شوہر نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی تو یہ اس کے حق میں تخفیف ہے بایں طور کہ وہ اس عورت سے دن کے آخری حصہ تک انتفاع کرنا چاہتا ہے، لہٰذا بوجہِ تہمت قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانۃً تصدیق کر لی جائے گی کیونکہ اس کے کلام میں ایک احتمال یہ بھی ہے اور اگر کلمۂ فی کو ذکر کر کے طلاق دی یعنی انتِ طالقٌ فی غدٍ کہا تو چونکہ اس شکل میں فی غدٍ نہ تو مفعول بہ کے مشابہ ہے اور نہ ہی کوئی چیز استیعاب کی مقتضی ہے، لہٰذا طلاق آئندہ کل کے کسی بھی غیر متعین جز میں واقع ہو سکتی ہے، لہٰذا شوہر کو وقت کی تعیین کا استحقاق ہوگا کہ شوہر جس وقت کی چاہے نیت کر سکتا ہے لہٰذا اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تب بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنے کلام کے محتملات میں سے ایک کی نیت کی ہے اور اگر شوہر نے کسی بھی وقت کی تعیین نہیں کی تو پھر اول وقت یعنی طلوعِ فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اوّل وقت میں وقوعِ طلاق سے کوئی چیز مانع اور مزاحم نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اوّل جز کے وقت صرف اول جز ہی موجود ہے، باقی اجزاءِ وقت معدوم ہیں اس لئے اوّل جز کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی نے کہا اِنْ صُمْتِ الشهرَ فانتِ کذا اَیْ طالقٌ تو اس شکل میں مکمل ماہ کے روزے رکھنے پر وقوعِ طلاق کا حکم نافذ ہوگا کیونکہ الشہر مفعول بہ کے مشابہ ہے اور فعل اس کے استیعاب کا مقتضی ہے،

اس کے برخلاف اگر وہ إنْ صمتِ في الشهر کہے تو چونکہ اس شکل میں کوئی چیز مقتضیٔ استیعاب نہیں ہے، لہٰذا مہینہ کے کسی بھی جز میں اگر روزہ کی نیت سے تھوڑی دیر بھی امساک یعنی کھانے، پینے اور جماع سے رکنا پایا گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی (یعنی روزہ شروع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی)

اختیاری مطالعه

فائدہ: سبحٰن الذی أسریٰ بعبدہٖ لیلاً الخ لیلاً پر "فی" داخل نہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ساری رات چلے ہوں۔ **جواب** اخبار واحادیث سے لیل کی تخصیص معلوم ہوگئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم رات کے بعضے حصہ میں چلے ہیں اگرچہ حذف فی کا تقاضہ یہی تھا کہ ساری رات چلے ہوں۔

وَامَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ اَوْ فِي مَكَّةَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْاِطْلَاقِ فِي جَمِيْعِ الْاَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا حَلَفَ عَلٰى فِعْلٍ وَاَضَافَهٗ إِلٰى زَمَانٍ اَوْ مَكَانٍ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذٰلِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلَ يَتَعَدّٰى إِلٰى مَحَلٍّ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذٰلِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ لِاَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهٖ وَأَثَرُهٗ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ إِذَا قَالَ إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهٗ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنَثُ وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا، يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَضْرُوْبِ وَالْمَشْجُوْجِ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِّ فِيْهِ. وَلَوْ قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيْسِ فَكَذَا فَجَرَحَهٗ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيْسِ يَحْنَثُ وَلَوْ جَرَحَهٗ يَوْمَ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنَثُ.

ترجمہ

اور بہر حال (فی کا استعمال) مکان میں تو جیسے قائل کا قول **انتِ طالقٌ فی الدار** یا **انتِ طالقٌ فی مکة** (تجھ کو طلاق ہے گھر میں یا یوں کہا کہ تجھ کو طلاق ہے مکہ میں) تو یہ (یعنی طلاق کہ جس کی دار یا مکہ کی طرف نسبت کی ہے) مطلقاً یعنی تمام جگہوں میں طلاق ہوگی، اور کلمۂ فی میں معنیٔ ظرفیت کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی فعل (کسی کام کے کرنے) پر قسم کھائے اور اس کام کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو اگر وہ فعل ان چیزوں میں سے ہے جو فاعل سے پورا ہو جاتا ہے (اور مفعول بہ کی فاعل کے سامنے حاضر ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی) تو اس زمان یا مکان میں فاعل کا موجود اور حاضر ہونا شرط ہوگا، اور اگر فعل کسی محل یعنی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے تو اس زمان یا مکان میں محل یعنی مفعول کا ہونا شرط ہوگا، اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل یعنی مفعول میں ہوتا ہے، امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو کہے کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو ایسا ہے (مثلاً میرا

غلام آزاد ہے) پس اس گالی دینے والے نے اس کو گالی دی، درانحالیکہ وہ (شاتم) مسجد میں ہے اور مشتوم یعنی جس کو گالی دی گئی مسجد سے باہر ہے تو حالف متکلم حانث ہو جائے گا اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور مشتوم مسجد میں ہو تو وہ حانث نہ ہوگا **ولو قال الخ** اور اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تیرا سر مسجد میں زخمی کروں تو ایسا ہے (مثلاً میرا غلام آزاد ہے) تو (اس صورت میں) مضروب اور مشجوج (جس کو زخم لگا ہو) کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج (زخمی کرنے والا) کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اگر میں تجھ کو جمعرات میں قتل کروں تو ایسا ہے (مثلاً میرا غلام آزاد ہے) پس اس شخص نے اس کو جمعرات سے قبل زخمی کر دیا اور وہ زخمی، جمعرات میں مرگیا تو متکلم حانث ہوگا اور اگر اس کو جمعرات میں زخمی کیا اور وہ زخمی جمعہ کے دن مرگیا تو متکلم حانث نہ ہوگا (یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کلمہ "فی" کا دوسرا استعمال بتلا رہے ہیں کہ فی زمان کی طرح مکان میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً شوہر کہے **أنت طالق فی الدار** (تجھ کو گھر میں طلاق) یا **أنت طالق فی مکة** (تجھ کو مکہ میں طلاق) تو دونوں صورتوں میں طلاق فوراً واقع ہو جائے گی خواہ عورت کہیں بھی ہو گھر میں ہو یا بیرون گھر، مکہ میں ہو یا خارج مکہ، کیونکہ گھر یا مکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق ایسی عجیب چیز ہے کہ اس کو گھر یا مکہ یا کسی مخصوص جگہ سے کوئی خصوصیت اور لگاؤ نہیں ہے بلکہ جب بھی اور جہاں بھی واقع کر دی جائے تو یہ علی الاطلاق تمام جگہوں میں واقع ہو جاتی ہے، لہٰذا صورتِ مذکورہ میں عورت خواہ کہیں بھی ہو فوراً طلاق واقع ہو جائیگی۔

فائدہ: ماقبل میں ایک مثال گذری ہے **اَنتِ طالقٌ فی غدٍ** وہاں آپ نے فرمایا تھا کہ طلاق کل کے آنے پر معلق ہو جائے گی تو اعتراض یہ ہے کہ اَنت طالق فی الدار کے اندر طلاق کیوں معلق نہیں ہوئی؟

جواب: **أنت طالقٌ فی غدٍ** میں بوقتِ تکلم زمانہ غد معدوم ہے اس لئے طلاق معلق ہو گئی تھی برخلاف **اَنتِ طالقٌ فی الدار یا فی مکةَ** کے کہ بوقتِ تکلم دار اور مکہ موجود ہیں معدوم نہیں ہیں، اس لئے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی

وباعتبار معنی الظرفیة الخ. یہاں سے مصنفؒ ایک عجیب ضابطہ کی طرف رہنمائی فرما رہے ہیں جس کو سمجھنے کے لئے کچھ نہ کچھ توجہ درکار ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ علماء احناف فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی مثلاً کسی کو گالی دینے کی قسم کھائی یا زخمی کرنے یا قتل کرنے کی قسم کھائی اور گالی، قتل وغیرہ کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا مثلاً یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں یا تجھ کو جمعرات کے دن قتل کروں تو میرا غلام آزاد ہے تو اب دیکھنا یہ ہے کہ حالف نے جس فعل کا حلف کیا ہے مثلاً گالی دینے یا قتل کرنے کا حلف کیا ہے تو وہ فعل یعنی وہ کام لازم ہے یا متعدی اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے تحقق ہونے کے لئے مفعول بہ کا سامنے موجود ہونا ضروری نہ ہو، یعنی فاعل کے فعل کا ظاہری اثر مفعول بہ تک نہ پہنچتا ہو جیسے گالی دینا فعل لازم ہے اگرچہ گالی کے لئے بھی مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر مفعول بہ نہ ہو تو پھر گالی کس کو دے گا مگر یہاں لازم اور متعدی سے مراد علم نحو کا لازم اور متعدی نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ گالی ایسا فعل ہے کہ اگر مفعول بہ سامنے موجود بھی نہ ہو تب بھی گالی کا تحقق ہو جائے گا کیونکہ گالی میں آدمی کو کوئی ظاہری اثر نہیں

پہنچتا جس طرح ضرب میں پہنچتا ہے اور متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے متحقق ہونے کے لئے مفعول بہ کا سامنے موجود ہونا ضروری ہو یعنی فاعل کے فعل کا ظاہری اثر مفعول بہ تک پہنچتا ہو جیسے ضرب اور قتل وغیرہ میں، تو اب حکم یہ ہے کہ اگر وہ فعل (کام) جس پر حلف کیا ہے فعل لازم ہے تو اس زمان یا مکان میں کہ جس کی طرف فعل کی نسبت کی ہے فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے اور اگر وہ فعل (کام) فعل متعدی ہے تو اب محل کا یعنی مفعول بہ کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حالف نے اپنے فعل ضرب یا قتل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کے فعل کا نام ضرب یا قتل اس اثر سے بنے گا جو مفعول بہ میں ظاہر ہوگا لہٰذا مفعول بہ کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر اینٹ یا تپھی وغیرہ مارنے سے کسی کو تکلیف پہنچے تو اس کو ضرب یعنی چوٹ کہا جائے گا اور اگر اینٹ یا دیگر کسی چیز کے مارنے سے زخم پیدا ہو جائے تو اس کو گھاؤ یعنی جرح کہیں گے اور اگر اینٹ وغیرہ لگنے سے دم ہی نکل جائے تو اس کو قتل کہیں گے، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے **لِأَنَّ الْفِعْلَ إنما يتحقق بأثره وأثره في المحل** سے بیان کیا ہے اور محل کے معنی مفعول بہ کے ہیں کیونکہ مفعول بہ ہی فاعل کے فعل کے اثر کا محل ہے **قال محمدٌ الخ** اب بالترتیب مثالیں سماعت فرمایئے اگر کسی شخص نے کہا **إن شَتَمْتُكَ في المسجد فعبدي حُرٌّ** اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو میرا غلام آزاد، پس اگر گالی مسجد میں بیٹھ کر دی اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد سے باہر ہے تو حانث ہو جائے گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ گالی دینا فعل لازم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حالف فعل لازم پر قسم کھائے اور اس کو کسی زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو حانث ہونے کے لئے فاعل کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے نہ کہ مفعول بہ کا لہٰذا جب شرط پائی گئی تو جزاء یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی پایا جائے گا اور اگر شاتم یعنی گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حانث نہ ہوگا کیونکہ شرط تھا شاتم کا مسجد میں ہونا اور وہ پایا نہیں گیا لہٰذا جزا یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی نہیں پایا جائے گا۔

ولو قال الخ اور اگر حالف نے یہ کہا **إن ضَرَبْتُكَ في المسجد فَأَنْتَ حُرٌّ** یا **إن شَجَجْتُكَ في المسجدِ فَعَبْدِي حُرٌّ** یعنی اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تجھ کو مسجد میں زخمی کروں تو میرا غلام آزاد ہے لہٰذا اس صورت میں حانث ہونے کیلئے مفعول بہ کا مسجد میں ہونا ضروری ہوگا کیونکہ ضرب اور جرح دونوں فعل متعدی ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حالف فعل متعدی پر حلف کرے اور اس کی نسبت کسی زمان یا مکان کی طرف کرے تو اس زمان یا مکان میں مفعول بہ کا ہونا شرط ہوتا ہے نہ کہ فاعل کا ہونا، لہٰذا اگر مفعول بہ یعنی مضروب و مشجوج مسجد میں ہوں اور ضارب اور شاج (یعنی زخمی کرنے والا) خارجِ مسجد ہوں تو چونکہ شرط پائی گئی یعنی مضروب و مشجوج مسجد کے اندر ہیں اسلئے حالف حانث ہو جائے گا اور اگر مضروب اور مشجوج خارجِ مسجد ہوں اور ضارب اور شاج مسجد میں ہوں یا خارج مسجد ہی سہی حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی یعنی شرط تھا اس زمان یا مکان میں مضروب اور مشجوج کا ہونا اور وہ نہیں پایا گیا اس لئے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے **إذا فاتَ الشرطُ فاتَ المشروطُ ولو قال إنْ قَتَلْتُكَ الخ** اور اگر حالف نے کسی

فعل پر قسم کھائی اور اس کی نسبت زمان کی طرف کی مثلاً یہ کہا اِنْ قتلتُك فی یوم الخمیس فعبدِی حُرٌّ اگر میں تجھ کو جمعرات کے دن قتل کروں تو میرا غلام آزاد تو چونکہ حالف نے فعل متعدی یعنی قتل پر قسم کھائی ہے اور ضابطہ یہ تھا جب حالف فعل متعدی پر قسم کھائے اور اس کی نسبت زمان یا مکان کی طرف کرے تو اس زمان یا مکان میں مفعول بہ کا پایا جانا ضروری ہے، لہٰذا یہاں قتلِ مفعول بہ جمعرات کے دن ہونا چاہیے تاکہ مفعول بہ کا وجود یعنی مقتول ہونا زمانہ جمعرات میں متحقق ہو چنانچہ حالف نے اگر مفعول بہ کو جمعرات سے پہلے زخمی کر دیا اور پھر وہ زخمی آدمی جمعرات کے دن مر گیا تو چونکہ شرط یعنی قتل کا تحقق جمعرات میں ہو گیا کیونکہ حالف کا فعلِ قتل، روح کے نکلنے سے بنے گا اور روح جمعرات میں نکلی ہے، لہٰذا جب حانث ہونے کی شرط پائی گئی یعنی قتل فی یوم الخمیس تو جزاء یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی متحقق ہو جائے گا اور اگر حالف نے اس مفعول بہ کو جمعرات کے دن زخمی کر دیا اور پھر وہ جمعہ کے دن مر گیا تو حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ شرط یعنی قتل فی یوم الخمیس نہیں پایا گیا بلکہ قتل فی یوم الجمعہ پایا گیا۔

وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِى الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِى دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلاَ يَقَعُ الطَّلاَقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِى حَيْضَتِكِ اِنْ كَانَتْ فِى الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلاَقُ فِى الْحَالِ وَاِلاَّ يَتَعَلَّقُ الطَّلاَقُ بِالْحَيْضِ وَفِى الْجَامِعِ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِى مَجِيْئِ يَوْمٍ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِى مُضِيِّ يَوْمٍ اِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِى اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلاَقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَاِنْ كَانَ فِى الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِيْئُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ وَفِى الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِى مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ فِى اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَانَ ذٰلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتّٰى لاَ تُطَلَّقَ.

ترجمہ

اور اگر کلمۂ فی فعل پر یعنی مصدر پر داخل ہو تو وہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا (یعنی حکم اس فعل پر معلق ہوگا) امام محمدؒ نے فرمایا جب کوئی شخص کہے انتِ طالقٌ فی دخولك الدار (تجھ کو تیرے گھر کے اندر داخل ہونے میں طلاق) تو وہ (لفظِ فی مثال مذکور میں) شرط کے معنی میں ہوگا پس (عورت پر اس کے) دخولِ دار سے قبل طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر شوہر نے کہا انتِ طالقٌ فی حیضتك (تجھ کو تیرے حیض میں طلاق) تو اگر وہ عورت حیض میں ہے تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی (کیونکہ شرط پائی گئی) ورنہ طلاق حیض (کے آنے) پر معلق ہو جائے گی اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر شوہر نے کہا کہ تجھ کو دن کے آنے پر طلاق، تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے اور اگر یوں کہا کہ تجھ کو دن کے گذرنے پر طلاق، تو اگر یہ گفتگو رات میں ہو تو طلاق اگلے دن غروب شمس کے وقت واقع ہوگی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے (وهو مضیّ الیوم) اور اگر یہ گفتگو دن میں ہو تو طلاق اس وقت پڑے گی جب دوسرے دن کی وہی

ساعت آجائے اور زیادات میں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے **انتِ طالقٌ فی مشیّة اللّٰه یا انتِ طالقٌ فی ارادة اللّٰه تعالٰی** (تجھ کو طلاق اللہ کی مشیت میں یا اللہ کے ارادہ میں) تو یہ کلام شرط کے معنی میں ہوگا حتی کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ (کیونکہ طلاق کے سلسلہ میں اللہ کی مشیت اور اس کے ارادہ کی کسی کو خبر نہیں ہوسکتی)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کلمۂ فی کا تیسرا استعمال بتلارہے ہیں، کہ کلمۂ "فی" اگر فعل پر داخل ہو یعنی فعل لغوی پر جس سے مراد مصدر ہے کیونکہ فعلِ اصطلاحی پر دخولِ حرفِ جر ممتنع ہے لہٰذا جب فی مصدر پر داخل ہو تو فی شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے یعنی مدخولِ فی (مصدر) بمنزلۂ شرط ہوگا اور فی کا برائے شرط ہونا یہ اس کے معنیٔ مجازی ہیں اور معنیٔ مجازی مراد لینے کی نوبت اس لئے آئی کہ یہاں فی کے معنیٔ حقیقی یعنی فی کا برائے ظرف ہونا متعذر ہے بایں وجہ کہ فی کا مدخول ظرف بنتا ہے اور فی کا ماقبل مظروف جیسے **الماءُ فی الکوز** چنانچہ شوہر کے قول **انت طالق فی دخولك الدار** میں مدخولِ فی مصدر ہے یعنی دخول اور مصدر فی کے ماقبل یعنی طلاق کا ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ مصدر کو بوجہ عرض اور قائم بالغیر ہونے کے بقاء اور استقرار نہیں ہے اور جس کو خود ہی بقاء اور ٹھہراؤ نہ ہو تو وہ کسی دوسرے کے لئے ظرف اور محل کیسے بن سکتا ہے، ظاہر ہے کہ نہیں بن سکتا، لہٰذا مدخولِ فی یعنی مصدر ظرف نہیں بن سکے گا تو جب معنیٔ حقیقی متعذر ہوگئے تو اب مدخولِ فی بمنزلہ شرط کے ہوگا کیونکہ ظرف اور شرط میں مناسبت ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح ظرف اور مظروف میں مقارنت ہوتی ہے اسی طرح شرط اور مشروط میں بھی مقارنت ہوتی ہے، لہٰذا اگر شوہر یہ کہے **انت طالق فی دخولك الدار** تو اس کا یہ قول بمنزلۂ **انت طالق إن دخلتِ الدار** کے ہے، لہٰذا جب شرط پائی جائے گی یعنی دخولِ دار، تو جزا یعنی وقوعِ طلاق بھی متحقق ہوگا ورنہ نہیں، اور اگر شوہر یہ کہے **أنتِ طالق فی حیضتكِ** تو چونکہ حیض طلاق کے لئے ظرف نہیں بن سکتا کیونکہ طلاق کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا محل اور ظرف حیض ہو لہٰذا شوہر کا یہ قول بمنزلہ **انت طالق اذا حِضتِ** کے ہوگا لہٰذا عورت کو اگر فی الحال حیض چل رہا ہے تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی (کیونکہ شرط پائی گئی) اور اگر فی الحال حیض نہ آرہا ہو تو یہ طلاق حیض کے آنے تک معلق رہے گی، لہٰذا جب حیض آئے گا تو طلاق واقع ہوجائے گی مگر چونکہ حیض کا پتہ کم از کم تین دن خون آنے سے ہی چل سکے گا کیونکہ تین دن مکمل ہونے سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ یہ خون حیض کا نہ ہو بلکہ استحاضہ کا ہو، لہٰذا وقوعِ طلاق کا حکم تین دن کے بعد لگایا جائے گا، اگرچہ وقوعِ طلاق کا نفاذ حیض کے اول دن سے ہوگا۔

وفی الجامع لو قال الخ اگر شوہر نے یہ کہا **انت طالق فی مجیئِ یوم** تجھ کو دن کے آنے میں طلاق ہے، یہاں مدخولِ فی یعنی مجیٔ مصدر ہے اور مصدر ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جیسا کہ ابھی ماقبل میں اس کی دلیل بیان کی جاچکی ہے لہٰذا یہ قول بمنزلہ **أنت طالق إن جاء الیوم** کے ہوگا اور دن کا آنا چونکہ اس کے اول جزء کے آنے سے ہی متحقق ہوجاتا ہے لہٰذا طلوعِ فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر بجائے **فی مجیئِ یوم** کے **فی مضیّ یومٍ** کہے اور اس نے یہ کلام رات میں کہا کہ تجھ کو طلاق دن کے گذرنے میں، تو شوہر کا یہ قول بمنزلہ **أنت طالق إنْ مضی**

الیوم کے ہوگا اور دن کا گذرنا اس وقت محقق ہوگا جبکہ دن کی تمام ساعات گذر جائیں اور یہ جب ہوگا جب کہ آئندہ کل غروب شمس ہو جائے، لہٰذا آئندہ کل غروبِ شمس ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یہ کلام دن میں بولا گیا ہو تو مکمل ایک یوم کا گذرنا اس وقت محقق ہوگا جب کہ آئندہ کل وہی وقت آجائے جس وقت شوہر نے پہلے دن یہ طلاق معلق کی ہے، مثلاً فرض کرو آج دن کے دس بجے شوہر نے کہا أنتِ طالقٌ فی مضيّ یومٍ تو ایک یوم مکمل آئندہ کل کے دس بجے ہی محقق ہوگا لہٰذا آئندہ کل دس بجے طلاق واقع ہو جائے گی۔

وفی الزیادات الخ اگر شوہر انت طالق فی مشیة اللّٰہ کہے تو چونکہ مشیۃ مصدر ہے جو طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کا یہ قول بمنزلہ انت طالق إن شاء اللّٰہ کے ہوگا اور چونکہ اللہ کی مشیت اور اس کے ارادے سے یقینی اور حتمی طور سے مطلع ہونا مشکل ہے تو اس لئے طلاق واقع ہوگی ہی نہیں۔

فصل: حَرْفُ الْبَاءِ لِلْاِلْصَاقِ فِي وَضْعِ اللُّغَةِ وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا اَنَّ الْمَبِيْعَ اَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالثَّمَنَ شَرْطٌ فِيْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى هَلَاكُ الْمَبِيْعِ يُوْجِبُ ارْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اَنْ يَّكُوْنَ التَّبْعُ مُلْصَقًا بِالْاَصْلِ لَا اَنْ يَّكُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبْعِ فَاِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِي بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّهٗ تَبْعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَا يَكُوْنُ مَبِيْعًا فَيَكُوْنُ ثَمَنًا.

ترجمہ

حرفِ باء لغت کی وضع میں الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے (یعنی باء کے الصاق کے لئے ہونے کی وجہ سے) وہ (باء) ثمنوں کا مصاحب ہوتا ہے یعنی ثمنوں پر داخل ہوتا ہے، اور اس کی یعنی باء کے الصاق کے لئے ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن بیع میں شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ارتفاع یعنی بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا، جب یہ ثابت ہو گیا (کہ مبیع اصل اور ثمن شرط ہے) تو (اب) ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع یعنی ثمن، اصل یعنی مبیع کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو پس جب بابِ بیع میں حرفِ باء بدل پر داخل ہو تو یہ (دخولِ باء) اس بات پر دلالت کرے گا کہ وہ (بدل) تابع ہے جو اصل کے ساتھ ملصق ہے پس وہ مبیع نہ ہوگا لہٰذا ثمن ہوگا۔

تشریح: لغت میں باء کے معنی الصاق کے آتے ہیں اور الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شیٔ کا دوسری شیٔ کے ساتھ تعلق اور اتصال ہو یعنی ملنا ملانا، خواہ ملنا حقیقۃً ہو جیسے بِهٖ دَاءٌ (اس کے ساتھ بیماری لگی ہے) یا مجازاً جیسے مَرَرْتُ بِزَيْدٍ (میں زید کے پاس سے گذرا) یعنی میرا گذرنا زید سے مل گیا، الصاق کے علاوہ باء کے جتنے بھی معانی ہیں مثلاً استعانت کے لئے ہونا قسم کے لئے ہونا، تعلیل، تعدیہ، مقارنت وغیرہ کے لئے ہونا سب مجازی ہیں، جن کی مکمل

تشریح آپ حضرات نے شرح مأۃ عامل میں پڑھ لی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ باء کے اصل معنی الصاق واتصال کے ہیں اور باقی معانی مجازی ہیں اور الصاق کیلئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک مُلْصَق یعنی جس کوملایا گیا ہواور دوسرے مُلْصَق بہ یعنی جسکے ساتھ ملایا گیا ہو، یادر ہے کہ حرف باء کا دخول مُلْصَق بہ پر ہوتا ہے، لہٰذا طرف آخر مُلْصَق ہوگی جیسے مررتُ بزیدٍ میں باء کا مدخول یعنی زید ملصق بہ ہے اور طرف آخر یعنی مُرُوْر بمعنی گذرنا جو مررتُ فعل سے مفہوم ہوا ہے ملصق ہے۔

ولهٰذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ باء الصاق کے لئے آتا ہے) حرف باء باب بیع میں ثمن پر داخل ہوتا ہے کیونکہ مبیع اور ثمن کے اندر بھی ایک تعلق اور اتصال ہے گو ثمن کی حیثیت مبیع کی حیثیت کے برابر نہ سہی، اور اس باب میں تحقیق یہ ہے کہ بیع کے اندر مبیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اصل قابلِ انتفاع شئ مبیع ہی ہے نہ کہ روپیہ، پیسے، کیونکہ مبیع سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے یعنی مبیع اگر کھانے پینے کے قبیل کی کوئی چیز ہو تو اس سے پیٹ بھر جاتا ہے اور اگر لباس وغیرہ کے قبیل سے ہو تو اس سے سردی گرمی سے حفاظت اور ستر عورت جیسا مقصود حاصل ہو جاتا ہے وغیرہ وغیرہ برخلاف ثمن یعنی سونا چاندی اور روپیہ و پیسے کے کہ یہ چیزیں براہ راست قابلِ انتفاع نہیں ہیں کیونکہ ان سے نہ پیٹ بھر سکتا ہے اور نہ ہی لباس اور سواری کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے، معلوم ہوا کہ بیع کے اندر مبیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے اسی وجہ سے اگر بائع و مشتری کے ایجاب وقبول کرنے کے بعد مبیع قبل القبض ہلاک ہو جائے تو بیع ہی معدوم اور مرتفع سمجھی جائے گی برخلاف ثمن کے ہلاک ہونے کے کہ اگر مشتری نے جن روپیوں کے بدلہ میں مبیع خریدی تھی اگر وہ روپیہ بائع کی جانب سپرد کرنے سے پہلے ہی مشتری کے پاس ہلاک ہو گئے ہوں تو بیع میں کوئی خرابی نہیں آئے گی بلکہ بیع بدستور باقی رہے گی اور مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ ہلاک شدہ رقم کے بقدر دوسری رقم آپ کے ذمہ دَین ہوگئی لہٰذا مشتری کو چاہیے کہ ہلاک شدہ رقم کے بقدر دوسرے روپیہ بائع کو ادا کردے اذا ثبتَ هٰذا فنقول الأصلُ أنْ يكون الخ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مبیع اصل اور ثمن تابع ہے تو اب ایک قاعدہ سنئے اور وہ یہ ہے کہ تابع یعنی ثمن ملصق ہو اصل یعنی مبیع کے ساتھ نہ کہ اصل یعنی مبیع ملصق ہو تابع یعنی ثمن کے ساتھ بلکہ اصل یعنی مبیع ملصق بہ ہوگی لہٰذا جب باء بدل اور عوض پر داخل ہو، تو چونکہ عوض ثمن ہوتا ہے تو یہ باء کا داخل ہونا اس بات پر دلالت کرے گا کہ مدخولِ باء یعنی وہ بدل اور عوض تابع ہے جو اصل کے ساتھ ملصق ہے لہٰذا مدخولِ باء مبیع نہ ہوگا بلکہ ثمن ہوگا، الحاصل مصنفؒ کی اس تشریح سے یہ معلوم ہوا کہ تابع ملصق ہوتا ہے اور اصل یعنی مبیع ملصق بہ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ چونکہ ملصق بہ مدخول باء ہوا کرتا ہے جو کہ ثمن ہوتا ہے لہٰذا ثمن ملصق بہ ہوا، حالانکہ مصنفؒ کی تشریح کے بموجب مبیع ملصق بہ ہوئی اور مبیع جو بقول مصنفؒ ملصق بہ ہے اصل ہوتی ہے تو ثمن کا اصل ہونا لازم آیا کیونکہ درحقیقت ملصق بہ ثمن ہوتا ہے جیسا کہ چند سطور پہلے مذکور ہوا تو اس اعتراض سے بچاؤ کی شکل یہ ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں قلب مانا جائے اور اصل عبارت یہ ہو الأصلُ أنْ يكونَ الأصلُ مُلْصَقًا بالتَّبع لا أنْ يكُونَ التَّبعُ مُلصَقًا بالأصل یعنی قاعدہ یہ ہے کہ اصل (مبیع) ملصق ہو یعنی ملی ہوئی ہو تابع سے نہ یہ کہ تابع ملا ہوا ہو اصل سے، یعنی مبیع ملصق ہو اور ثمن تابع اور ملصق بہ ہو جیسے مَرَرْتُ بِزَيْدٍ میں مدخول

باء یعنی زید ملصق بہ ہے اور طرف آخر یعنی مرور ملصق ہے اور یہ بھی ذہن نشیں رہے کہ ملصق وملصق بہ میں اصل ملصق ہوتا ہے نہ کہ ملصق بہ لہٰذا مبیع ہی اصل ہے جو کہ ملصق ہے اور ثمن تابع ہے جو کہ ملصق بہ ہے، اب خلاصہ یہ نکلا کہ اگر مصنفؒ کی عبارت میں قلب نہ مانیں تو مبیع کا ملصق بہ ہونا مفہوم ہوتا ہے اور اگر قلب مانیں تو ملصق بہ ثمن مفہوم ہوتا ہے اور یہی اصل ہے اب اس تشریح کے بموجب مصنفؒ کی عبارت **دَلَّ عَلٰی اَنَّہٗ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالاَصلِ** میں **بالأصل** کے بجائے **به الأصل** ہونا چاہیے جیسا کہ اصول بزدوی میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ تابع یعنی ثمن ملصق بہ ہوتا ہے جیسا کہ ابھی چند سطور پہلے اس کا تذکرہ آچکا ہے لہٰذا ملصقٌ به الاصلُ کا مطلب یہ ہوگا کہ ثمن ایسا تابع ہے کہ اس کے ساتھ اصل کو ملایا جاتا ہے نہ کہ اس کو ملایا جاتا ہے اصل کے ساتھ۔

اختیاری مطالعہ

ابھی چند لائن قبل آپ نے کہا تھا کہ مبیع اصل ہوتی ہے کہ اس کے معدوم ہونے سے بیع ہی معدوم ہو جاتی ہے اور ثمن شرط ہوتا ہے تو اشکال یہ ہے کہ شرط کے فوت ہونے سے بھی مشروط فوت ہو جاتا ہے جیسے وضو کے فوت ہونے سے نماز فوت ہو جاتی ہے لہٰذا ثمن کے فوت اور ہلاک ہونے سے بیع مرتفع ہو جانی چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط وہ ثمن نہیں ہے کہ جو مشتری کے پاس بائع کو سپرد کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا ہے بلکہ شرط مطلق ثمن ہے جو مشتری کے ذمہ میں دین ہے، جس کی ہلاکت متصور ہی نہیں ہے لہٰذا اگر مشتری کے پاس موجودہ رقم ہلاک ہو جائے تو دوسری رقم اسی کی مالیت کے بقدر بائع کو لاکر ادا کرے کیونکہ عقود وفسوخ میں نقود متعین نہیں ہوتے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِّنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُوْنُ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَالْكُرُّ ثَمَنًا فَيَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِّنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهٰذَا الْعَبْدِ يَكُوْنُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكُرُّ مَبِيْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ اِلَّا مُؤَجَّلًا.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ مدخولِ باء ثمن اور طرف آخر مبیع ہوتی ہے) پر ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے تجھ کو یہ غلام ایک کُر گندم کے عوض میں فروخت کیا اور گندم کا وصف (جید یا ردی ہونا) بیان کر دیا تو (مثال مذکور میں) غلام مبیع ہوگا اور ایک کُر گندم ثمن ہوگا، پس (بائع کے ثمن پر یعنی گندم پر) قبضہ سے پہلے اس گندم سے کسی دوسری چیز کا تبادلہ جائز ہوگا اور اگر کہا کہ میں نے تجھ کو اس غلام کے بعوض گندم کا ایک کُر فروخت کیا اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو (اس مثال میں) غلام ثمن ہوگا اور گندم کا ایک کُر مبیع ہوگا اور عقدِ مذکور عقدِ سلم ہوگا جو صحیح نہ ہوگا مگر ادھار۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی ضابطۂ مذکورہ کی بناء پر (کہ مدخولِ باء ثمن اور طرفِ آخر مبیع ہوتی ہے) ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص یہ کہے بعتُ منك هٰذا الْعَبْدَ بكُرٍّ مِنَ الْحنطَة (ترجمہ) میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ گیہوں کے ایک کُر (پیمانہ کا نام) کے بعوض فروخت کیا اور گیہوں کے اچھے برے ہونے کا وصف بھی بیان کر دیا تو اس

مثال میں مدخول باء یعنی گیہوں ثمن ہوں گے اور طرف آخر یعنی غلام جس کی طرف ہذا کے ذریعہ اشارہ کیا ہے مبیع ہوگا اور ساتھ ساتھ یہ مسئلہ بھی ذہن نشیں رکھئے کہ ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز ہوتا ہے یعنی اگر بائع اس ثمن کے عوض جو ابھی مشتری کے پاس تھا مشتری یا کسی اور سے کوئی دوسری چیز خرید لے تو یہ درست ہے لہٰذا صورتِ مذکورہ کے اندر بھی گیہوں کے ایک کُر پر بائع کا قبضہ ہونے سے پہلے بائع کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ان گیہوؤں کے بدلہ میں کوئی دوسری چیز بدل لے یا خرید لے اور اگر یہ کہا **بعتُ منك کُرًّا من الحنطة بهٰذا العبد** کہ میں نے تجھ کو گیہوں کا ایک کُر اس غلام کے بعوض فروخت کیا اور گیہوں کا وصف بھی بیان کر دیا، تو اس صورت میں چونکہ مدخول باء غلام ہے لہٰذا غلام ثمن ہوگا اور گیہوں مبیع، اور وہ گیہوں بوجہ اشارہ وتعیین نہ ہونے کے غیر متعین ہے اور جب مبیع غیر متعین ہو تو وہ ذمہ میں دین ہوا کرتی ہے لہٰذا یہ عقد، عقدِ سلم ہوگیا اب مشتری کو ایک ماہ سے پہلے مبیع کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ عقدِ سلم میں مبیع ادھار ہوتی ہے **کما قال المصنفؒ فلا یصح إلا مؤجلاً** اور جو تمام شرائط عقدِ سلم میں ملحوظ ہوتی ہیں وہ تمام شرائط یہاں بھی ملحوظ رکھی جائیں گی اور وہ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

فائدہ: ایک کُر ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز آٹھ مکاکیک کا، اور ایک مکوک ڈیڑھ صاع کا (نور الانوار)

اختیاری مطالعہ

بیع سلم کے شرائط (۱) مبیع کی جنس معلوم ہو کہ گیہوں ہے یا چاول (۲) نوع معلوم ہو کہ بارانی ہے یا چاہی (۳) صفت معلوم ہو کہ عمدہ ہے یا ردی (۴) مقدار معلوم ہو (۵) مبیع کب دے گا (۶) مبیع کہاں دے گا (۷) ثمن کی ادائیگی اول ہی میں ہو (۸) ثمن کی مقدار معلوم ہو۔

وَقَالَ عُلَمَاءُ نَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذٰلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُوْنَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ فَلَوْ اَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يَعْتِقُ وَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذٰلِكَ عَلٰى مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ اَخْبَرَهٗ كَاذِبًا عَتَقَ ، وَلَوْ قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ فَاَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ اِلَى الْاِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ اِذِ الْمُسْتَثْنٰى خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْاِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ فِی الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُوْنِ الْاِذْنِ طُلِّقَتْ وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ آذَنَ لَكِ فَذٰلِكَ عَلَى الْاِذْنِ مَرَّةً حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً اُخْرٰى بِدُوْنِ الْاِذْنِ لَا تُطَلَّقُ وَفِی الزِّيَادَاتِ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ بِاِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ بِحُكْمِهٖ لَمْ تُطَلَّقْ .

ترجمہ

اور ہمارے علماءِ حنفیہ نے فرمایا کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ اگر (اور مولیٰ اپنے کلام میں باء لائے) تو مجھ کو فلاں شخص کے آنے کی خبر دے تو تو آزاد ہے تو یہ قول خبرِ صادق پر محمول ہوگا (نہ کہ مطلق خبر دینے پر) تاکہ خبر، قدومِ فلاں سے ملصق ہو جائے پس اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا، اور اگر مولیٰ نے کہا (اور مولیٰ نے اپنے کلام

میں حرف باء استعمال نہیں کیا) اگر تو مجھ کو خبر دے کہ فلاں شخص آ گیا تو تو آزاد ہے تو یہ قول مطلق خبر پر محمول ہوگا پس اگر غلام نے مولیٰ کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا (کیونکہ خبر دینا پایا گیا) ولو قال لامرأته الخ اور اگر کسی آدمی نے اپنی زوجہ سے کہا (اور شوہر نے اپنے کلام میں باء استعمال کیا ہو) اگر تو گھر سے نکلے مگر میری اجازت سے تو تو ایسی ہے مثلاً تو مطلقہ ہے تو عورت (گھر سے نکلنے میں) ہر مرتبہ اجازت لینے کی محتاج ہوگی کیونکہ (شوہر کے کلام میں) مستثنیٰ ایسا نکلنا ہے جو اجازت لینے کے ساتھ ملصق و متصل ہو پس اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے (بغیر باء کو استعمال کئے) یہ کہا کہ اگر تو گھر سے نکلے الّا یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں (تو تجھ کو طلاق ہے) تو یہ قول ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور زیادات میں ہے کہ جب شوہر کہے اَنتِ طالقٌ بمشیّةِ اللّٰہ تعالٰی یا اَنتِ طالقٌ بارادةِ اللّٰہ تعالٰی یا انت طالقٌ بحکمہٖ (تجھ کو طلاق اللہ کی مشیت یا اللہ کے ارادہ یا اللہ کے حکم سے) تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: ہمارے علماء احناف نے کلمۂ باء کے استعمال اور اس استعمال کے ثمرہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا إن أخبرتنی بقُدُومِ فلانٍ فأنتَ حُرٌّ اگر تو مجھ کو فلاں شخص کے آنے کی خبر دے تو تو آزاد ہے، تو یہ قول سچی خبر دینے پر محمول ہوگا، لہٰذا اگر غلام سچی خبر دے گا تو آزاد ہوگا ورنہ نہیں یعنی جھوٹی خبر دینے کی صورت میں وہ غلام آزاد نہ ہوگا، کیونکہ مولیٰ نے اپنے کلام میں کلمۂ با استعمال کیا ہے جو الصاق کے لئے آتا ہے اور الصاق کے لئے ملصق اور ملصق بہ کا ہونا ضروری ہے تو یہاں خبر ملصق ہوگی (فلاں کے آنے کے ساتھ) اور قدومِ فلاں ملصق بہ ہوگا اور متکلم کا یہ کلام بمنزلہ إنْ أخبرْتَنی خبرًا مُلصقًا بقُدُومِ فُلانٍ فأنتَ حُرٌّ کے ہوگا، ظاہر ہے کہ خبر قدومِ فلاں کے ساتھ اسی وقت ملصق ہو سکتی ہے جبکہ قدومِ فلاں واقعۃً ہوا بھی ہو (یعنی وہ شخص آیا بھی ہو) کیونکہ الصاق معدوم کے ساتھ نہیں ہوا کرتا، اور اگر مولیٰ نے اپنے کلام میں باء کا استعمال نہیں کیا بلکہ اس طرح کہا إنْ اَخبرْتَنی اَنَّ فُلانًا قَدِمَ فَاَنْتَ حُرٌّ تو مولیٰ کا یہ کلام مطلق خبر دینے پر محمول ہوگا غلام سچی خبر دے یا جھوٹی، لہٰذا غلام بہر دو صورت آزاد ہو جائے گا، کیونکہ مولیٰ نے با کا استعمال نہیں کیا جو خبر کے ملصق بالقدوم ہونے کا تقاضہ کرتا ہے لہٰذا جو شرط تھی یعنی مطلق خبر دینا وہ پائی گئی اور جب شرط پائی گئی تو جزاء یعنی غلام کی آزادی بھی واقع ہو جائے گی۔

فائدہ: اگر معترض یہ اعتراض کرے کہ إنْ اَخبرْتَنی اَنَّ فلانا قَدِمَ کی تقدیر عبارت باء کے ساتھ مان لی جائے یعنی بانَّ فلانًا قَدِمَ کیونکہ حذفِ جار شائع ہے تو جواب یہ ہے کہ حذفِ جار کی بایں وجہ ضرورت نہیں ہے کہ بغیر ارتکابِ حذف کے کلام کے معنی صحیح ہیں ولو قال الخ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا إنْ خَرجْتِ مِنَ الدّارِ اِلَّا باِذْنِی فَاَنْتِ طَالِقٌ تو شوہر کا یہ قول بمنزلہ إنْ خَرجْتِ مِنَ الدّارِ فَاَنْتِ طالقٌ اِلَّا خُرُوْجًا مُلْصَقًا بِاِذْنِی کے ہوگا یعنی اگر تو گھر سے نکلے تو تجھ کو طلاق الّا یہ کہ وہ نکلنا میری اجازت کے ساتھ ہو (یعنی اگر تو میری اجازت سے نکلے تو پھر طلاق نہیں) لہٰذا شوہر نے اپنی زوجہ کی طلاق کو اس کے گھر سے نکلنے پر معلق کر دیا ہے مگر اس نکلنے کو مستثنیٰ رکھا ہے جو شوہر

کی اجازت کے ساتھ ملصق ہو تو اس کہنے کا حکم یہ ہوگا کہ اگر عورت طلاق سے بچنا چاہتی ہے تو جب بھی گھر سے نکلے شوہر سے اجازت حاصل کرلے تا کہ باء کے مقتضی کے مطابق عورت کا گھر سے خروج ملصق بالاذن ہو جائے اور اگر اتفاق سے وہ عورت بغیر اجازت کے نکل گئی تو چونکہ خروج ملصق بالاذن نہیں پایا گیا جو کہ باءِ الصاق کا مقتضی تھا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر بجائے باء استعمال کرنے کے اس طرح کہے **اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِلَّا اَنْ اٰذَنَ لَكِ** تو چونکہ اس کلام میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جب جب بھی عورت کا گھر سے نکلنا پایا جائے تو شوہر سے ہر مرتبہ اجازت بھی ضروری ہو لہٰذا اس کلام کا حاصل فقط اتنا ہے کہ عورت ایک مرتبہ کم از کم اجازت لیکر نکلے لہٰذا اگر اسکے بعد بلا اجازت نکل گئی تو طلاق نہ پڑے گی کیونکہ شوہر کا یہ کلام صرف ایک مرتبہ اجازت لینے پر محمول تھا۔

وفی الزیادات الخ اگر شوہر **انت طالقٌ بمشیة اللّٰہ یا بأرادة اللّٰہ یا بحکم اللّٰہ** کہہ دے تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شوہر کا یہ قول بمنزلہ **انتِ طالق طلاقًا ملصقًا بمشیةِ اللّٰہ** کے ہے لہٰذا اللہ کی مشیت سے ملصق ہوئے بغیر طلاق نہ پڑے گی حالانکہ طلاق کے سلسلہ میں اللہ کی مشیت یا اللہ کے ارادے یا اللہ کے حکم کا پتہ چلانا بہت مشکل ہے، اس لئے اس جملہ کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

فائدہ: اگر اتنی آہستہ سے ان شاء اللہ کہا کہ دوسرا آدمی اگر کان لگا کر سنے تو سن سکے تو اب اس استثناء کا اعتبار ہوگا اور طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر محض دل دل میں کہا اور زبان سے اس طرح نہیں کہا کہ کوئی شخص کان لگا کر بھی نہ سن سکے تو اب استثناء کا اعتبار نہ ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔

فصل: فِیْ وُجُوهِ الْبَیَانِ: اَلْبَیَانُ عَلٰی سَبْعَةِ اَنْوَاعٍ، بَیَانُ تَقْرِیْرٍ وَبَیَانُ تَفْسِیْرٍ وَبَیَانُ تَغْیِیْرٍ وَبَیَانُ ضَرُوْرَةٍ وَبَیَانُ حَالٍ وَبَیَانُ عَطْفٍ وَبَیَانُ تَبْدِیْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ اَنْ یَّكُوْنَ مَعْنَی اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰكِنَّهٗ یَحْتَمِلُ غَیْرَهٗ فَبَیَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَیَتَقَرَّرُ حُكْمُ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ وَمِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ قَفِیْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِیْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِنَّهٗ یَكُوْنُ بَیَانَ تَقْرِیْرٍ لِاَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰی قَفِیْزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَیْرِ فَاِذَا بَیَّنَ ذٰلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهٗ بِبَیَانِهٖ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ وَدِیْعَةٌ فَاِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِیْ كَانَتْ بِاِطْلَاقِهَا تُفِیْدُ الْاَمَانَةَ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَیْرِ فَاِذَا قَالَ وَدِیْعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُكْمَ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ۔

ترجمہ

یہ فصل بیان کی وجوہ یعنی بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے ۱۔ بیان تقریر ۲۔ بیان تفسیر ۳۔ بیان تغییر ۴۔ بیان ضرورت ۵۔ بیان حال ۶۔ بیان عطف ۷۔ بیان تبدیل۔

بہر حال اول (بیان تقریر) تو وہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن یہ لفظ ظاہر کے علاوہ کا بھی احتمال رکھتا ہو پس

متکلم اپنے کلام کی مراد اس معنی کے ساتھ بیان کر دے کہ جو معنی ظاہر ہیں (یعنی جو معنی ظاہر تھے اسی کے متعلق متکلم بیان لاکر یہ ثابت کر دے کہ میری مراد یہی ہے) پس (اب) متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا **ومثاله الخ** اور بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ شہر کے قفیز سے ایک قفیز گیہوں ہے، یا شہر کے سکے سے ایک ہزار سکے ہیں تو وہ (قفیز البلد ونقد البلد) بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق (قفیز اور نقد) قفیز البلد اور نقد البلد پر محمول ہوگا، غیر (یعنی غیر قفیز البلد وغیر نقد البلد) کے مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ، پس جب متکلم نے اس کو (اپنے قول وقفیز البلد ونقد البلد سے) بیان کر دیا تو متکلم نے اس کو اپنے بیان کے ذریعہ مؤکد اور مضبوط کر دیا **وکذلك الخ** اور اسی طرح (مسئلہ سابقہ کی طرح) اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار ہیں ودیعت کے طور پر (یعنی مثال مذکور کی طرح یہ مثال بھی بیان تقریر کی ہے) اس لئے کہ کلمۂ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کا فائدہ دیتا ہے، غیر (امانت کے غیر مثلاً قرض وغیرہ) کے مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلم نے **ودیعةً** کہا تو اس نے اپنے بیان سے ظاہر کے حکم کو مؤکد کر دیا (یعنی لفظ عندی سے جو معنی ظاہر تھے یعنی امانت، تو ودیعۃً کہنے سے اسی کی تاکید اور مزید وضاحت ہوگئی)

تشریح: لفظِ بیان باب تفعیل کا مصدر ہے اس کے لغوی معنی ظاہر کرنے کے ہیں اور کبھی ظاہر ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے مگر یہاں ہمارے نزدیک ظاہر کرنا مراد ہے یعنی متکلم کا معانی کو ظاہر کرنا اسی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اِنَّ مِنَ الْبَیَانِ لَسِحْرًا ہے اور اصطلاح کے اندر بیان مافی الضمیر کے اداء کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کے ہیں اور بیان کبھی قول سے ہوتا ہے اور کبھی فعل سے، قول سے یعنی بول کر کسی بات کو بیان کرنا اور یہ ظاہر ہے اور صرف فعل اور عمل سے بیان ہو جائے تو اس کی مثال جیسے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا **صَلُّوْا کما رَاَیْتُمُوْنِی اُصَلِّی** یعنی تم لوگ اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھ کو پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو لہٰذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز کو پڑھ کر کے دکھلانا اُن نصوص کا بیانِ فعلی ہے جو نماز سے متعلق مروی ہیں، اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حج کے افعال وارکان کو خود کر کے دکھلایا اور فرمایا **خُذُوا مِنِّی مناسککُمْ** مجھ سے اپنے افعالِ حج سیکھ لو، نیز کبھی بیان اشارہ اور تحریر سے بھی ہوتا ہے، بیان کی سات قسمیں ہیں بیان تقریر اور اس کو بیان تاکید بھی کہتے ہیں، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدیل، اور اکثر حضرات نے بیانِ حال اور بیانِ عطف کو بیان ضرورت ہی میں داخل کیا ہے لہٰذا ان حضرات کے یہاں بیان کل پانچ ہوں گے، مگر مصنفؒ کی بیان کردہ تعداد اقرب الی الفہم ہے۔

اَمَّا الاَوَّل الخ بیانِ تقریر وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ متکلم اپنے کلام کے اسی معنی کو متعین اور مؤکد کرے جو پہلے سے ظاہر تھے، بالفاظِ دیگر کلام سابق کو کلام لاحق کے ذریعہ مؤکد کرنا کہ احتمالِ مجاز و تخصیص ختم ہو جائے، مثلاً متکلم نے اپنے کلام میں کوئی ایسا لفظ استعمال کیا جس کا معنیٔ حقیقی یا معنیٔ عام ظاہر تھا مگر چونکہ ہر حقیقت میں احتمال مجاز اور ہر عام میں احتمالِ تخصیص باقی رہتا ہے، (گو احتمال بعید ہی سہی) اس لئے متکلم اپنے کلام سابق کی اسی مراد کو بیان کر دے جو ظاہر تھی

تا کہ ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے اور احتمالِ مجاز اور احتمالِ تخصیص ختم ہو جائے، بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: **لِفلان عَلیَّ قفیزُ حِنطَةٍ بقفیز البلد** (فلاں شخص کا میرے ذمہ گیہوں کا ایک قفیز ہے شہر کے قفیز سے) تو متکلم کے اس کلام میں لفظ قفیز مطلق ہونے کی وجہ سے شہر ہی کے قفیز پر محمول ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے **المطلق ینصرف الی المتعارف** (**والمتعارف ھھنا قفیز البلد**) لہٰذا یہاں لفظِ قفیز کے معنی ظاہر ہیں، یعنی متکلم کو اسی شہر کے ایک قفیز گیہوں دینے ہوں گے جس شہر میں وہ رہتا ہے، تو قفیز کی مراد ظاہر ہے کہ اس سے شہر کا قفیز مراد ہے، لیکن احتمال اس کا بھی ہے کہ ہوسکتا ہے متکلم کی مراد کسی دوسرے شہر کا قفیز ہو تو متکلم نے اس احتمال کو بیانِ تقریر لا کر یعنی **بقفیز البلد** کہہ کر ختم کر دیا اور قفیز حنطۃ کی مراد کو مزید واضح اور مؤکد کر دیا، لہٰذا کلام مذکور میں **بقفیز البلد** بیان تقریر ہے۔

فائدہ: قفیز وہ پیمانہ ہے جس میں ۲۸ سیر لکھنؤ کے آجائیں، دوسرا قول یہ ہے وہ پیمانہ جس میں ۳۹ کلو آجائے، (**وقیل یختلف مقدارہٗ فی البلد** مشکل ترکیبوں کا حل) اسی طرح **لِفلانٍ علیَّ اَلفٌ مِن نقدِ البلد** بھی ہے کہ اَلف سے بوجہ مطلق ہونے کے شہر کا سکہ رائج الوقت مراد ہے مگر یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ایک ہزار سکے دوسرے شہر کے مراد ہوں تو بیان تقریر لا کر یعنی **نقد البلد** کہہ کر وہ احتمال دفع کر دیا گیا، اسی طرح اگر کوئی کہے **لفلانٍ عندی الفٌ ودیعةً** (فلاں کے میرے پاس ایک ہزار روپیہ ہیں امانت کے) تو متکلم کے اس کلام کے اندر لفظ عندی اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے یعنی لفظ عندی سے یہ بات ظاہر ہے کہ متکلم کے پاس وہ روپیہ بطور حفاظت اور امانت کے رکھے ہیں، نہ کہ متکلم پر لازم ہیں، یعنی قرض اور ثمن کے نہیں ہیں کیونکہ لفظ عند کے مفہوم میں کسی طرح کا کوئی لزوم نہیں ہے مگر احتمال اس کا بھی ہے کہ ہوسکتا ہے، کہ متکلم کے کلام میں لفظ عند جو کہ اپنے اندر امانت کا مفہوم رکھتا ہے لفظ علیٰ کے معنی میں ہو اور وہ روپے قرض یا ثمن کے ہوں تو اس احتمال کو دفع اور قطع کرنے کے لئے متکلم نے بیان تقریر لا کر یعنی **ودیعةً** کہہ کر اپنے کلام عندی کی ظاہری مراد کو مزید واضح اور مؤکد کر دیا اسی مفہوم کو مصنفؒ نے **فقد قرّر حکمَ الظاھر ببیانہ** سے تعبیر فرمایا ہے یعنی متکلم نے جو ابتداءً کلام کیا ہے اس کے معنی ظاہر ہوں لیکن وہ کلام ظاہر کے علاوہ کا بھی احتمال رکھتا ہو تو متکلم بیان لا کر اسی معنی کو بیان کر دے جو ظاہر تھے لہٰذا متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد اور واضح ہو جائے گا۔

اختیاری مطالعہ

بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں مرکب اضافی ہیں اور ان دونوں میں اضافت بیانیہ یعنی مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں، ظاہر ہے کہ بیان اور تقریر اسی طرح بیان اور تفسیر باہم، ہم معنی ہیں اور بیانُ تغییر اور بیانُ تبدیلٍ میں اضافۃ الموصوف الی الصفۃ ہے یعنی ایسا بیان جو متکلم کی مراد کو متغیر کرنے والا اور بدلنے والا ہو، اور بیانُ ضرورۃٍ اور بیانُ حالٍ اور بیانُ عطفٍ میں اضافت لامیہ ہے أی بیانٌ لضرورۃ، بیانٌ لحالٍ، بیانٌ لعطفٍ یعنی وہ بیان جو ضرورت، حال یا عطف کے لئے ہو اور ان تینوں میں اضافت منی بھی ہوسکتی ہے، اب عبارت ہوگی بیانٌ مِن ضرورۃ، بیانٌ مِن حالٍ، بیانٌ مِن عطفٍ۔

فصل: وَاَمَّا بَیَانُ التَّفسِیرِ فَھُوَ مَا اِذَا کَانَ اللَّفظُ غَیرَ مَکشُوفِ المُرَادِ فَکَشَفَہٗ بِبَیَانِہٖ مِثَالُہٗ اِذَا

قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْئٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْئَ بِثَوْبٍ اَوْ قَالَ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيْفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النَّيْفَ اَوْ قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمُ وَفَسَّرَهَا بِعَشَرَةٍ مَثَلاً .

ترجمہ

اور بہر حال بیانِ تفسیر تو وہ یہ ہے کہ لفظ غیر واضح المراد ہو (یعنی لفظ کے معنیٔ مرادی ظاہر اور مکشوف نہ ہو) پس متکلم اس لفظ (کی مراد) کو اپنے بیان سے واضح کردے، اس کی مثال (یعنی بیان تفسیر کی) یہ ہے کہ جب کوئی کہے فلاں شخص کی میرے ذمہ ایک چیز ہے پھر اس شئ کی کپڑا کہہ کر تفسیر کی یا مثلاً کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ دس دراہم ہیں اور کچھ زائد، پھر متکلم نے اپنے لفظ نَیفٌ کی تفسیر کی یا کہا کہ میرے ذمہ دراہم ہیں (جمع کے صیغہ کے ساتھ) پھر دراہم کی عشرۃ کے ساتھ مثلاً تفسیر کردی (تو یہ بیان تفسیر کہلائے گا)

تشریح: بیانِ تفسیر وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ متکلم اپنے کلام کے اس لفظ کی مراد کو ظاہر اور واضح کردے جو لفظ پہلے غیر ظاہر المراد اور غیر مکشوف المراد تھا بوجہ اس کے مجمل ہونے کے یا مشترک ہونے کے یا خفی یا مشکل یا الفاظِ کنائی میں سے ہونے کے، بالفاظ دیگر کلام سابق غیر واضح المراد کو کلام لاحق کے ذریعہ واضح کرنا۔

مثلاً ایک شخص نے کہا لفلانٍ عليَّ شيئٌ (فلاں شخص کا میرے ذمہ کچھ ہے) متکلم کے اس کلام میں لفظ شئ مجمل اور مبہم ہے جس کی مراد ظاہر نہیں ہے، پس متکلم نے لفظِ ثوب کہہ کر اس مجمل غیر ظاہر المراد لفظ (شئ) کی تفسیر کردی لہٰذا لفظ ثوب بیان تفسیر ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ میرے ذمہ فلاں کا ایک کپڑا ہے، اسی طرح کسی شخص نے کہا عَلَيَّ عشرةُ دراهمَ ونَيفٌ (میرے ذمہ دس دراہم ہیں اور چند) اس کلام میں لفظ نیف ایسا مشترک لفظ ہے جس کی مراد معلوم ہونا بیان متکلم کے بغیر دشوار ہے کیونکہ لفظ نیف دہائی کے بعد استعمال ہوگا مثلاً دس بیس تیس وغیرہ کے بعد لہٰذا عشرۃٌ ونیفٌ تو کہا جا سکتا ہے لیکن خمسۃ عشر و نیفٌ نہیں کہا جا سکتا اور نیف سے مراد دو دہائیوں کے بیچ کا عدد ہوگا مثلاً لفلانٍ علی عشرۃٌ ونیفٌ سے متکلم کی مراد گیارہ عدد ہے یا بارہ یا تیرہ علیٰ ہٰذا القیاس ۱۹ تک کا کوئی بھی عدد مراد لیا جا سکتا ہے اور مبردؒ فرماتے ہیں کہ نیفٌ سے ایک سے لیکر تین تک کا کوئی عدد مراد ہوگا، لہٰذا متکلم کے کلام عليَّ عشرةُ دراهم ونيفٌ کے اندر نیفٌ سے مراد ایک بھی لیا جا سکتا ہے، دو بھی اور تین بھی، لہٰذا متکلم جو بھی عدد اس کے لئے متعین کرے گا وہ بیان تفسیر کہلائے گا، اور اب نیفٌ کی مراد ظاہر ہو جائے گی، اسی طرح کوئی شخص کہے عَلَيَّ دراهمُ میرے ذمہ چند دراہم ہیں تو اس کلام میں دراہم جمع کا صیغہ ہے جس کی مراد ظاہر نہیں ہے کہ اس سے مراد کتنے دراہم ہیں، تین یا اس سے زائد، پھر متکلم نے اس کی مراد مثلاً عشرۃ کہہ کر ظاہر کردی تو لفظ عشرۃ بیان تفسیر کہلائے گا۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ اَنْ يَصِحَّ مَوْصُوْلاً وَمَفْصُوْلاً .

ترجمہ

اور بیان کی ان دونوں قسموں (بیان تقریر اور بیان تفسیر) کا حکم یہ ہے کہ یہ بیان متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح صحیح ہے۔

تشـــریح: یہاں سے مصنفؒ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ متکلم ان دونوں بیانوں کو اپنے کلام سابق سے متصلاً بھی لا سکتا ہے، اور منفصلاً بھی، متصلاً کی صورت یہ ہوگی کہ متکلم نے مثلاً لفلانٍ علیَّ شیئٌ کہہ کر اس کے فوراً بعد لفظ ثوبٌ کہہ دیا ہو اور منفصلاً کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے لفلانٍ علیَّ شیئٌ کہہ کر کچھ توقف کیا ہو اور پھر کچھ تاخیر کے بعد بیان ذکر کیا ہو مثلاً لفظ ثوبٌ کہا ہو تو دونوں طرح بیان لانا درست ہے پس بیان تقریر میں تو سب علماء کا اتفاق ہے کہ اس کو کلام سابق سے متصل اور منفصل دونوں طریقہ سے لایا جا سکتا ہے کیونکہ بیان تقریر کلام سابق کو متغیر نہیں کرتا بلکہ کلام سابق سے جو مفہوم تھا مزید اس کی تائید اور تقویت کرتا ہے البتہ بیان تفسیر میں قدرے اختلاف ہے، ہمارے نزدیک اور اکثر شوافع کے نزدیک تو بیان تفسیر بیان تقریر ہی کی طرح ہے یعنی اس کو متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح لانا درست ہے لیکن بعض متکلمین قاضی عبدالجبار صیرفی اور بعض شوافع موصولاً تو بیان لانے کو جائز کہتے ہیں مگر مفصولاً یعنی تاخیر سے بیان لانے کو ناجائز کہتے ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ خطاب سے مقصود عمل کا واجب کرنا ہے اب اگر متکلم کی طرف سے بیان آنے پر عمل کو موقوف رکھا جائے اور بیان کا انتظار کیا جائے تو مخاطب کو تکلیف بالمحال لازم آئے گی مگر جمہور علماء کے پاس بیان کے دونوں طرح درست ہونے پر دو دلیلیں ہیں، عقلی اور نقلی، دلیل عقلی تو یہ ہے کہ ابہام اور اجمال کے بعد تفسیر اور توضیح کرنا شائع ہے بلکہ واقع فی النفس ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

جو مزہ انتظار میں دیکھا ۔۔۔ نہ کبھی وصل یار میں دیکھا

نیز جب ابہام اور ذہنی مشقت کے بعد تشریح اور تفصیل سامنے آتی ہے تو اس کی قدر دوبالا ہو جاتی ہے، قال قائلٌ:

نہ ہو قدرِ دولت جو خود سے ملی ہو ۔۔۔ قدر اس کی ہوتی ہے جو دُکھ سے ملی ہو

نیز بیان تفسیر بیان تقریر کی طرح کلام سابق کو متغیر نہیں کرتا، لہٰذا جس طرح بیان تقریر کو موصولاً و مفصولاً دونوں طرح لانا صحیح ہے اسی طرح بیان تفسیر کو بھی دونوں طرح لانا درست ہوگا۔

اور دلیل نقلی یہ ہے کہ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے لاتُحَرِّكْ بِهٖ لسانَكَ لِتَعْجَلَ به اِنَّ علینا جَمْعَهٗ (حِفْظَهٗ) و قُرْآنه (بِلسانِ جبرئیل) فاذا قرأنه فاتَّبِعْ قُرْآنَهٗ ثم اِنَّ عَلَیْنَا بیانَهٗ.

اے پیغمبرؐ آپ قرآن پر اپنی زبان نہ ہلایا کیجئے کہ آپ اس کو جلدی جلدی لیں، تحقیق کہ ہمارے ذمہ ہے قرآن کا جمع کر دینا اور اس کا پڑھوا دینا تو جب ہم اس کو پڑھنے لگا کریں تو آپ اس کے تابع ہو جایا کیجئے پھر اس کا بیان کرا دینا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

اس آیت میں بیان کو لفظ ثمَّ کے ذریعہ ذکر فرمایا ہے اور ثُمَّ تراخی کے لئے آتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جو قرآن پہلے نازل ہو چکا ہے اس میں جو مجمل اور مشترک الفاظ ہیں ان کی تفسیر اور وضاحت بعد میں بیان کی جائے گی لہٰذا تم اس کی فکر نہ کرو اور تفسیر کا انتظار کرو، بس اب مسئلہ واضح ہو گیا کہ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کو موصولاً لانا بھی درست ہے اور مفصولاً لانا بھی درست ہے۔

فصل: وَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ اَنْ يَّتَغَيَّرَ بِبَيَانِهٖ مَعْنٰى كَلَامِهٖ وَنَظِيْرُهُ التَّعْلِيْقُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ اَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ اِلَّا اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ.

ترجمہ

اور بہرحال بیانِ تغییر پس وہ یہ ہے کہ مُبَیِّن یعنی متکلم کے بیان سے اس کے کلام کے (ظاہری) معنی متغیر ہو جائیں اور اس کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء کرام نے دونوں مسئلوں (تعلیق واستثناء) میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے اصحاب احنافؒ نے فرمایا کہ معلّق بالشرط (مثلاً انتِ طالقٌ اِنْ دخلتِ الدار) وجودِ شرط کے وقت سبب ہے (یعنی وقوعِ حکم کا) نہ کہ وجود شرط سے پہلے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ تعلیق یعنی معلّق بالشرط فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے۔

تشریح: بیانِ تغییر وہ بیان ہے جس کے ذریعہ متکلم کے کلام کے ظاہری معنی بدل جائیں یعنی متکلم کے کلام کی مراد اگر عام تھی تو متکلم بیان لا کر اس کو خاص کر دے یا مثلاً متکلم کے کلام کے معنی مطلق تھے تو متکلم بیان لا کر اس کو مقید کر دے یا متکلم بیان لا کر حقیقت کو مجاز سے متغیر کر دے، بالفاظ دیگر کلام سابق کے حکم کو کلامِ لاحق کے ذریعہ کسی نہ کسی درجہ میں متغیر کر دینا، ونظیرُہُ الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کی مثال تعلیق بالشرط اور استثناء ہے اگرچہ بعض چیزیں اور بھی ہیں مثلاً غایت، وصف، بدل البعض کہ ان تمام چیزوں کے ذریعہ سے بھی متکلم کا کلام سابق متغیر ہو جاتا ہے مگر چونکہ مصنفؒ نے تعلیق اور استثناء پر ہی اکتفاء کیا ہے، اس لئے احقر بھی ان دو کی ہی تشریح کرنے کا مکلّف ہے، تعلیق بالشرط کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے اَنتَ حُرٌّ اِنْ دَخَلْتَ الدارَ کہا تو انت حرٌّ کا تقاضا یہ ہے کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے مگر متکلم کے کلامِ لاحق یعنی اِنْ دخلتَ الدار کی وجہ سے کلامِ سابق یعنی اَنْتَ حُرٌّ کی مراد دخولِ دار پر معلّق ہو جائے گی، لہٰذا اب غلام فوراً آزاد ہونے کی بجائے جب آزاد ہوگا جب وہ گھر میں داخل ہوگا لہٰذا اِن دَخلْتَ الدار بیانِ تغییر کہلائے گا کیونکہ اس جملہ نے کلامِ سابق کی مراد کو متغیر کر دیا ہے، یعنی حریّت کو فی الحال واقع ہونے سے روک کر اس کو دخولِ دار کی طرف متغیر کر دیا، چنانچہ اس کلام میں انت حرٌّ علت ہے اور حریت کا ثابت ہونا معلول ہے اور اِنْ دَخلْتَ الدارَ شرط ہے اور معلول اپنی علت سے متخلف نہیں ہوتا مگر متکلم کے بیان اِنْ دخلتَ الدار نے متکلم کے کلام کے معنی کو متغیر کر دیا اور معلول کو اس کی علت سے متخلف کر دیا، اسی طرح کسی نے اپنی عورت سے کہا انتِ طالقٌ تو اس کلام کی مراد اور مقتضی یہ ہے کہ فی الحال طلاق پڑ جائے مگر متکلم نے فوراً اِنْ دخلتِ الدار کہہ دیا تو اب طلاق فوراً واقع ہونے کے بجائے دخولِ دار پر معلّق ہوگی لہٰذا اِنْ دخلتِ الدار بیان تغییر کہلائے گا

اور استثناء کی مثال یہ ہے کہ کسی آدمی نے لفلانٍ علیَّ الفٌ کہا تو اس کلام کی مراد اور تقاضہ یہ ہے کہ متکلم پر ایک ہزار واجب ہوں مگر متکلم نے فوراً الاّ مأۃ کہہ دیا تو الاّ مأۃ بیانِ تغییر ہے، کیونکہ اس نے کلامِ سابق کی مراد کو بدل دیا

ہے لہٰذا اب متکلم پر پورے ایک ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ اس سے سو روپیہ مستثنیٰ ہوں گے اور متکلم پر صرف نو سو روپیہ واجب ہوں گے۔

وقد اختلف الفقهاء في الفصلين (اَیْ المسئلتین) الخ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دونوں مسئلوں یعنی تعلیق اور استثناء میں فقہاء کا اختلاف ہے، احناف فرماتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی وہ چیز جس کو کسی شرط پر معلق کیا گیا ہے جیسے مثالِ مذکور انتِ طالقٌ اِنْ دخلتِ الدار میں طلاق کو ایک شرط یعنی دخولِ دار کے ساتھ معلق کیا گیا ہے، تو احنافؒ فرماتے ہیں کہ اَنْتِ طالقٌ وقوعِ طلاق کا سبب وجودِ شرط کے وقت ہے وجودِ شرط سے پہلے نہیں بلکہ وجودِ شرط سے پہلے تو ایسا ہے گویا متکلم نے انت طالقٌ کا تکلم کیا ہی نہیں یہی وجہ ہے کہ شوہر اس جملہ کے تکلم کے بعد اپنی بیوی کو تنجیزاً تین طلاقیں دے سکتا ہے، الحاصل جب شرط پائی گئی یعنی اس کی بیوی گھر میں داخل ہوئی تو گویا شوہر نے انتِ طالقٌ کا حکماً اب تکلم کیا ہے تو وجودِ شرط سے پہلے عدمِ وقوعِ طلاق جو حکم ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ گویا متکلم نے اب تک انت طالقٌ یعنی سبب کا تکلم ہی نہیں کیا، یہ بات نہیں کہ طلاق اس وجہ سے نہیں پڑی کہ شرط نہیں پائی گئی، جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں یعنی امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی انت طالقٌ وقوعِ طلاق کا فی الحال سبب ہے یعنی تکلم کے وقت ہی وقوعِ طلاق کو چاہتا ہے، مگر فی الحال طلاق پڑنے سے شرط یعنی اِنْ دخلتِ الدارَ مانع ہے کیونکہ اگر یہ شرط نہ ہوتی تو فوراً طلاق واقع ہوجاتی لہٰذا تعلیق یعنی انتِ طالقٌ فی الحال وقوعِ طلاق کا سبب ہے جو کہ حکم ہے مگر عدمِ شرط یعنی شرط کا نہ پایا جانا حکم سے یعنی وقوعِ طلاق سے مانع ہے، ہمارے نزدیک عدمِ شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوجائے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آرہا ہے تو خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ہمارے نزدیک عدمِ وقوعِ طلاق اس وجہ سے ہے کہ وجودِ شرط سے پہلے گویا متکلم نے انتِ طالقٌ کا تکلم ہی نہیں کیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک عدمِ وقوعِ طلاق، عدمِ وجودِ شرط کی وجہ سے ہے۔

نوٹ: یہ اختلاف تو معلق بالشرط میں تھا اور استثناء کا اختلاف آگے آنے والا ہے۔

وَفَائِدَةُ الخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْغَيْرِ اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ التَّعْلِيْقُ بَاطِلاً عِنْدَهٗ لِاَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةً وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هٰهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ اِضَافَتِهٖ اِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِاَنَّ كَلَامَهٗ اِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيْقِ لِلْوُقُوْعِ فِي صُوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ اَنْ يَكُوْنَ مُضَافًا اِلَى الْمِلْكِ اَوْ اِلٰى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَايَقَعُ الطَّلَاقُ.

ترجمہ

اور (ہمارے اور امام شافعیؒ کے مابین) اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب قائل نے کسی اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق، یا غیر کے غلام سے یہ کہا کہ اگر میں تیرا مالک بن جاؤں تو تو آزاد، تو یہ تعلیق (اَی تعلیقُ الطلاقِ بالتزوج وتعلیقُ العتاقِ بالملك) امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم صدرِ کلام کا علت ہوکر منعقد ہونا ہے اور طلاق اور عتاق یہاں علت بن کر منعقد نہیں ہوئے (یعنی یہاں طلاق وعتاق علت نہیں ہوئے) اس کے (ان دونوں یعنی طلاق وعتاق میں سے ہرایک کے) محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے، پس تعلیق کا حکم باطل ہوگیا، لہٰذا تعلیق صحیح نہ ہوگی اور ہمارے نزدیک (مثالِ مذکور میں) تعلیق صحیح ہے حتی کہ اگر متکلم نے اس اجنبیہ سے نکاح کرلیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ متکلم کا کلام (مثلاً مثالِ مذکور اِنْ دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ) وجودِ شرط کے وقت علت بنتا ہے اور ملک (مثلاً مولیٰ کی غلام پر یا شوہر کی زوجہ پر) وجودِ شرط کے وقت ثابت ہے پس تعلیق صحیح ہوگی اور اسی معنی (کہ معلق بالشرط ہمارے نزدیک وجودِ شرط کے وقت سبب بنتا ہے اس سے پہلے نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال) کی وجہ سے ہم نے کہا کہ عدمِ ملک کی صورت میں (یعنی جب اجنبیہ متکلم کی ملک یعنی اس کے نکاح میں نہ ہو اور غلام بھی متکلم کی ملک میں نہ ہو) وقوعِ طلاق اور وقوعِ عتاق کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ (تعلیق) ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو حتی کہ اگر کسی آدمی نے کسی اجنبیہ سے یہ کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق پھر اس نے اسی اجنبیہ سے نکاح کرلیا اور شرط یعنی دخولِ دار پایا گیا تو اجنبیہ پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح: ماقبل میں تعلیق کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف مذکور ہوا تھا کہ ہمارے نزدیک معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ اس سے پہلے اور امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال سبب ہے البتہ عدمِ شرط حکم سے مانع ہے، اب یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا ثمرہ اس شکل میں ظاہر ہوگا جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے کہے، اِنْ تزوّجتُكِ فانتِ طالقٌ یا غیر کے غلام سے کہے اِنْ ملكتُكَ فانتَ حُرٌّ تو ان دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق باطل ہے یعنی متکلم کے یہ دونوں کلام لغو اور بیکار ہیں، لہٰذا اگر مرد اس عورت سے شادی بھی کرلے تب بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح متکلم اگر اس غلام کا مالک ہوجائے تب بھی وہ غلام آزاد نہ ہوگا اور اس تعلیقِ طلاق اور تعلیقِ عتاق کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت بن کر منعقد ہو مثلاً مثالِ مذکور میں انتِ طالقٌ اور انتَ حُرٌّ صدر کلام ہیں۔ اور صدر کلام سے مراد جزاء ہے یعنی انتِ طالقٌ اور انتَ حُرٌّ، اور اِنْ تزوّجتُكِ اور اِنْ ملكتُكَ شرط ہیں، اور شرط وجزاء میں مقصودِ کلام جزاء ہوتا ہے، خواہ شرط سے مقدم ہو یا مؤخر لہٰذا جب مقصودِ کلام جزاء ہوتا ہے تو وہ اگرچہ ذکراً مؤخر بھی ہو تب بھی حکماً مقدم ہی مانا جائے گا، الغرض صدرِ کلام فی الحال حکم کی علت بنتا ہے لہٰذا مثالِ مذکور میں انتِ طالقٌ وقوعِ طلاق کی اور انت حرٌّ وقوعِ حریت کی فی الحال

علت بننے چاہیے حالانکہ یہاں طلاق اور عتاق علت بن کر منعقد نہیں ہوئے کیونکہ یہاں طلاق اور عتاق اپنے محل کی طرف منسوب نہیں ہیں کیونکہ جس اجنبیہ کے حق میں انتِ طالقٌ بولا گیا ہے، وہ بوجہ اجنبیہ ہونے کے محلِ طلاق ہی نہیں ہے اور جس غلامِ غیر کے حق میں انتَ حُرٌّ بولا گیا ہے وہ بھی غیر کا غلام ہونے کی وجہ سے محلِ عتاق نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں سے کوئی بھی اپنی نہیں ہے نہ ہی اجنبیہ اپنی بیوی ہے اور نہ وہ غلام ہی اپنا غلام ہے کہ ان دونوں میں طلاق وعتاق کی صلاحیت ہو لہٰذا جب طلاق اور عتاق اپنے محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے علت بن کر منعقد نہیں ہوئے، تو تعلیق کا حکم باطل ہو جائے گا یعنی صدر کلام کا علت بننا باطل ہو جائے گا، لہٰذا یہ تعلیق ہی صحیح نہ ہوگی بلکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص بیع کی نسبت آزاد آدمی کی طرف یا مردار آدمی کی طرف کر دے کہ جن میں مبیع بننے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی مگر ہم احناف کے نزدیک مذکورہ دونوں تعلیقیں صحیح اور درست ہیں لہٰذا اگر مرد اس اجنبیہ عورت سے شادی کر لے تو چونکہ شرط پائی گئی یعنی تزوّج پایا گیا تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح اگر متکلم غیر کے اس غلام کا مالک ہو جائے تو وہ غلام فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی (یعنی غلام کا مالک ہونا) اور وجہ اس تعلیق کے صحیح ہونے کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک صدر کلام مثلاً مثالِ مذکور میں متکلم کا کلام انتِ طالقٌ اور انتَ حُرٌّ وجودِ شرط کے وقت علت بنے گا وجودِ شرط سے پہلے نہیں، تو یہ ایسا ہو گیا گویا متکلم نے اس عورت سے شادی کرنے کے بعد انتِ طالقٌ بولا ہے اور غیر کے غلام کے مالک بن جانے کے بعد مولیٰ نے انتَ حُرٌّ کہا ہے لہٰذا جب ہمارے نزدیک صدر کلام یعنی انتِ طالقٌ اور انتَ حُرٌّ فی الحال حکم کی علت نہیں بنتے بلکہ وجودِ شرط کے وقت علت بنتے ہیں تو چونکہ وجودِ شرط کے وقت اس اجنبیہ اور غلام میں ملک ثابت ہے لہٰذا تعلیق صحیح ہوگی پس حاصل یہ ہے کہ اجنبیہ اور غیر کے غلام میں ہمارے نزدیک فی الحال طلاق اور عتاق کی صلاحیت ہونا ضروری نہیں ہے لیکن اتنا ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے کہ وجودِ شرط کے وقت ان میں طلاق اور عتاق کی صلاحیت ہو اور یہ جبھی ہو سکتا ہے جبکہ کلام بولتے وقت اور اس کو معلّق کرتے وقت نسبت یا تو ملک کی طرف کی جائے یا سببِ ملک کی طرف، یعنی مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ عدمِ ملک کی صورت میں یعنی اگر عورت فی الحال محلِ طلاق نہ ہو یا غلام فی الحال محلِ عتاق نہ ہو تو وقوعِ طلاق وعتاق کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ تعلیق ملک یا سببِ ملک کی طرف منسوب ہو مثلاً قائل نے اجنبیہ کی طلاق کو سببِ ملک مثلاً نکاح وغیرہ کی طرف منسوب کر کے یہ کہا ہو انتِ طالقٌ إنْ تزوّجتُكِ یا غیر کے غلام کی آزادی کو ملک کی طرف منسوب کر کے یہ کہا ہو أنتَ حُرٌّ إنْ مَلَكْتُكَ لہٰذا اگر کسی اجنبیہ سے یہ کہا إن دَخلتِ الدارَ فأنتِ طالِقٌ اور پھر اسی اجنبیہ سے شادی ہو گئی اور شرط بھی پائی گئی یعنی دخولِ دار تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اجنبیہ نہ تو فی الحال محلِ طلاق ہے اور نہ ہی اس تعلیق کو سببِ ملک مثلاً تزوّج وغیرہ کے ساتھ منسوب کیا ہے اسی طرح اگر غلامِ غیر سے کہا انتَ حُرٌّ إنْ دخلتَ الدارَ تو وہ آزاد نہ ہوگا گو وہ غلام اس کی ملکیت میں آکر گھر میں داخل ہی کیوں نہ ہو جائے۔

فائدہ: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق دینے کے لئے عورت کا اسی وقت محلِ طلاق ہونا

ضروری ہے یعنی جس وقت متکلم نے انتِ طالقٌ بولا ہے یعنی اس عورت کا فی الحال اس کے نکاح میں ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال عورت کا اس کے نکاح میں ہونا ضروری نہیں ہے، البتہ اتنا ضروری ہے کہ متکلم نے طلاق کو سببِ ملک کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا ہو اِنْ تزوّجتُكِ یا اِنْ نكحتُكِ فانتِ طالقٌ اور اگر وہ عورت نہ تو فی الحال متکلم کے نکاح میں ہو اور نہ ہی اس نے نکاح وغیرہ کی طرف نسبت کی ہے بلکہ اجنبیہ عورت کی طلاق کو دخولِ دار یا اَکلِ طعام یا کسی اور فعل کی طرف منسوب کیا ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی، یہی تمام تر تفصیل عتاق میں بھی ہے یعنی حریت کو معلق کرنے کے لئے امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کا فی الحال متکلم کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال ملکیت میں ہونا ضروری نہیں ہے، البتہ اتنا ضروری ہے کہ متکلم نے تعلیقِ عتاق کو ملکیت کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا ہو انتَ حُرٌّ إنْ مَلَكْتُكَ، **نوٹ:** سبب اور علت یہاں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں۔

وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ عِنْدَهٗ لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوْزُ وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمهُ اللّٰهُ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوْتَةِ اِلَّا اِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْاِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ (بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ اَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ وَيَجِبُ الْاِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ .

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی جیسے اس سے پہلا مسئلہ ایک مختلف فیہ اصل اور قاعدہ پر متفرع ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ تھا اسی طرح اسی اصل پر طولِ حُرّہ والا مسئلہ بھی دونوں اماموں کے مابین مختلف فیہ ہے) طولِ حرہ (یعنی آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہونا یعنی اس کے مہر، نان، ونفقہ وغیرہ برداشت کرنے کی وسعت اور طاقت ہونا) امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو روکتا ہے، اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی کے ساتھ نکاح کو عدم طولِ حرہ کے ساتھ معلق کیا ہے پس طولِ حرہ کے وجود کے وقت شرط (یعنی عدم طول حرہ) معدوم ہوگی اور عدمِ شرط (عند الشافعیؒ) حکم سے مانع ہے پس باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا و كذٰلك الخ اور ایسے ہی (اصلِ مذکور مختلف فیہ پر دوسری تفریع) امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ کو (عدت کا) نفقہ نہیں ملے گا مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب اللہ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ وَاِنْ كُنَّ اُولاتِ حملٍ فانفقوا عليهِنَّ حتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ کی وجہ سے (کہ اگر وہ مطلقات حمل والیاں ہیں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا

حمل جَن دیں) پس حمل نہ ہونے کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سے مانع ہے اور ہمارے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہے تو جائز ہے کہ حکم اپنی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے پس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا (یعنی طولِ حرہ کے باوجود) اور عمومات یعنی نصوص مطلقہ کی وجہ سے نفقہ دینا واجب ہوگا (خواہ مطلقہ عورت حاملہ نہ ہو)

تشریح: وکذلك الخ یعنی جیسے اس سے پہلا مسئلہ ایک اصل اور قاعدہ کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ تھا اسی طرح طولِ حرہ والا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے طولِ حرہ کا مدار اس آیت پر ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اور جو شخص تم میں سے آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھے تو وہ مومنہ باندیوں سے نکاح کر لے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باندیوں سے نکاح کی اجازت عدم طول حرہ یعنی عَدَمُ القدرةِ علٰی نکاحِ الحرّةِ کے ساتھ مشروط ہے لہٰذا اگر کسی کے اندر طولِ حرہ یعنی مالی اعتبار سے آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہے یعنی وہ آزاد عورت کا نفقہ اور مہر وغیرہ ادا کر سکتا ہے تو یہ طولِ حرہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو روکتا ہے، کیونکہ کتابُ اللہ کی آیت ومَنْ لمْ يستطعْ الخ نے باندی کے ساتھ نکاح کرنے کو عدمِ طول کے ساتھ معلق کیا ہے، لہٰذا طولِ حرہ پائے جانے کے وقت شرط یعنی عدمِ طول حرہ معدوم ہے تو جب شرط معدوم ہے (عدمِ طول حرہ معدوم ہے) تو مشروط یعنی حکم بھی معدوم ہوگا یعنی باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ آپ حضرات یہ قاعدہ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدمِ شرط حکم سے مانع ہوتا ہے، امام صاحبؒ کے موقف اور دلیل کا انتظار کیجئے، وکذلك قال الشافعیؒ اسی اصلِ مختلف فیہ پر یہ دوسری تفریع ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ بائنہ کو نفقۂ عدت نہیں ملے گا اِلّا یہ کہ وہ حاملہ ہو یعنی صرف حمل کی صورت میں نفقہ ملے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن شریف کی آیت وَاِنْ كُنَّ اولاتِ حَمْلٍ فَانفِقُوا عَلَيهِنَّ حَتّٰى يضعنَ حملَهُنَّ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اگر وہ مطلقات حمل والیاں ہوں تو ان کو نفقہ دو حتی کہ وہ اپنا حمل جَن دیں لہٰذا عدمِ حمل کے وقت شرط معدوم ہے اور عدم شرط امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سے مانع ہے لہٰذا اگر مطلقہ عورت حاملہ نہ ہوگی تو حکم بھی ثابت نہ ہوگا یعنی ان کو نفقہ نہیں ملے گا، وعندنا الخ آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدمِ شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ سابقہ مسئلہ میں آپ نے سنا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ تو اس میں وقوعِ طلاق جو حکم ہے وہ شرط یعنی دخولِ دار پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ متکلم کو طلاق تنجیزی کا بھی مکمل اختیار ہے، دیکھئے اگر متکلم طلاق تنجیزی دیدے یعنی اگر فی الحال طلاق دیدے تو اس شکل میں وقوعِ طلاق جو حکم ہے وہ بغیر شرط یعنی بغیر دخولِ دار کے ہی پایا گیا، معلوم ہوا کہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا ہاں البتہ وجودِ شرط مُثبتِ حکم ہوتا ہے اگر کوئی مانع نہ ہو، اس لئے یہاں بھی قرآن کی آیت سے صرف اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ اگر آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو باندیوں کے ساتھ نکاح کر سکتے ہیں لیکن اگر آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت ہے تو اب بھی شادی

ہو سکتی ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں یہ آیت ساکت ہے نہ ثبوتِ نکاح معلوم ہوتا ہے اور نہ انکار، لہٰذا ممکن ہے کہ عدم شرط کے وقت حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے مثلاً قرآن شریف کے اندر محرمات کا بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ کہ محرمات کے علاوہ بقیہ عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں، دیکھئے اس میں آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

اسی طرح دوسری آیت ہے فَانْکِحُوا ما طابَ لکم مِنَ النساءِ مثنٰی وثلٰثَ وربٰعَ جو عورتیں تم کو اچھی معلوم ہوں تم ان سے نکاح کرلو خواہ دو سے یا تین سے یا چار سے، دیکھئے اس آیت میں آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے لہٰذا ہمارے نزدیک انہیں عام آیتوں کی روشنی میں باندی سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو چنانچہ مصنفِ اصول الشاشی نے فرمایا فیجوزُ نکاحُ الامةِ ویجبُ الانفاقُ بِالعموماتِ اسی طرح ہمارے نزدیک مطلقہ حاملہ کے علاوہ مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کو بھی عمومات یعنی نصوص مطلقہ کی وجہ سے نفقہ دیا جائے گا، خلاصہ یہ ہے کہ وَاِنْ کُنَّ اُولاتِ حملٍ فانفقوا علیهِنَّ حتّٰی یَضَعْنَ حملَهُنَّ سے فقط اتنا ثابت ہے کہ مطلقہ حاملہ کو نفقہ دیا جائے یعنی وجودِ شرط سے وجود حکم ہو لیکن اگر وہ مطلقہ بائنہ غیر حاملہ ہو تو اس کو نفقہ دینے سے یہ آیت ساکت ہے نہ ثبوت ہے نہ انکار، تو اس آیت کے علاوہ دوسری عام آیتوں کی وجہ سے اس کو بھی نفقہ دلوایا جائے گا، مثلاً ایک آیت ہے وعَلَی المولودِ رزقُهن و کسوتُهن بالمعروفِ مولود له یعنی باپ پر اُن (ماؤں) کا نفقہ اور سکنٰی ہے خواہ نکاح میں ہو یا عدت میں، نیز دار قطنی اور بیہقی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مطلقہ ثلٰثہ کے لئے نفقہ اور سکنٰی ہے اور رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت جس میں عدم نفقہ کو ثابت فرمایا ہے تو وہ قابلِ حجت نہیں کیونکہ خود صحابۂ کرام نے اس کو رد فرمایا ہے نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو ایک ایسی عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ بات اس کو محفوظ رہی یا وہ بھول گئی۔ (مسلم) نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ فاطمہ کو کیا ہوا کہ وہ لا نفقةَ و لا سکنٰی کہنے میں اللہ سے نہیں ڈرتی (بخاری) خلاصۂ کلام یہ ہے کہ احناف کے نزدیک عدمِ شرط مثلاً مثالِ مذکور میں حاملہ نہ ہونا حکم سے مانع نہیں ہے بلکہ حکم کا ثبوت ہوگا یعنی مثالِ مذکور میں نفقہ دئے جانے کا ثبوت دوسری نصوصِ مطلقہ سے ہو جائے گا، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ویجبُ الانفاقُ بالعمومات۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُکْمِ عَلَی الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ فَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِیْقِ الْحُکْمِ بِذٰلِکَ الْوَصْفِ عِنْدَهٗ وَعَلٰی هٰذا قَالَ الشَّافِعِیُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا یَجُوْزُ نِکَاحُ الامَةِ الْکِتَابِیَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُکْمَ عَلٰی اَمَةٍ مُؤمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تعالٰی (مِنْ فَتَیَاتِکُمُ الْمُؤمِنٰت) فَیَتَقَیَّدُ بِالْمُؤمِنَةِ فَیَمْتَنِعُ الْحُکْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا یَجُوْزُ نِکَاحُ الامَةِ الْکِتَابِیَّةِ.

ترجمہ

اور اس نوع (تعلیق بالشرط) کے توابع میں سے حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو

کیونکہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے درجہ میں ہے وعلیٰ ھٰذا الخ اور اسی بناء پر کہ وصف امام شافعیؒ کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نص نے حکم کو (یعنی باندی سے جوازِ نکاح کے حکم کو) مومنہ باندی پر مرتب کیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ مِنْ فتیاتکم المومنات کی وجہ سے، لہٰذا حکم جوازِ نکاح، مومنہ کے ساتھ مقید ہوگا اور عدمِ وصف (عدمِ وصفِ ایمان) کے وقت حکم ممتنع ہوگا پس کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط کے توابع میں سے ایک مسئلہ اور بھی ہے یعنی حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا ہے جس کی کوئی صفت لائی گئی ہو تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک صفت بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے تو جس طرح حکم کو شرط پر معلق کیا جاتا ہے اسی طرح صفت پر بھی معلق کیا جاتا ہے، لہٰذا جس طرح تعلیق بالشرط کا مسئلہ مختلف فیہ تھا اسی طرح تعلیق بالصفت کا مسئلہ بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مابین مختلف فیہ ہے اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک عدمِ شرط حکم سے مانع ہے اسی طرح عدمِ صفت بھی حکم سے مانع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے اسی اصل (کہ صفت ان کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے) کی بناء پر فرمایا کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، نہ یہودیہ باندی سے اور نہ نصرانیہ سے، کیونکہ نص نے جوازِ نکاح کے حکم کو مومنہ باندی پر مرتب کیا ہے، چنانچہ ارشادِ باری ہے مِنْ فتیاتِکم المومنات کہ جو تم میں سے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھے تو وہ مومنہ باندیوں سے شادی کرے، دیکھئے آیت کے اندر مومنہ ہونے کی قید موجود ہے، چنانچہ المومنات ترکیب میں صفت واقع ہے لہٰذا اگر صفت پائی جائے گی یعنی صفتِ ایمان تو نکاح درست ہوگا اور اگر صفت معدوم ہوگئی تو حکم بھی معدوم اور ممتنع ہوگا، یعنی غیر مومنہ باندیوں سے نکاح بھی جائز نہ ہوگا نہ کتابیہ یہودیہ سے اور نہ نصرانیہ سے، اس مسلک کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح عدمِ شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا بلکہ یہ امکان رہتا ہے کہ حکم عدمِ شرط کے وقت کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوجائے اسی طرح امام صاحبؒ کے نزدیک عدمِ صفت بھی حکم سے مانع نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوجائے چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مِنْ فتیاتِکم المومناتِ سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ مومنہ باندیوں سے نکاح کیا جائے مگر مفہوم مخالف کہ اگر وہ باندی مومنہ نہ ہوں تو اب نکاح درست ہے یا نہیں اس سے یہ آیت ساکت اور خاموش ہے لہٰذا ہم احناف دوسری نصوصِ مطلقہ کی وجہ سے مومنہ باندیوں کے علاوہ غیر مومنہ باندیوں سے بھی نکاح کے جواز کا حکم لگائیں گے (یہودیہ اور نصرانیہ کے ساتھ) نہ کہ مشرکہ عورتوں کے ساتھ اور نصوص مطلقہ یہ ہیں وأُحلَّ لکم ما ورآء ذٰلکم اسی طرح فانکحوا ما طاب لکم ان آیات میں مومنہ ہونے کی قید نہیں ہے اور رہی مِن فتیاتکم المومنات کے اندر مومنہ ہونے کی قید تو وہ محض استحباباً ہے نیز ہر جگہ صفت تخصیص ہی کے لئے نہیں ہوتی بلکہ کبھی کشف اور وضاحت کے لئے بھی ہوتی ہے، دیکھئے مشکل ترکیبوں کا حل۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْاِسْتِثْنَاءُ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰى اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِىْ بَعْدَ الثُّنْيَا

كَاَنَّهٗ لَمْ يَتَكَلَّمْ اِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهٗ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوْبِ الْكُلِّ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِيْ بَابِ التَّعْلِيْقِ .

ترجمہ

اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ استثناء، استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے گویا کہ متکلم نے تکلم نہیں کیا مگر اس کا جو استثناء کے بعد باقی رہا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدرِ کلام (یعنی مستثنیٰ منہ) کل واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء اس (صدرِ کلام یعنی علت) کو بعض میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے (گویا استثناء) بابِ تعلیق میں عدمِ شرط کے درجہ میں ہے۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے فرمایا تھا، ونظیرہ التعلیقُ والاستثناءُ یعنی بیانِ تغییر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے تو مصنفؒ تعلیق بالشرط کے بیان سے فارغ ہو کر اب استثناء کا بیان شروع فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کی صورتوں میں سے ایک صورت استثناء بھی ہے اور احناف وشوافع کا جس طرح تعلیق بالشرط اور طولِ حرہ والے مسئلہ میں اختلاف تھا اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ احناف کے نزدیک استثناء نام ہے اس مقدار کے تکلم کا جو استثناء کرنے کے بعد باقی بچے، گویا متکلم نے حقیقتاً باقی ماندہ مقدار کا ہی تکلم کیا ہے نہ کہ اس کلِ مقدار کا جو شروع کلام میں ہے مثلاً کسی نے لِفُلانٍ عليَّ عشرةُ اِلَّا ثلثةً کہا تو اس جملہ میں صدرِ کلام یعنی مستثنیٰ منہ عَشَرَةٌ ہے اور مستثنیٰ ثلثۃٌ ہے اور استثناء کے بعد صدر کلام کے تحت صرف سات عدد باقی بچے ہیں تو اب یہ کلام اس درجہ میں ہو گیا کہ گویا اقرار کرنے والے نے سات ہی کا اقرار کیا ہے اور یہ کہا ہے لِفُلانٍ عليَّ سَبْعَةٌ یہ بات نہیں ہے کہ اولاً تو اس کے ذمہ دس روپیہ واجب ہوئے ہوں اور پھر بوجہِ استثناء تین روپیہ خارج کر کے سات رہ گئے ہوں، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کل واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن بعض کا استثناء کرنا اس علت یعنی صدر کلام کو اس بعضِ مستثنیٰ میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے یعنی لِفُلانٍ عليَّ عشرةٌ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ مقِر پر دس روپیہ واجب ہوں مگر استثناء یعنی اِلَّا ثلثۃً کہنا صدر کلام کو اس مستثنیٰ (تین عدد) میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے اور کل مقدار یعنی مکمل دس روپیہ واجب نہیں ہونے دیتا جیسا کہ عدمِ شرط حکم کو ثابت ہونے نہیں دیتا، لہٰذا مثالِ مذکور میں مقِر پر اولاً دس روپیہ واجب ہوں گے جو صدر کلام اور مستثنیٰ منہ ہے مگر پھر استثناء کی وجہ سے تین روپیہ ان دس میں سے خارج کر دئے جائیں گے اور مُقِر کے ذمہ سات روپیہ واجب رہ جائیں گے، گویا امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ دونوں بزرگوں کے نزدیک مقِر پر سات ہی روپیہ واجب ہوں گے مگر اس اختلاف کا ثمرہ آنے والی مثال میں ظاہر ہوگا، مصنفؒ کے قول بمنزلۃِ عدمِ الشرط کا مطلب یہ ہے کہ استثناء امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا ہی ہے جیسا کہ بابِ تعلیق میں شرط یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک معلّق بالشرط فی الحال وقوعِ حکم کا سبب بنتا ہے مگر عدمِ شرط ثبوتِ حکم سے مانع ہوتا ہے تو اسی طرح صدرِ کلام کُل مقدار واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء اس صدر کلام کو بعضِ مستثنیٰ میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے اور مکمل مقدار واجب

ہونے نہیں دیتا۔

وَمِثَالُ هٰذَا فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَا تَبِیْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ صَدْرُ الْكَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّةً لِحُرْمَةِ بَیْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْاِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ صُوْرَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَبَقِیَ الْبَاقِیْ تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِیْجَةُ هٰذَا حُرْمَةُ بَیْعِ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَیْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَیْعُ الْحَفْنَةِ لَا یَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِیِّ یَتَقَیَّدُ بِصُوْرَةِ بَیْعٍ یَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِثْبَاتِ التَّسَاوِیْ وَالتَّفَاضُلِ فِیْهِ كَیْلَا یُؤَدِّیْ اِلَى نَهْیِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا یَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْیَارِ الْمُسَوِّیْ كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِیَّةِ الْحَدِیْثِ.

ترجمہ

اور اس اختلاف (جو استثناء میں واقع ہوا) کی مثال، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول **لاتبیعوا الطّعامَ بالطعامِ اِلّا سواءً بسواءٍ** میں ہے (ترجمہ، کھانے کو کھانے کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر سرابر) پس امام شافعیؒ کے نزدیک صدرِ کلام مطلقاً (قلیل کھانا ہو یا کثیر) **بیعُ الطعام بالطعام** کے حرام ہونے کی علت ہوا اور اس مجموعہ (مطلق طعام) سے استثناء کی وجہ سے مساواۃ فی الطعام کی صورت نکل گئی، پس ماقی (صورتِ مفاضلہ ومجازفہ) صدرِ کلام کے حکم کے تحت باقی رہا (یعنی کمی وزیادتی اور اندازہ والی صورت حکمِ حرمت کے تحت داخل رہی) **ونتیجة هٰذا الخ** اور امام شافعیؒ کے اس قول (**صدرُ الکلامِ انعقدَ علةً لِحرمۃِ الطعامِ بالطعام علی الاطلاق الخ**) کا نتیجہ ایک مٹھی کھانے کا دو مٹھی کھانے کے عوض بیچنے کا حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع نص یعنی حدیث مذکور کے ماتحت داخل نہیں ہے اس لئے کہ منہی (یعنی جس بیع پر نہی وارد ہوئی) کی مراد بیع کی اس صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں بندہ برابری اور کمی وزیادتی کرنے پر قادر ہو، تا کہ یہ نہی عاجز کو نہی کرنے کا سبب نہ ہو، پس جو مقدارِ طعام اس معیار (پیمانہ) کے تحت داخل نہ ہو جو برابری ثابت کرنے والا ہے تو وہ حدیث کے حکم سے خارج ہوگی (اور حدیث کا حکم اور اس کا مقتضی منعِ بیع ہے)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے سبق میں گذر چکا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک استثناء باقی کے تکلم کرنے کا نام ہے یعنی استثناء کے بعد جو باقی رہتا ہے گویا متکلم نے صرف اسی کا تکلم کیا ہے تو اس اختلاف کی مثال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول **لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ** میں ہے کہ کھانے کو کھانے کے بدلہ میں نہ فروخت کرو مگر برابر سرابر، پس امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی **لا تبیعوا الطعام بالطعام** مطلقاً **بیعُ الطعامِ بالطعام** کے حرام ہونے کی علت ہے خواہ کھانا قلیل ہو کہ وہ کسی پیمانہ مثلاً کیل کے تحت بھی داخل نہ ہو سکے مثلاً ایک یا دو مٹھی اناج، یا کھانا کثیر ہو کہ کیل کے تحت

داخل ہوسکتا ہو یعنی اس کا وزن کیا جاسکتا ہو یا اس کو کیل کیا جاسکتا ہو، بہر دوصورت اس کا بیچنا حرام ہے کیونکہ الطعام معرف باللام ہے اور اسم جنس ہے جو قلیل وکثیر سب کو شامل ہے مگر استثناء یعنی اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ نے اس حرمت سے صورتِ مساوات یعنی بیع کی اس صورت کو خارج کر دیا جس میں دونوں کھانے برابر برابر ہوں، لہٰذا اب صدرِ کلام کے تحت اس بیع کی حرمت باقی رہی جس میں دوطرفوں میں سے کسی ایک طرف کھانا زیادہ ہو اور دوسری طرف کھانا کم ہو یا پھر اٹکل اور اندازہ سے بیع ہو خواہ کھانا قلیل ہو یا کثیر، لہٰذا اس اطلاق کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کھانے کی ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے عوض جائز نہ ہوگی گویا حدیث مذکور کے معنی یہ ہیں لاتبیعوا الطعام بِکُلِّ حالٍ اِلَّا فی حالة المساوات مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک مٹھی اناج کی بیع دو مٹھی اناج کے بدلہ میں جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ایک مٹھی اناج کی بیع نص کے تحت یعنی لاتبیعو الطعام بالطعام الخ کے تحت داخل ہی نہیں ہے کیونکہ منہی کی مراد یعنی اس بیع کی مراد جس سے روکا گیا ہے وہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں بندہ عوضین کے اندر برابری کرنے اور کمی وزیادتی کرنے پر قادر ہو اور وہ بیع الکثیر بالکثیر ہے نہ کہ بیع مطلق، لہٰذا اتنی قلیل مقدار کھانا جو کسی معیار مسوّی یعنی جو کسی برابری کرنے والے پیمانہ میں داخل نہ ہو یعنی نصف صاع سے کم ہو تو وہ حدیث نہی کے تحت داخل نہیں ہے بلکہ وہ مقدار قضیۂ حدیث یعنی حدیث کے حکم سے خارج ہے، کیونکہ بندہ اس کے اندر برابری کرنے پر قادر ہی نہیں ہے تو اگر مطلقاً قلیل وکثیر کھانے کی بیع کے اندر عوضین میں برابری کا حکم لگادیا جائے تو عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا اور عاجز ومجبور کو کسی کام کا حکم کرنا بے عقلی ہے دانشمندی نہیں ہے جیسا کہ نابینا سے یہ کہے مت دیکھ تو یہ حماقت ہے۔

نوٹ: ہم نے معیار مسوّی (یعنی ایسا پیمانہ جو برابری کرسکے) سے کیل مراد لیا ہے کیونکہ حدیث شریف میں کیلا بکیلٍ کے الفاظ موجود ہیں، اور عرفِ عام میں بھی اناج وغیرہ کو عموماً کیل کر کے ہی فروخت کیا جاتا ہے لہٰذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث لاتبیعوا الطعام الخ اس معنی میں ہے لا تبیعوا الطعامَ البالغَ مبلغَ الکیلِ بالطعام اِلَّا سواءً بسواءٍ نہ بیچو اس کھانے کو جو کیل کی مقدار کو پہنچ جائے کھانے کے بدلہ میں مگر برابر سرابر۔ **نوٹ:** شریعت میں سب سے چھوٹا پیمانہ نصف صاع ہے لہٰذا ایک یا دو مٹھی گیہوں جو نصف صاع سے بھی کم ہوتے ہیں ان میں برابری کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا قلیل طعام سے مراد وہ ہے جو نصف صاع سے کم ہو اور کثیر سے مراد وہ ہے جو نصف صاع یا اس سے زائد ہو۔ **نوٹ:** امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ استثناء کے بعد جو باقی بچتا ہے متکلم گویا اسی کا تکلم کرتا ہے تو حدیث مذکور لاتبیعوا الخ کے اندر صورتِ مساوات کو مستثنیٰ کرنے کے بعد غیر صورتِ مساوات باقی بچی تو گویا متکلم نے لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ مفاضلةً ولامجازفةً کا تکلم کیا ہے، اور مفاضلہ اسی شکل میں حرام ہوگا جبکہ انسان برابری کرنے پر قادر ہو اور اس نے بجائے برابر سرابر فروخت کرنے کے تفاضل کے ساتھ فروخت کیا ہو یعنی مبیع کی مقدار اگر نصف صاع یا اس سے زائد ہو تو اب برابر سرابر فروخت کرنا ضروری ہوگا اور اگر مبیع کی مقدار نصف صاع سے کم ہے مثلاً ایک مٹھی گندم تو ہمارے نزدیک اس کے اندر برابر سرابر کر کے فروخت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک مٹھی کھانے کی بیع دو مٹھی کھانے کے بدلہ میں

جائز ہے۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيْعَةً فَقَوْلُهُ عَلَيَّ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ وَهُوَ بِقَوْلِهٖ وَدِيْعَةً غَيَّرَهُ اِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ اَعْطَيْتَنِيْ اَوْ اَسْلَفْتَنِيْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ زُيُوْفٌ .

ترجمہ

اور بیانِ تغییر کی صورتوں میں سے یہ صورت بھی ہے کہ جب کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بطور ودیعت کے، پس اس کا قول علیَّ وجوب کا فائدہ دے رہا ہے اور قائل نے اپنے قول وَدِیْعَةً سے لفظ علیَّ کی ظاہری مراد یعنی وجوب کو ان ایک ہزار کی حفاظت کی جانب پھیر دیا، اور قائل کا قول اَعْطَیْتَنِیْ اَوْ اَسْلَفْتَنِیْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا (تو نے مجھ کو ایک ہزار روپیہ عطا کئے یا تو نے مجھ کو بطور بیع سلم کے ایک ہزار روپیہ پیشگی دئے پر میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا) مِنْ جُمْلَہ بیانِ تغییر کے ہے اور ایسے ہی اگر کہا لِفلانٍ علیَّ الفٌ زیوفٌ (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں کھوٹے)۔

تشریح: بیانِ تغییر کی مختلف شکلیں آپ حضرات نے سماعت فرمائی اب آسان اور مفید باتیں مصنفؒ علیہ الرحمہ ذکر فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا لفلانٍ علیَّ الفٌ ودیعةً تو متکلم کا اپنے اس کلام میں عَلَیَّ الفٌ کہنا اس بات کا اقرار ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ اس کے ذمہ میں دین ہیں کیونکہ لفظِ علیٰ الزام اور وجوب کے لئے آتا ہے مگر متکلم نے اپنے کلام کی اس ظاہری مراد کو متغیر کرنے کے لئے بیانِ تغییر کا استعمال کیا اور فوراً اس نے لفظِ ودیعةً بولدیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ایک ہزار روپیہ دین نہیں ہیں بلکہ امانت ہیں گویا متکلم نے اپنے کلام کی ظاہری اور حقیقی مراد کو ودیعةً کہہ کر متغیر کر دیا لہٰذا لفظ ودیعةً بیانِ تغییر ہے۔

نوٹ: ودیعت اور قرض میں یہ فرق ہے کہ قرض کی واپسی ہر صورت میں ضروری ہے جبکہ امانت کی رقم اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس کی واپسی ضروری نہیں ہوتی، اسی طرح کسی شخص نے اَعْطَیْتَنِیْ یا اَسْلَفْتَنِیْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا کا تکلم کیا تو اس کلام میں لفظ اَعْطَیْتَنِیْ الفًا کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے مجھے ایک ہزار روپئے عطا کئے، معلوم ہوا کہ متکلم نے ان ایک ہزار پر قبضہ بھی کر لیا ہوگا تا کہ ہدیہ تام اور مکمل ہو جائے کیونکہ اعطاء بغیر قبضہ کے تام نہیں ہوتا مگر متکلم کا فَلَمْ اَقْبِضْهَا (پس میں نے ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا) کہنا گویا اپنے کلام سابق کی ظاہری مراد کو متغیر کرنا ہے کہ میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا لہٰذا فَلَمْ اَقْبِضْهَا بیانِ تغییر ہے اسی طرح مثلاً اَسْلَفْتَنِیْ کہا کہ آپ نے مجھ کو بطور بیع سلم کے ایک ہزار روپیہ پیشگی دئے تو متکلم کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ اس نے ان ایک ہزار پر قبضہ بھی کر لیا ہوگا کیونکہ بیع سلم کے اندر راس المال پر مشتری مجلسِ عقد میں ہی قبضہ کرتا ہے مگر پھر متکلم فَلَمْ اقبضها کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو

متغیر کر رہا ہے لہٰذا فلم اقبضها بیان تغیر ہوگا اور متکلم کی مراد بیع سلم صحیح کے بجائے بیع سلم فاسد کو بتلانا ہے اسی طرح کسی شخص نے کہا لفلانٍ علیَّ الفٌ زیوف تو متکلم کے اس کلام میں علیَّ الفٌ سے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ روپئے کھرے اور عمدہ ہوں گے کیونکہ لین دین عموماً کھرے روپیوں میں ہی ہوتا ہے مگر متکلم کا فوراً زیوفٌ کہنا اس اِقرار اوّل سے رجوع کرنا ہے اور اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر کرنا ہے کہ وہ ایک ہزار کھرے نہیں بلکہ کھوٹے ہیں، لہٰذا لفظِ زیوف بیان تغیر کہلائے گا۔ **نوٹ:** جب لین دین کھرے اور عمدہ سکوں میں ہوتا ہے تو پھر مُقِر نے کھوٹے سکّوں کا کیوں ذکر کیا؟ الجواب: ہوسکتا ہے وہ رقم غصب یا ودیعت کی ہو لہٰذا جیسے اس نے غصب کئے تھے انہیں کا اقرار بھی کیا یا جیسے کسی نے ودیعت رکھے تھے ویسوں کا ہی اقرار واعتراف کیا۔

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ اَنَّهٗ يَصِحُّ مَوْصُوْلاً وَلَا يَصِحُّ مَفْصُوْلاً ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ اِخْتَلَفَ فِيْهَا الْعُلَمَاءُ أَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ اَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَاْتِيْ طَرْفٌ مِنْهَا فِيْ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ.

ترجمہ

اور بیانِ تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ (بیان) موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا پھر اس کے بعد (اَیْ بَعْدَ بیانِ مسائل التغیر) کچھ مسائل ہیں جن میں علماءِ کرام نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں کہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں، یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو صحیح نہیں ہوتے (یعنی ان کا بیان لانا نہ موصولاً صحیح ہوتا اور نہ مفصولاً) اور ان مسائلِ مختلف فیہ کا کچھ حصہ بیانِ تبدیل میں آئے گا۔

تشریح: بیان تغیر کی تفصیل سے فارغ ہوکر اب مصنفؒ اس کا حکم بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ چونکہ بیانِ تغیر کلامِ اول کو متغیر کر دیتا ہے اور متکلم گویا بیان لاکر کلام اوّل سے رجوع کر لیتا ہے اس لئے وہ موصولاً تو صحیح ہے یعنی کلام لاحق کلام سابق سے ملا ہوا ہو، مفصولاً یعنی تاخیر سے صحیح نہیں ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے لِفلانٍ علیَّ الفٌ بول کر فوراً اِلّا مائۃً کہہ دیا تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور متکلم پر صرف نوسو روپیہ واجب الاداء ہوں گے **ثم بعد هذا مسائل الخ** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیانِ تغیر کے مسائلِ مذکورہ کے علاوہ چند مسائل اور ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں کہ جو وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں یعنی متصلاً تو صحیح ہیں مگر مفصولاً صحیح نہیں، یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو نہ موصولاً صحیح ہیں اور نہ مفصولاً اور ان مسائل کا کچھ تذکرہ بیانِ تبدیل میں آئے گا ان شاء اللہ۔

فَصْلٌ: وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَمِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ اَوْجَبَ الشِّرْكَةَ بَيْنَ الْاَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ الْاُمِّ فَصَارَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْاَبِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا بَيَّنَا نَصِيْبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِيْبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشِّرْكَةُ وَكَذٰلِكَ لَوْ بَيَّنَا نَصِيْبَ رَبِّ الْمَالِ

وَسَكَتَا عَنْ نَصِيْبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا وَعَلٰى هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ اَوْصٰى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِالْفٍ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ اَحَدِهِمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْاٰخَرِ.

ترجمہ

اور بہر حال بیانِ ضرورت تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ میں ہے (اور میت کے ماں باپ ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک ثلث ہے) اللہ تعالیٰ نے (میت کے مال میں) میت کے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر صرف ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ (یعنی اثباتِ شرکت بینَ الابوین اور پھر صرف ماں کے حصہ کا بیان کرنا) باپ کے حصہ کا بھی بیان ہو گیا وعلى هذا الخ اور اسی قیاس پر ہم نے کہا کہ جب مُضارب اور ربُّ المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور وہ دونوں رب المال کے حصہ (کو بیان کرنے) سے خاموش رہے تو شرکت صحیح ہو گی و كذلك الخ اور ایسے ہی (یعنی مضارب کا حصہ بیان کرنے کی طرح) اگر ان دونوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصہ (کو بیان کرنے) سے خاموش رہے تو یہ (یعنی دونوں میں سے صرف ایک یعنی رب المال کا حصہ بیان کرنا) بیان ہو گا (دوسرے کے حصہ کا) وعلى هذا الخ اور اسی پر یعنی مضاربت کے حکم پر مزارعت کا حکم بھی ہے و كذلك لو اوصى الخ اور اسی طرح (یعنی جس طرح اوپر یہ بیان کیا ہے کہ دو آدمیوں میں شرکت ثابت کرنے کے بعد ان میں سے صرف ایک کے حصہ کو بیان کرنا دوسرے کے حصہ کا بیان ہے تو اسی طرح مندرجہ ذیل مسئلہ بھی ہے) اگر کسی شخص نے فلاں اور فلاں یعنی دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کے حصہ کو بیان کر دیا تو یہ (یعنی ان میں سے ایک کا حصہ بیان کرنا) دوسرے شخص کے حصہ کا بھی بیان ہو گا۔

تشریح: بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیانِ ضرورت بھی ہے، اور بیانِ ضرورت وہ بیان ہے جو متکلم کے کلام سے خود بخود سمجھ میں آجائے اس کے لئے متکلم کے کلام میں کوئی لفظ موجود نہ ہو بالفاظِ دیگر ملفوظ کا مسکوت عنہ کے حکم پر دلالت کرنا، اب مثال سنئے قرآن شریف میں ہے وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ (ترجمہ: اور میت کے وارث اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کا ایک ثلث ہے)

مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی مر گیا ہو اور اس نے کوئی لڑکا بھی نہ چھوڑا ہو بلکہ اس کے وارث صرف اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کو کل میراث کا ایک ثلث ملے گا، غور فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع کلام میں تو مرنے والے کی میراث میں ماں اور باپ دونوں کی شرکت کو ثابت کر دیا مگر جب حصوں کو بیان کیا تو صرف ماں کا حصہ بیان کیا یعنی ایک ثلث اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا مگر باپ کے حصہ کو بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ بین الابوین شرکت کو ثابت کر کے محض ماں کا حصہ بیان کرنا باپ کے حصہ کا بھی بیان ہے یعنی ماں کے حصہ کو بیان کرنے سے خود بخود باپ کا حصہ معلوم ہو گیا کہ ماں کو ایک ثلث دیکر جو دو ثلث باقی بچے ہیں وہ باپ کے ہیں لہٰذا ماں کے حصہ کو بیان کر کے باپ کے حصہ کا خود بخود معلوم ہو جانا بیانِ ضرورت کہلائے گا، گویا آیت قرآن کے معنی یہ ہوئے فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ وَلِاَبِيْهِ الْبَاقِيْ اَيْ الثُّلُثَانِ

وعلى هذا اى على هذا القياس الخ مصنفؒ بیانِ ضرورت کی مزید مثالیں پیش کر رہے ہیں پہلے آپ حضرات مضاربت، مُضارِب اور ربّ المال کی تعریف سمجھ لیں، عقدِ مضاربت اس عقد کو کہتے ہیں جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے شخص کے ذمہ محنت اور کام دھام کرنا ہو اور نفع میں دونوں حضرات شریک ہوں اب یہ یاد رکھئے کہ جس کا مال ہے اس کو ربّ المال کہتے ہیں اور اس مال سے دوسرا شخص جو محنت اور تجارت کر کے نفع کماتا ہے اس کو مُضارِب کہتے ہیں اور اس عقدِ مضاربت میں جو نفع ملتا ہے وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے مگر حصّے متعین ہونے چاہیے کہ کس کا حصّہ کتنا ہے مثلاً کل نفع کا نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ، لہٰذا اگر مُضارب اور رب المال نے آپس میں مل کر کسی ایک کا حصّہ تو متعین کر دیا فرض کرو کہ مضارب کے لئے کل نفع کا نصف متعین کر دیا مگر رب المال کا حصّہ متعین نہیں کیا بلکہ رب المال کے حصّہ کو متعین کرنے سے دونوں خاموش رہے تو شرکت صحیح ہوگی اور جب شرکت صحیح ہوگئی تو یہ عقدِ مضاربت بھی جائز رہے گا کیونکہ مُضارب کا حصّہ متعین کرنے سے رب المال کا حصہ خود بخود متعین ہوگیا کہ بقیہ نفع رب المال کا ہے لہٰذا مُضارب کا حصّہ متعین ہونے سے رب المال کے حصّہ کا معلوم ہو جانا بیانِ ضرورت ہے یا اس کے برعکس کہ رب المال کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر مُضارب کا حصّہ متعین نہیں ہوا تو اب بھی شرکت صحیح ہے کیونکہ رب المال کا حصّہ متعین ہو جانا مُضارب کے حصہ کا بیان ہے کیونکہ رب المال کے لئے جو حصّہ متعین ہوا ہے اس کے علاوہ بقیہ کل نفع مُضارب کا ہی ہوگا۔

وعلى هذا حكم المزارعة الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی قیاس پر مزارعت کا بھی حکم ہے یعنی مضاربت کی طرح مزارعت کا بھی حکم ہے کہ اگر ربّ الارض یعنی زمین والے کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر مُزارِع یعنی اس زمین میں محنت اور کاشتکاری کرنے والے کا حصّہ متعین نہیں کیا گیا، یا اس کے برعکس ہو کہ مُزارِع یعنی کاشتکار کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر ربّ الارض کا حصّہ متعین نہیں کیا گیا تو شرکت صحیح ہے اور یہ عقدِ مزارعت بھی درست ہو جائے گا کیونکہ دونوں میں سے کسی ایک کے حصّہ کا متعین ہو جانا دوسرے کے حصہ کا بھی بیان ہے اور اس کو بیانِ ضرورت کہتے ہیں۔

وكذلك لو اَوْصىٰ الخ اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں مثلاً زید اور عمرو کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی اور پھر ان میں سے ایک کا حصہ مثلاً زید کا حصّہ بیان کر دیا مثلاً یہ کہہ دیا کہ اس ایک ہزار میں سے زید کے لئے چھ سو روپے ہیں تو زید کا حصّہ بیان کر دینے سے عمرو کا حصّہ خود بخود متعین ہوگیا ہے کہ بقیہ چار سو روپے عمرو کے ہیں۔

وَلَوْ طَلَّقَ إِحْدَى إِمْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطِيَ إِحْدَاهُمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْأُخْرىٰ بِخِلَافِ الْوَطْيِ فِي الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ لِأَنَّ حِلَّ الْوَطْيِ فِي الْإِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيْقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْيِ.

ترجمہ

اور اگر کسی آدمی نے بلا تعیین اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کرلی تو

یہ (وطی کرنا) دوسری عورت کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا برخلاف اس وطی کے جو عتقِ مبہم کے بعد ہو، امام صاحبؒ کے نزدیک، اس لئے کہ باندیوں میں وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے پس وطی حلال ہونے کے اعتبار سے اس موطوءۃ میں ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے بیانِ ضرورت کی چند مثالیں بیان کی تھیں تو منجملہ ان مثالوں کے ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو طلاق بائنہ دیدی مگر مطلقہ کا نام ظاہر نہیں کیا اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک سے وطی کرلی تو اس عورت سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مطلقہ اس کے علاوہ دوسری عورت ہے کیونکہ مطلقہ عورت سے تو وطی کرنا اس کے لئے جائز ہی نہیں ہے اور یہ بھی مسلمان کی شان سے بعید بات ہے کہ وہ اس کو طلاق دیکر اسی سے زنا کرے اور یہ بھی مشکل ہے کہ اس نے اس مطلقہ بائنہ سے فوراً نکاح جدید کرلیا ہو، اور یہ اس لئے مشکل ہے کہ اگر اس کو نکاح کرنا ہی تھا تو پھر طلاق ہی کیوں دیتا لہٰذا طلاق دینا عدمِ رغبت پر دلالت کرتا ہے اور عدمِ رغبت عدمِ نکاح پر دال ہے، نیز یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ تمام تر تفصیلات اس شکل میں ہے جبکہ طلاق بائنہ دی ہو، کیونکہ طلاق رجعی دینے کے بعد اس مطلقہ سے جماع کرسکتا ہے اور یہ جماع اس کے حق میں رجعت ہو جائے گی، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دیکر ان دونوں میں سے کسی ایک عورت سے وطی کرنا دوسری عورت کے حق میں طلاق کا بیان ہے یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک سے وطی کرنا دوسری عورت کے مطلقہ ہونے کے لئے بیانِ ضرورت ہے، **بخلاف العتق المبهم** برخلاف عتقِ مبہم کے یعنی امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی کی دو باندیاں ہوں اور مولیٰ لاعلی التعیین ان میں سے کسی ایک کو آزاد کردے اور آزاد کرنے کے بعد ان میں سے کسی ایک سے وطی کرلے تو یہ وطی کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ آزاد کردہ باندی وہ ہے جس سے وطی نہیں کی بلکہ یہ بات ممکن ہے کہ مولیٰ نے اس باندی کو آزاد کرکے اسی سے نکاح کرلیا ہو اور پھر منکوحہ ہونے کی جہت سے وطی کی ہو کیونکہ باندیوں میں دو جہتیں ہوتی ہیں، ایک مملوکہ ہونے کی جہت اور ایک منکوحہ ہونیکی جہت، لہٰذا اس باندی سے وطی کا حلال ہونا، دوسری باندی کے آزاد ہونے پر بیانِ ضرورت نہ ہوگا، یعنی وطی کے حلال ہونے سے اس میں ملکیت کی جہت اور دوسری کے حق میں آزادی کی جہت متعین نہ ہوگی مگر صاحبینؒ کے نزدیک یہ مسئلہ بعینہٖ سابقہ مسئلہ کی طرح ہے یعنی جس طرح دو بیویوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو طلاق دیکر شوہر کا پھر کسی ایک بیوی سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مطلقہ بیوی اس موطوءہ کے علاوہ ہے اسی طرح دو باندیوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو آزاد کرکے پھر کسی ایک باندی سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آزاد کردہ باندی اس موطوءہ کے علاوہ ہے اور اس موطوءہ میں ملک کی جہت متعین ہے یعنی یہ باندی علیٰ حالہٖ مملوکہ ہے۔

فصل: وَاَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيمَا اِذَا رَأَى صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذٰلِكَ كَانَ سُكُوْتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّهُ مَشْرُوْعٌ وَالشَّفِيْعُ اِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ

الْبَيَانِ بِاَنَّهٗ رَاضٍ بِذٰلِكَ وَالْبِكْرُ الْبَالِغَةُ اِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيْجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْاِذْنِ وَالْمَوْلٰى اِذَا رَاى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِىْ فِى السُّوْقِ فَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْاِذْنِ فَيَصِيْرُ مَاذُوْنًا فِى التِّجَارَاتِ وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ اِذَا نَكَلَ فِىْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ بِطَرِيْقِ الْاِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِيْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ ، فَالْحَاصِلُ اَنَّ السُّكُوْتَ فِىْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهٰذَا الطَّرِيْقِ قُلْنَا الْاِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ .

ترجمہ

اور بہر حال بیانِ حال تو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحبِ شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی امر (قول وفعل) کو اپنے سامنے ہوتے ہوئے دیکھا اور اس امر سے منع نہ فرمایا تو صاحبِ شریعت کا سکوت اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ یہ کام مشروع اور جائز ہے، **والشفیعُ الخ** اور شفیع جب دارِ مشفوعہ کی فروختگی کو جان لے اور مطالبۂ شفعہ سے سکوت کرے تو شفیع کا سکوت اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ وہ اس بیع سے راضی ہے، اور باکرہ بالغہ جب ولی کی تزویج کو جان لے یعنی اس کو یہ معلوم ہوجائے کہ تیرے ولی نے تیرا نکاح کردیا اور وہ نکاح کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرے تو باکرہ بالغہ کا یہ سکوت نکاح کی رضامندی اور اس کی اجازت کے درجہ میں ہوگا **والمولٰی الخ** اور مولیٰ جب اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھ لے اور سکوت اختیار کرے تو مولیٰ کا سکوت (غلام کے حق میں خرید وفروخت کی) اجازت کے درجہ میں ہوگا پس وہ غلام ماذون فی التجارات ہوجائے گا **والمدعی علیه الخ** اور مدعیٰ علیہ جب فیصلہ کی مجلس میں قسم کھانے سے باز رہے (قسم کھانے سے انکار کردے) تو قسم سے باز رہنا صاحبینؒ کے نزدیک بطریقِ اقرار اپنے اوپر لزومِ مال سے راضی ہونے کے درجہ میں ہوگا اور امام صاحبؒ کے نزدیک بطریقِ بذل یعنی بطریقِ ایثار وسخاوت اپنے اوپر لزومِ مال سے راضی ہونے کے درجہ میں ہوگا، پس حاصل بحث یہ ہے کہ بیان کی جانب ضرورت کے مقام میں (یعنی بیان وتکلم ضروری ہونے کے مقام میں) سکوت اختیار کرنا بمنزلہ بیان کے ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اجماع بعض کے صراحت کرنے اور باقی حضرات کے سکوت اختیار کرنے سے منعقد ہوجاتا ہے۔

تشریح: بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیانِ حال بھی ہے اور بیانِ حال موقعۂ کلام میں اس خاموشی کا نام ہے جو کسی آدمی کی حالت کی دلالت کی وجہ سے بیان کے درجہ میں ہو یعنی آدمی اپنے حال اور طرز سے رضامندی کا ثبوت دے، بالفاظِ دیگر بیانِ حال اس خاموشی کا نام ہے جو کسی سے دھوکہ کو دفع کرنے کی ضرورت کی وجہ سے بیان شمار کی جائے، مصنفؒ نے اس کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں، لہٰذا بالترتیب ان مثالوں کی تشریح کی جاتی ہے۔

۱ **اذ رای صاحبُ الشرع الخ** جب صاحبِ شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھیں یا

کسی کو کچھ کہتے ہوئے سنیں اور اس قول وفعل سے منع نہ کریں بلکہ سکوت اختیار کریں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اختیار کرنا اور اس قول وفعل سے نہ روکنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ کام جائز اور مشروع ہے کیونکہ اگر وہ قول وفعل ناجائز ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس سے ضرور منع فرماتے اور ہرگز سکوت اختیار نہ کرتے، کیونکہ حدیث میں ہے مَنْ رأىٰ منكرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهٖ فَاِنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فبلسانه فَاِنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهٖ وَذٰلِكَ اَضْعَفُ الْاِيْمَان. کہ تم میں سے جو شخص کسی برائی کو ہوتے ہوئے دیکھے تو چاہیے کہ اس کو ہاتھ سے روکے اور اگر ہمت نہ ہو تو زبان سے منع کرے اور اگر اس کی بھی ہمت نہ ہو تو دل سے اس کو برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے ضعیف درجہ ہے، ایک دوسری حدیث میں ہے الساکتُ عَنِ الحق شیطنٌ اخرسُ حق بات کہنے سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے، لہٰذا صاحب شریعت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت اس قول وفعل کے مشروع ہونے کا بیان ہے۔

۲ او الشفیعُ اگر کوئی مکان وغیرہ فروخت ہو رہا ہو تو اس کا پڑوسی جس کو حق شفعہ کے دعویٰ کرنے کا حق حاصل تھا اس نے باوجود اس بات کے علم کے کہ یہ مکان فروخت ہو رہا ہے، شفعہ کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کا حقِ شفعہ کا دعویٰ نہ کرنا اور سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ اس کو خریدنا نہیں چاہتا بلکہ جو اس کو خرید رہا ہے اس کے خریدنے پر وہ راضی ہے، لہٰذا شفیع پڑوسی کا یہ سکوت اختیار کرنا بیانِ حال کہلائے گا، لہٰذا بیع مکمل ہو جانے کے بعد شفیع کو اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ اس گھر کو خریدنے کا تو میرا ہی ارادہ تھا ہرگز جائز نہ ہوگا، کیونکہ اگر شفیع کو بیع کے تام ہو جانے کے بعد بھی اعتراض کا حق حاصل ہو تو بائع اور مشتری دونوں کو ضرر ہوگا، اور شفیع کا سکوت ان کے حق میں ایک دھوکہ کے درجہ میں ہوگا، حالانکہ حدیث میں ہے لَعَنَ اللّٰهُ مَنْ ضَرَّ مسلمًا اَوْ غَیْرَهٗ اللہ نے اس پر لعنت فرمائی جس نے مسلمان یا غیر مسلم کو ضرر پہنچایا، اور ایک دوسری روایت میں ہے مَنْ غَرَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا (دھوکہ باز ہم میں سے نہیں ہے) لہٰذا اس ضرر کو دفع کرنے کے لئے یہی سمجھا جائے گا کہ جب شفیع نے باوجود قدرت کے سکوت اختیار کیا ہے اور شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو گویا شفیع اس بات پر راضی ہے کہ مالکِ مکان جس شخص کو یہ مکان فروخت کر رہا ہے وہ اس پر راضی ہے۔

نوٹ: ہم نے طلبہ کی سہولت کے لئے شفیع کے لئے پڑوسی کا لفظ استعمال کیا ہے ورنہ ترتیب اس طرح ہے کہ شفعہ کا اولاً حق شریک فی نفس المبیع کو ملے گا پھر شریک فی حق المبیع کو یعنی جو آدمی بائع کے ساتھ راستہ وغیرہ میں شریک ہو، پھر محض پڑوسی کو۔

۳ والبکر البالغة الخ باکرہ بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بعد ہی صحیح ہوتا ہے کیونکہ بالغہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا اگر ولی نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح اس لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ لڑکی چاہے تو اس نکاح کو فسخ کر دے اور اگر چاہے تو اس کو باقی رہنے دے، لہٰذا اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر ولی نے بلا اس لڑکی کی اجازت کے اس کا نکاح کر دیا پھر لڑکی کو اس نکاح کا علم ہو گیا اور لڑکی نے اس نکاح کو رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس باکرہ بالغہ لڑکی کا سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ لڑکی اس نکاح

پر راضی ہے اور اس کو باقی رکھنا چاہتی ہے فسخ کرنا نہیں چاہتی اور اس خاموشی کو بیانِ حال کہتے ہیں۔

۴ والمولیٰ الخ اگر مولیٰ اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھے اور اس کو منع نہ کرے بلکہ سکوت اختیار کرے تو مولیٰ کا سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ مولیٰ غلام کے اس فعل سے راضی ہے، لہٰذا وہ غلام ماذون فی التجارۃ ہو جائے گا اور یہ ایسا ہے گویا اس کو بیع وشراء کا حق مولیٰ کی طرف سے ملا ہوا ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک مولیٰ کا سکوت غلام کے حق میں اجازت شمار نہ ہوگا کیونکہ سکوت میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ فرطِ غضب یا نفرت کی وجہ سے ہو اور احتمالی چیز قابلِ حجت نہیں ہوتی، مگر ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر سکوت کو اجازت اور رضامندی شمار نہ کیا جائے تو لوگ اس کی خرید وفروخت کے معاملہ سے دھوکا کھائیں گے کیونکہ لوگ تو اس سے اس وجہ سے معاملات کریں گے کہ اس کو مولیٰ کی طرف سے اجازت حاصل ہے، کیونکہ مولیٰ اس کو بیع وشراء سے منع نہیں کرتا تو لوگوں کو دھوکا اور فریب سے بچانے کے لئے یہی کہا جائے گا کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو خرید وفروخت سے منع نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کی خرید وفروخت سے راضی ہے۔

فائدہ: یَبِیعُ وَیَشْتَرِی کے الفاظ سے ایسا لگتا ہے کہ غلام ماذون فی التجارۃ اس وقت ہوگا جب کہ اس کی طرف سے بیچنا اور خریدنا دونوں پائے جائیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے لہٰذا مصنفؒ کو یبیع ویشتری میں بجائے واؤ کے او کا استعمال کرنا چاہیے تھا کہ غلام دونوں میں سے جو بھی کام کرلے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے واؤ کا استعمال اس لئے کیا کہ بیع وشراء دونوں کا حکم متحد ہے۔

۵ والمدعی علیه الخ حدیث یہ ہے البینۃُ عَلَی المُدَّعِی وَالیَمِینُ عَلیٰ مَنْ انکر یعنی مُدّعی پر تو گواہ پیش کرنا ہے اور مُدّعیٰ علیہ پر قسم، اب زیرِ بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی گواہ پیش کرنے سے عاجز ہے اور مدعی علیہ سے قسم کھلائے جانے کا مطالبہ کرے اور قاضی مدعی علیہ سے قسم کھانے کے لئے کہے مگر وہ مجلسِ قضاء میں قسم نہ کھائے اور قسم کھانے سے رکا رہے تو اس کا قسم نہ کھانا اور قسم کھانے سے رک جانا اور خاموش رہنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ اپنے اوپر مال لازم کئے جانے پر راضی ہے مگر اب دو صورتیں ہیں، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قسم کھانے سے باز رہنا گویا اپنے اوپر لزومِ مال کا اقرار کرنا ہے اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قسم سے باز رہنا لزومِ مال کا اقرار نہیں ہے بلکہ یہ بطور بذل کے ہے یعنی اس کا قسم سے باز رہنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنی شرافتِ طبعی کی وجہ سے قسم سے احتیاط برتتا ہے اور بطور سخاوت کے قسم کے بدلے میں روپیہ خرچ کرنے کو پسند کرتا ہے اور قسم کھانا نہیں چاہتا کیونکہ شریف الطبع انسان حتی الوسع سچی قسم سے بھی احتیاط اور احتراز کرتا ہے۔

فالحاصل: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بولنے کے وقت میں نہ بولنا اور خاموش رہنا بمنزلہ بولنے ہی کے ہے، جیسا کہ مشہور جملہ ہے السکوتُ فی محلِ البیانِ بیانٌ بیان کی جگہ میں خاموش رہنا بمنزلہ بیان کے ہے، بنابریں ہم نے کہا کہ اجماع (کسی مسئلہ پر) بعض کے صراحۃً بول دینے اور بعض کے سکوت اختیار کرلینے اور اس کو رد نہ کرنے سے

منعقد ہو جائے گا، یعنی اگر کسی مسئلہ کے متعلق بعض حضرات بول کر اپنی رائے پیش کر دیں اور دوسرے بعض حضرات سکوت اختیار کر لیں اور باوجود ان کو غور وفکر کا موقع ملنے کے وہ حضرات رد نہ کریں تو یہ اس مسئلہ پر اجماع کہلائے گا یعنی اجماع سکوتی جیسے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر کسی نے یکبارگی تین طلاقیں دیں تو تین ہی واقع ہو جائیں گی اور دوسرے صحابہ نے اس پر رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو صحابہ کرامؓ کا اس پر سکوت اختیار کرنا حضرت عمرؓ کے ارشاد فرمودہ قول سے اتفاق کرنا ہے اور یہ اجماع اجماعِ سکوتی کہلائے گا اور اجماع کی یہ قسم ہمارے نزدیک تو حجت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

فصل : وَاَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تَعْطِفَ مَكِيْلًا اَوْ مَوْزُوْنًا عَلٰى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِأَةٌ وَدِرْهَمٌ اَوْ مِأَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ مِأَةٌ وَثَلٰثَةُ اَثْوَابٍ اَوْ مِأَةٌ وَثَلٰثَةُ دَرَاهِمَ اَوْ مِأَةٌ وَّثَلٰثَةُ اَعْبُدٍ فَاِنَّهُ بَيَانُ اَنَّ الْمِأَةَ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ اَحَدٌ وَعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ مِأَةٌ وَثَوْبٌ اَوْ مِأَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْمِأَةِ وَاخْتَصَّ ذٰلِكَ فِيْ عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ يَكُوْنُ بَيَانًا فِيْ مِأَةٍ وَشَاةٍ وَمِأَةٍ وَثَوْبٍ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ.

ترجمہ

اور بہر حال بیانِ عطف تو (اس کی مثال) جیسے آپ کسی مکیلی یا موزونی شیٔ کا جملۂ مجملہ یعنی مبہم عدد مرکب پر عطف کریں تو یہ عطف کرنا جملۂ مجملہ کا بیان ہوگا (کہ جملۂ مبہمہ اسی کیلی یا وزنی اشیاء کی جنس سے ہے) اس عطف کی مثال (یہ ہے ملاحظہ ہو) جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور ایک درہم، یا فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور ایک قفیز گندم، تو یہ عطف اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ کُل کا کُل اسی جنس سے ہے (یعنی معطوف مکیلی اور موزونی کی جنس سے) اور ایسے ہی (یعنی مسئلۂ سابقہ کی طرح اس مسئلہ کا بھی حکم ہے) اگر کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور تین کپڑے یا ایک سو ہیں، اور تین دراہم، یا ایک سو ہیں اور تین غلام تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ ایک سو بھی اسی جنس سے ہے یعنی معطوف کی جنس سے قائل کے قول احد وعشرون درہماً کے درجہ میں (ہے) برخلاف قائل کے قول مأۃٌ وثوبٌ یا مأۃٌ وشاۃٌ کے یعنی میرے ذمہ ایک سو ہیں اور کپڑا یا میرے ذمہ ایک سو ہیں اور بکری کہ یہ عطف مأۃٌ کیلئے بیان نہ ہوگا واختصّ ذٰلک الخ اور عطف الواحد علی الجملۃ المجملۃ میں عطف کا بیان ہونا اس چیز (معطوف) کے ساتھ خاص ہے جو ذمہ میں دین ہونے کی صلاحیت رکھے جیسے مکیلی اور موزونی شیٔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مأۃٌ وشاۃٌ اور مأۃٌ وثوبٌ میں (بھی) عطف معطوف علیہ کا بیان ہوگا اسی اصل مذکور کی بناء پر (یعنی جس طرح پہلی مثال

کے اندر عطف کرنا معطوف علیہ کا بیان تھا اسی طرح یہاں بھی ہوگا کیونکہ معطوف و معطوف علیہ شیٔ واحد کے درجہ میں ہوتے ہیں کیونکہ واؤ جمع کے لئے آتا ہے)

تشریح: بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیانِ عطف بھی ہے یعنی ایسا بیان جو عطف کی وجہ سے ہو، بیانِ عطف سے مراد یہ ہے کہ کسی مکیلی یا موزونی شیٔ کا جملۂ مجملہ (مبہمہ) پر عطف کیا جائے تو یہ عطف اس جملۂ مجملہ کا بیان ہوگا یعنی معطوف (مکیلی و موزونی شیٔ) اپنے معطوف علیہ کا بیان بن جائے گا، **قدرے وضاحت** جملۂ مجملہ سے مراد وہ مرکب عدد ہے جس میں چند احتمالات ہونے کی وجہ سے ابہام پیدا ہوگیا ہو جیسے **لفلانٍ علیَّ مأةٌ و درهمٌ** میں **مأةٌ** ایک مرکب عدد ہے جس میں ابہام یہ ہے کہ مأةٌ (سو) سے مراد درہم ہیں یا دینار یا کوئی اور چیز، لہٰذا مثال مذکور کے اندر مأةٌ میں (اس کی تمیز محذوف ہونے کی وجہ سے) اجمال و ابہام پیدا ہوگیا، اب اس لفظ مأةٌ پر کسی مکیلی یا موزونی شیٔ کا عطف کیا جائے جیسے مثال مذکور میں موزونی شیٔ یعنی **درهمٌ** کا عطف کیا گیا ہے تو یہ موزونی شیٔ جو ترکیب میں معطوف بن رہا ہے اپنے معطوف علیہ کے لئے بیان ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ سو جو معطوف علیہ ہے درہم ہی ہیں نہ کہ کوئی دوسری چیز، گویا عبارت اس طرح ہے **لفلانٍ علیَّ مأةُ درهمٍ و درهمٌ** (فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ایک درہم ہیں) اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معطوف علیہ سے تمیز کو کیوں حذف کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی مثالیں کثیر الاستعمال ہیں اور کثیر الاستعمال ہونا تخفیف کو چاہتا ہے، لہٰذا بغرضِ تخفیف اور طولِ کلام سے احتراز کی وجہ سے معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کر دیتے ہیں، مصنفؒ نے اس فصل کے اندر عطف کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں اور وہ تین صورتیں ہی اس فصل کی مکمل تشریح ہے، ملاحظہ فرمائیے:

۱ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور معطوف معدود مفرد، نیز معطوف مکیلی یا موزونی شیٔ ہو جیسے **لفلانٍ علیَّ مأةٌ و درهمٌ** اس جملہ میں معطوف لفظ **درهمٌ** ہے اور (درہم چاندی کا ہوتا ہے اور چاندی موزونی شیٔ ہے) اور مکیلی شیٔ کی مثال **لِفلانٍ علیَّ مأةٌ وقفیزُ حنطةٍ** ہے اس میں قفیزِ حنطۃ معطوف ہے اور حنطۃ (گیہوں) مکیلی شیٔ ہے، اور دونوں مثالوں میں معطوف علیہ یعنی مأۃٌ عدد مرکب ہے اور معطوف یعنی درہمٌ اور قفیزُ حنطۃٍ معدود مفرد ہے، لہٰذا مذکورہ دونوں مثالوں میں عطف اس بات کے بیان کے درجہ میں ہوگا کہ کُل کا کُل معطوف کی جنس سے ہے یعنی معطوف علیہ میں جن سو چیزوں کا اقرار کیا گیا ہے وہ پہلی مثال میں دراہم ہوں گے اور دوسری مثال میں گیہوں (یعنی سو قفیز گیہوں)

نوٹ: **عدد مرکب اور معدود مفرد کا مطلب** عدد مرکب کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدد دو سے زائد ہو مثلاً ثلثة، اربعة، مأة وغیرہ اور معدود مفرد کا مطلب یہ ہے کہ وہ شیٔ تین سے کم ہو خواہ وہ تثنیہ ہو یا واحد، دونوں کو مفرد ہی کہیں گے، کیونکہ مفرد کا تقابل یہاں مرکب سے ہے نہ کہ تثنیہ سے، لہٰذا جو حکم **لفلانٍ علیَّ مأةٌ و درهمٌ** کا ہے وہی حکم **لفلانٍ علیَّ مأةٌ و درهمانِ** اور **لِفلانٍ علیَّ مأةٌ و قفیزا حنطةٍ** کا ہے۔

۲ معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں عدد کا ذکر ہو خواہ معطوف مکیلی و موزونی شیٔ ہو یا نہ ہو جیسے **لفلانٍ عَلیَّ**

مِأةٌ وثلثةُ اثوابٍ، یا لِفلانٍ علیَّ مأةٌ وثلثةُ دراھمَ، یا لِفلانٍ علیَّ مأةٌ وثلثةُ اعبُدٍ، ظاہر ہے کہ معطوف علیہ میں عدد مذکور ہے یعنی مأۃ اور معطوف میں بھی عدد مذکور ہے یعنی ثلثۃ، اب مذکورہ تینوں مثالوں کے اندر معطوف علیہ اپنے معطوف کی جنس سے ہوگا یعنی پہلی مثال میں مأۃ کا تعلق کپڑے سے ہوگا گویا متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ فلاں کے میرے پاس ایک سوتین کپڑے ہیں، جیسے کوئی آدمی احد وعشرون درھماً کہے تو جس طرح عشرون معطوف کا تعلق درہم سے ہے، اسی طرح معطوف علیہ یعنی احد کا تعلق بھی درہم سے ہے اور متکلم کا مقصد یہ ہے کہ میرے پاس ایک اور بیس یعنی اکیس دراہم ہیں اور دوسری مثال میں مأۃ کا تعلق دراہم سے ہے اور متکلم کا مقصد ایک سوتین دراہم کا اعتراف کرنا ہے اور تیسری مثال میں مأۃ کا تعلق غلاموں سے ہے اور متکلم کا مقصد ایک سوتین غلاموں کا اعتراف کرنا ہے لہٰذا مذکورہ تینوں مثالوں میں معطوف علیہ کی تمیز معطوف کی جنس سے ہوگی البتہ نحو کے قاعدہ کے اعتبار سے مأۃ کی تمیز مفرد ہوگی اور ثلثۃ کی جمع،

۳۔ معطوف نہ مکیلی ہو اور نہ موزونی چیز ہو اور نہ ہی معطوف میں عدد کا ذکر ہو (گویا اس تیسری صورت میں پہلی دونوں صورتوں کی شرطیں معدوم ہیں) اسی کو مصنفؒ نے بخلاف قوله مأة وثوبٌ اور مأة وشاةٌ سے بیان کیا ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں مثالوں یعنی ثوبٌ اور شاۃٌ میں نہ عدد کا ذکر ہے اور نہ ہی یہ دونوں چیزیں مکیلی اور موزونی ہیں بلکہ کپڑا ناپ کر فروخت ہوتا ہے اور بکری شمار کر کے لہٰذا اس تیسری قسم کے اندر طرفینؒ کے نزدیک معطوف اپنے معطوف علیہ کا بیان واقع نہ ہوگا اور وہ سو جو معطوف علیہ ہے اس کا تعلق ثوبٌ یا شاۃٌ سے نہ ہوگا، بلکہ متکلم کو اپنی مراد بیان کرنی ہوگی کہ مأۃ سے میری مراد فلاں چیز ہے اور پہلی قسم کے اندر عطف کے بیان ہونے اور اس تیسری قسم کے اندر عطف کے بیان نہ ہونے کی وجہ کو مصنفؒ نے واختصَّ ذٰلك الخ سے بیان کیا ہے (اور دوسری قسم کا حکم پہلی قسم جیسا ہے یعنی دوسری قسم کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عطف الواحد علی الجملۃ المجملۃ میں عطف کا بیان ہونا اس چیز (معطوف) کے ساتھ خاص ہے جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھے اور وہ متعین نہ ہو یعنی معطوف مکیلی اور موزونی شئ ہو اور اسی حکم میں قسم دوم بھی ہے یعنی معطوف میں عدد کا تذکرہ ہو خواہ وہ مکیلی یا موزونی ہو یا نہ ہو، لہٰذا قسم دوم کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا برخلاف تیسری قسم لِفلانٍ علیَّ مأةٌ وثوبٌ یا مأةٌ وشاةٌ کے کہ اس کے اندر ثوبٌ اور شاۃٌ اگرچہ عطف المفرد علی الجملۃ المجملۃ کے قبیل سے تو ہیں مگر دوسری قید مفقود ہے کہ کپڑا اور بکری مکیلی وموزونی نہیں ہیں اور عام معاملات میں یہ دونوں چیزیں ذمہ میں دین نہیں بنتی نہ قرض میں اور نہ بیع میں، البتہ بیع سلم کے اندر یہ چیزیں ذمہ میں ثابت ہو سکتی ہیں اور مأۃ وثوبٌ اور مأۃ وشاۃٌ کے اندر معطوف میں عدد کا بھی ذکر نہیں ہے، لہٰذا طرفینؒ کے نزدیک اس تیسری قسم میں عطف، بیان کے لئے نہیں ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسی اصل (عطف) پر قیاس کرتے ہوئے مأۃ وشاۃٌ اور مأۃ وثوبٌ میں بھی عطف بیان کے لئے ہوگا، یعنی جس طرح پہلی دو شکلوں میں عطف بیان کے لئے تھا، اور وہاں معطوف ومعطوف علیہ بمنزلہ شئ واحد کے تھے اور دونوں کی تمیز ایک جنس کی تھی احد وعشرون درھما کی طرح تو اسی طرح مأۃ وشاۃٌ اور مأۃ وثوبٌ کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا اور

متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ایک کپڑے اور ایک سو ایک بکریاں ہیں۔

نوٹ: مصنفؒ کی عبارت عطف الواحد سے مراد عطف المفرد ہے اور مفرد کا تقابل یہاں مرکب سے ہے، لہٰذا مفرد سے مراد واحد اور تثنیہ دونوں ہیں جیسا کہ اس طرف اشارہ گذر چکا)

اختیاری مطالعہ

فائدہ: مصنفؒ کی بیان کردہ تینوں اقسام میں سے پہلی دو قسموں میں عطف کا بیان کے لئے ہونا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں (بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک متکلم سے اس کی مراد معلوم کی جائے گی) کیونکہ عطف کو بیان کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ **لفلانٍ علیَّ ماۃ وثوبٌ یا ماۃٌ وشاۃٌ** میں عطف بیان کے لئے نہیں ہوتا، لہٰذا معطوف اپنے معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفسیر نہ بن سکے گا مگر حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ طولِ کلام سے احتراز کرنے کی وجہ سے لوگوں کی عادت یہ ہوگئی ہے کہ معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کردیتے ہیں اور ہم احناف معطوف کو معطوف علیہ کے لئے تفسیر نہیں مانتے کیونکہ معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ معطوف علیہ کی تمیز محذوف ہے جو معطوف ہی کی جنس سے ہے نیز معطوف اور معطوف علیہ دلالۃً بمنزلہ شئ واحد کے ہیں جیسے مضاف و مضاف الیہ لہٰذا معطوف و معطوف علیہ دونوں کا حکم ایک ہوگا اور جو مراد معطوف کی ہے اسی کی جنس سے معطوف علیہ کی بھی مراد ہوگی۔

فائدہ: ذمہ میں دین بننے اور اس کے غیر متعین ہونے کا مطلب: مثلاً مشتری جب کوئی سامان خریدتا ہے تو اس کے ذمہ ثمن واجب ہے، اب یہ ثمن عموماً یا تو روپیہ ہوتے ہیں اور یا مکیلی اور موزونی شئ جیسے گیہوں وغیرہ اور ثمن متعین بھی نہیں ہوتا مثلاً کسی مشتری نے سو روپیہ ہاتھ میں لیکر کوئی سامان خریدا تو مشتری کے لئے بعینہ انہی سو روپوں کا بائع کو دینا ضروری نہیں ہے بلکہ دوسرے سو روپے بھی دے سکتا ہے کیونکہ وہ سو روپیہ جو ثمن تھا غیر متعین ہے، لہٰذا قسم اول کے اندر معطوف علیہ مکیلی ہوگا یا موزونی، کیونکہ یہ دونوں چیزیں ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں اور قسم دوم میں چونکہ عدد کا ذکر ہوتا ہے لہٰذا وہ اعدادی ہونے کی وجہ سے روپیہ کے حکم میں ہے اور روپیہ پیسے بھی ذمہ میں دین بنتے ہیں برخلاف ثوب و شاۃ کے کہ نہ یہ مکیلی اور موزونی ہیں اور نہ ہی اس میں عدد کا ذکر ہے اور نہ ہی یہ دونوں چیزیں عموماً علاوہ بیع سلم کے ذمہ میں دین بنتی ہیں **فقط واللہ اعلم بالصواب**

فصل : وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَادِ

ترجمہ

اور بہرحال بیانِ تبدیل اور وہ نسخ ہے تو وہ صاحب شریعت کی طرف سے تو جائز ہے مگر بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے۔

تشریح: بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیانِ تبدیل بھی ہے، بیانِ تبدیل کے معنی حکم سابق کو بدلنے کے ہیں اور بیانِ تبدیل کو نسخ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور نسخ کے لغوی معنی زائل کرنے اور منتقل کرنے کے ہیں، اور یہ دونوں لفظ یعنی تبدیل اور نسخ قرآن کریم میں مستعمل ہیں (۱) نسخ جیسے **ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا** (۲) تبدیل جیسے **وَاِذَا بَدَّلْنَا اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ** اور نسخ کے اصطلاحی معنی میں اختلاف ہے اور اسی اختلاف کی وجہ

سے اس امر میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا کہ بیان تبدیل جس کو نسخ بھی کہتے ہیں بیان میں داخل ہے بھی یا نہیں چنانچہ بعض اصولیین کے نزدیک بیانِ تبدیل یعنی نسخ بیان میں داخل نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ کے معنی حکم سابق کو ختم کر دینے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ بیان اس کو کہا جاتا ہے جو حکم کو ظاہر کرتا ہو نہ کہ حکم کو دفع اور ختم کرتا ہو لیکن علامہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین (جیسا کہ مصنفؒ) کے نزدیک بیانِ تبدیل جس کا دوسرا نام نسخ ہے بیان کے قبیل سے ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ حکمِ سابق کو ختم کر دینے کا نام نہیں بلکہ سابق حکم کی انتہائی اور آخری مدت کو بیان کرنے کا نام ہے اور یہ تبدیلی بندوں کے علم کے اعتبار سے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو تو پہلے سے ہی معلوم تھا کہ کونسا حکم کب تک باقی رہنا ہے اور کب ختم ہو جانا ہے جیسے مثلاً شراب کا پینا ابتداءِ اسلام میں جائز تھا اور اس کی حلت بندوں کے خیال میں ہمیشہ ہمیش کے لئے تھی مگر اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ اس حکم کی انتہائی اور آخری مدت فلاں وقت اور فلاں تاریخ ہے چنانچہ شریعت کی طرف سے شراب کا حرام قرار دیا جانا گویا اس کی حلت کا نسخ ہے یعنی حلت کی انتہائی مدت کو بیان اور ظاہر کرنا ہے لہٰذا جب نسخ کی تعریف میں بیان اور ظاہر کرنے کا مفہوم موجود ہے تو نسخ یعنی بیانِ تبدیل بھی بیان کے قبیل سے ہے اور اس کو بیان کے اقسام میں شمار کرنے سے کوئی مانع موجود نہیں ہے (مصنفِ کتاب چونکہ علامہ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہیں تو مصنفؒ کے نزدیک بیان تبدیل بیان کے قبیل سے ہے) فیجوز ذلك الخ جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیان تبدیل کا دوسرا نام نسخ بھی ہے، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نسخ صرف صاحبِ شریعت یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو جائز ہے لیکن بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے کیونکہ بندہ جب تصرف کرتا ہے مثلاً کسی چیز کا اقرار یا طلاق، عتاق وغیرہ تو وہ شریعت کی نظر میں صحیح مانا جاتا ہے لہٰذا جب کوئی چیز شرعاً صحیح اور ثابت ہوگئی تو پھر بندے کو اس کا منسوخ کرنا اور اس کا بدلنا صحیح نہیں ہوگا البتہ نسخ کے علاوہ اور تمام بیانات بندوں کی طرف سے درست ہیں اور رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں نسخ کا موجود ہونا تو چونکہ کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم وحیٔ الٰہی ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى** اور ایک شعر ہے:

مصطفیٰ ہرگز نہ گفتے تا نہ گفتے جبرئیل
جبرئیلش ہم نہ گفتے تا نہ گفتے کردگار

اسی طرح:

گفتۂ اُو گفتۂ اللہ بود
گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

لہٰذا جب کلام رسول وحیٔ الٰہی ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں نسخ کا جاری ہونا منجانب اللہ ہی ہے، نہ کہ منجانب الرسول فلا اعتراض۔

اختیاری مطالعہ

علامہ فخر الاسلام کے نزدیک بیان کی سات قسمیں ہیں اور مصنف نے بھی انہیں کا اتباع کیا ہے اور جمہور علماء پانچ کے قائل

ہیں کیونکہ وہ بیانِ تبدیل کو سرے سے بیان مانتے ہی نہیں اور بیانِ حال کو بیانِ ضرورۃ میں داخل کرتے ہیں۔

وَعَلٰی هٰذَا بَطَلَ اِسْتِثْنَاءُ الْکُلِّ عَنِ الْکُلِّ لِاَنَّهٗ نَسْخُ الْحُکْمِ وَلَایَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْاِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِاَنَّهٗ نَسْخٌ وَلَیْسَ لِلْعَبْدِ ذٰلِكَ .

ترجمہ

اور اسی بناء پر (کہ نسخ بندوں کی طرف سے جائز نہیں) کُل کا کُل سے استثناء کرنا باطل ہے اس لئے کہ وہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار طلاق، عتاق سے رجوع جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ (رجوع عن الاقرار وغیرہ) نسخ ہے اور بندے کے لئے نسخ جائز نہیں ہے۔ (خلاصہ یہ نکلا کہ بندے کے لئے رجوع عن الاقرار وغیرہ جائز نہیں ہے)

تشریح: **وعلی هذا ای علی ان النسخ لا یجوز من العباد** جب ماقبل میں آپ حضرات نے یہ ضابطہ پڑھ لیا کہ نسخ بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے تو کُل کا استثناء کُل سے کرنا جو بمنزلہ حکم کو منسوخ کرنے کے ہے بندوں کے لئے جائز نہیں ہوگا جیسے کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ دس روپے ہیں مگر دس، تو یہ درست نہیں ہوگا، اسی طرح مثلاً کوئی شخص کہے **نسائی طوالق الا نسائی** میری سب بیویوں کو طلاق مگر سب کو تو یہ درست نہیں ہے، الغرض کُل کا استثناء کُل سے کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے نسخ حکم اور رجوع عن الاقرار لازم آتا ہے حالانکہ مصنفؒ فرماتے ہیں **ولا یجوز الرجوع عن الاقرار** کہ اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنا اور طلاق دینے کے بعد اس سے رجوع کرنا اور غلام آزاد کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے جس کا حق بندوں کو نہیں دیا گیا ہے بلکہ اس کا اختیار صرف اللہ کو ہے البتہ استثناء الکل عن الکل کے جائز ہونے کی صرف ایک شکل ہے اور وہ یہ ہے کہ مستثنیٰ کے الفاظ مستثنیٰ منہ کے الفاظ سے بدلے ہوئے ہوں مثلاً طلاق دینے والا کہے **نسائی طوالق الا محسنة وفرقانة وزینب** میری تمام عورتوں کو طلاق سوائے محسنہ اور فرقانہ اور زینب کے اور اتفاق سے اس کی جملہ بیویاں یہی تین عورتیں تھیں تو چونکہ مستثنیٰ کے الفاظ مستثنیٰ منہ کے الفاظ سے بدلے ہوئے ہیں اس لئے اس کی کسی بھی بیوی کو طلاق واقع نہ ہوگی۔

اختیاری مطالعہ

اکثر مالکیہ اور شوافع کے نزدیک نصف اور نصف سے زائد کا استثناء صحیح ہے اور حنابلہ کے نزدیک نصف اور نصف سے زائد کا استثناء صحیح نہیں ہے البتہ نصف سے کم کا صحیح ہے احناف کے نزدیک اکثر کا استثناء بھی صحیح ہے۔

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْ ثَمَنُ الْمَبِیْعِ وَقَالَ وَهِیَ زُیُوْفٌ کَانَ ذٰلِكَ بَیَانَ التَّغْیِیْرِ عِنْدَهُمَا فَیَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَهُوَ بَیَانُ التَّبْدِیْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ فَلَا یَصِحُّ وَاِنْ وَصَلَ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِیَةٍ بَاعَنِیْهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا وَالْجَارِیَةُ لَا اَثَرَ لَهَا کَانَ ذٰلِكَ بَیَانَ التَّبْدِیْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ الْاِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ اِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَهَلَاكِ الْمَبِیْعِ اِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ یَنْفَسِخُ الْبَیْعُ فَلَا یَبْقَی الثَّمَنُ لَازِمًا .

ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں قرض، یا کہا فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں مبیع کا ثمن، اور کہا کہ وہ ایک ہزار کھوٹے ہیں، تو یہ (قولہ وھی زیوفٌ) صاحبینؒ کے نزدیک بیانِ تغییر ہوگا پس یہ قول موصولاً صحیح ہوگا اور وہ (وھی زیوفٌ) امام صاحبؒ کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے پس وہ صحیح نہیں ہوگا اگر چہ متصلاً ہی کہا ہو ولو قال الخ اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن سے جو اس فلاں نے مجھ کو بیچی ہے اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی اثر (وجود یا نشان وغیرہ) بھی نہیں ہے تو یہ امام صاحبؒ کے نزدیک (ولم اقبضھا) بیانِ تبدیل ہے اس لئے کہ لزومِ ثمن کا اقرار، مبیع کے ہلاک ہونے کے وقت اس پر قبضہ کا بھی اقرار ہے کیونکہ اگر مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع ہی ختم ہو جاتی ہے پس ثمن بھی لازم نہیں رہے گا۔

تشریح: ماقبل کے اندر بیانِ تغییر والی فصل کے آخر میں مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ بیانِ تبدیل کی فصل میں چند اختلافی مسائل بیان کئے جائیں گے جن میں یہ اختلاف ہے کہ وہ مسائل بیانِ تغییر کے قبیل سے ہیں کہ جو موصولاً تو صحیح ہوتے ہیں نہ کہ مفصولاً یا بیانِ تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوتے نہ موصولاً اور نہ مفصولاً چنانچہ منجملہ ان مسائل کے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا لفلانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْ ثَمَنُ الْمَبِیْعِ (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار روپئے ہیں قرض کے یا مبیع کے ثمن کے) پھر اس کے فوراً بعد اس نے وھی زیوفٌ کہہ دیا (اور وہ کھوٹے ہیں) تو وھی زیوفٌ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے جو نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ مفصولاً اور بیانِ تبدیل اس وجہ سے ہے کہ قائل کے قول لفظ اَلْفٌ سے، یہ ظاہر ہے کہ وہ ایک ہزار کھرے ہیں نہ کہ کھوٹے، کیونکہ قرض کے اندر تو لوگ عموماً کھرے ہی روپیہ لیتے دیتے ہیں تا کہ مقروض کی ضرورت پوری ہو سکے اور ثمنِ مبیع میں تو کھوٹے ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے کیونکہ عقدِ بیع کا سلامت عن العیب ہونا ضروری ہے حالانکہ کھوٹا ہونا عیب ہے، لہٰذا مقر کے کلام میں الفٌ سے کھرے روپیہ مراد ہیں اور پھر اس نے وھی زیوفٌ کہا تو اس کا وھی زیوفٌ کہنا کھرے روپیوں کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا ہے جو بمنزلہ نسخ کے ہے جو بندہ کی جانب سے جائز نہیں ہے اگر چہ اس نے یہ جملہ پہلے جملہ کے فوراً بعد ہی کیوں نہ بولا ہو لہٰذا اس کو ایک ہزار کھرے ہی ادا کرنے پڑیں گے۔

نوٹ: لفظ قرض یا ثمن المبیع کے بجائے اگر اس نے غصبٌ یا ودیعۃٌ کہا اور پھر اس کے بعد وھی زیوفٌ کہا تو وھی زیوفٌ کہنا بلا اختلاف موصولاً بھی صحیح ہوگا اور مفصولاً بھی اس لئے کہ غصب اور ودیعت میں عمدہ ہی سکے ہونا ضروری نہیں ہیں، بلکہ جیسے غصب کئے تھے یا جیسے کسی نے امانت رکھے تھے ایسے ہی سکے واجب الاداء ہوں گے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لفلانٍ علیَّ الفٌ قرضٌ او ثمنُ المبیع کے بعد اگر قائل نے وھی زیوفٌ کہا تو اس کا وھی زیوفٌ کہنا بیانِ تغییر ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قائل کے کلام میں لفظ الفٌ مطلق ہے جس میں کھرے کھوٹے کی وضاحت نہیں ہے مگر ظاہر کھرے ہونا ہی ہے پھر اس کے بعد قائل وھی زیوفٌ کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر

کر رہا ہے لہٰذا اس کا قول وھی زیوف بیانِ تغییر ہے نہ کہ بیانِ تبدیل، لہٰذا وھی زیوف پہلے کلام سے موصولاً بولنا تو صحیح ہوگا نہ کہ مفصولاً۔ اسی طرح دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ لفلانٍ علیَّ الفٌ مِنْ ثمنِ جاریۃٍ باعَنِیھا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں ایک باندی کے ثمن کے جو باندی بائع نے مجھ کو بیچی ہے پھر اس کے بعد اس نے وَلَمْ اَقْبِضْھا کہا (پر میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا) اور باندی کا اس کے پاس کوئی نام ونشان بھی نہیں ہے تو اس کا وَلَمْ اَقْبِضْھا کہنا بیانِ تبدیل ہے کیونکہ کلامِ سابق یعنی لفلانٍ علیَّ الفٌ الخ سے اس نے اپنے اوپر ایک ہزار کے لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اور لزوم ثمن کا اقرار اس بات کا بھی اقرار ہے کہ مبیع یعنی باندی ہلاک ہونے کے وقت اس کے قبضہ میں تھی، لہٰذا قبضہ کا بھی اقرار ہوگیا کیونکہ اگر مبیع مشتری کے قبضہ سے پہلے ہی ہلاک ہوجائے تو بیع ہی فسخ ہوجاتی ہے اور مشتری پر ثمن بھی لازم نہیں ہوتا، لہٰذا جب مشتری نے لزوم ثمن کا اقرار کرلیا ہے تو گویا قبضہ کا بھی اقرار کرلیا ہے پھر ولم اقبضھا کہہ کر اس قبضہ سے رجوع کر رہا ہے اور ضمناً لزوم ثمن سے بھی رجوع ہے اور رجوع عن الاقرار بیانِ تبدیل اور نسخ ہے اور یہ بندہ کی طرف سے جائز نہیں ہے لہٰذا مشتری کو ایک ہزار روپیہ ادا کرنے لازم ہوں گے اور اس کا قول ولم اقبضہا نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ ہی مفصولاً یہ تمام تر تفصیلات امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قائل کا قول ولم اقبضھا بیانِ تغییر ہے کیونکہ بیع میں دونوں احتمال ہیں کہ مبیع پر قبضہ ہوا یا نہیں مگر ظاہرِ حال یہی ہے کہ جب لزوم ثمن کا اقرار کر رہا ہے تو امید ہے کہ اس نے قبضہ بھی کرلیا ہوگا اب وہ ولم اقبضھا کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر کر رہا ہے اور یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا، لہٰذا جب مبیع پر قبضہ ہی نہیں ہوا تو میرے ذمہ ایک ہزار بھی لازم نہ ہوں گے لہٰذا ولم اقبضھا بیان تغییر ہے اور یہ موصولاً تو صحیح ہوگا مفصولاً صحیح نہ ہوگا لہٰذا اگر کلامِ اول بول کر تاخیر سے ولم اقبضھا کہا تو اس کا یہ کہنا بے کار اور کالعدم ہوگا اور اس کو ایک ہزار ادا کرنا ضروری ہوگا

اختیاری مطالعه

نسخ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ پہلے کے مقابلہ میں آسان حکم ثابت کریں یا پھر جس میں ثواب زیادہ ہو نیز زمانہ کے اعتبار سے بندوں کے حالات بدلتے رہتے ہیں تو جیسی مصلحت ہوتی ہے اسی طرح کا اللہ تعالیٰ حکم ثابت فرماتے ہیں۔

فائدہ: پانچ جگہ نسخ نہیں ہوتا ہے ۱ واجب لذاتہ میں جیسے ایمان باللہ ۲ ممتنع لذاتہ میں جیسے کفر کا قبیح ہونا ۳ ان احکام میں جو بطریق تابید ثابت ہو جیسے خالدین فیھا ابدًا، وجاعلوا الذین اتبعوك فوق الذین کفروا الی یوم القیامۃ ۴ خبر میں خواہ ماضی کے متعلق ہو یا مستقبل کے ۵ ان چیزوں میں جو متصرف نہ ہو جیسے ذات باری تعالیٰ گویا فروعی احکام میں نسخ ہوسکتا ہے نہ کہ اصولِ دین اور عقائد وغیرہ میں۔

فائدہ. نسخ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی ہوسکتا ہے اس کے بعد نہیں اور ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت میں یا تو منسوخ کے برابر ہو یا اس سے اقویٰ ہو۔

اَلْبَحْثُ الثَّانِیْ فِیْ سُنَّۃِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَھِیَ اَکْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحَصٰی

ترجمہ

دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں ہے اور وہ (سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ریت اور کنکریوں کے عدد سے زائد ہیں (مراد کثرت کو بیان کرنا ہے)

تشریح: دوسری بحث سنتِ رسول اللہ ﷺ کے بیان میں ہے، اور سنت کی تعداد ریت اور کنکریوں کے عدد سے بھی زائد ہیں یعنی سنتیں کثیر تعداد میں ہیں، سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں چنانچہ قرآن میں ہے وَلَنْ تجدَ لسنةِ اللّٰه تبديلاً دوسری جگہ ہے سُنَّةَ مَنْ قَدْ اَرْسَلْنا قبلك الخ اور اصطلاحِ شرع میں سنت کے دو معنی ہیں ۱ نفلی عبادات کہ جن کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عتاب نہیں ہوتا ۲ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور تقریرات، اور یہاں یہی دوسری قسم مقصود ہے اور تقریرات کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی کے قول کو سن کر یا کسی کے فعل کو دیکھ کر سکوت اختیار کرنا اور اس پر نکیر نہ کرنا جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گوہ (ایک جانور کا نام) کھائی گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں کی نیز لفظِ سنت صحابہؓ کے اقوال وافعال پر بھی بولا جاتا ہے اسی لئے مصنفؒ نے لفظِ سنت استعمال کیا، اور البحث الثاني في سنة رسول اللّٰه کہا تاکہ یہ لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور تقریر کو بھی شامل رہے اور صحابہ کرامؓ کے قول وفعل کو بھی شامل رہے جیسا کہ رمضان شریف میں باجماعت تراویح کی ۲۰ رکعات پڑھنا سنت صحابہؓ ہے اور لفظ حدیث اور خبر صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر بولا جاتا ہے یعنی سنتِ قولیہ پر، نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور تقریر پر؛ اور یہ تمام تر تفصیلات اہلِ اصول کے یہاں ہے اور محدثینؒ کی اصطلاح میں سنت اور حدیث اور خبر تینوں مترادف الفاظ ہیں اور ان سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال وتقریرات اور صحابہؓ کے اقوال وافعال وتقریرات اور تابعی کے اقوال وافعال وتقریرات ہیں۔

اللغة: سنّةٌ خصلت، طریقہ، شریعت جمع سُنَنٌ ، الرَّمْل ریت، جمع رِمَال ، الحصٰی کنکری، واحد حَصاةٌ ، جمع حَصَياتٌ وحِصِيٌّ وحُصِيٌّ.

فَصْلٌ فِيْ اَقْسَامِ الْخَبَرِ ، خَبَرُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهٖ فَاِنَّ مَنْ اَطَاعَهٗ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرُهٗ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذٰلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ اِلَّا اَنَّ الشُّبْهَةَ فِيْ بَابِ الْخَبَرِ فِيْ ثُبُوْتِهٖ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهٖ بِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى صَارَ الْخَبَرُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ : قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبَتَ مِنْهُ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَقِسْمٌ فِيْهِ ضَرْبُ شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ وَقِسْمٌ فِيْهِ اِحْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْاٰحَادُ .

ترجمہ

(یہ) فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر، علم (اس کے حق ہونے کا اعتقاد

ویقین) اور اس پر عمل لازم ہونے کے سلسلہ میں کتاب اللہ کے درجہ میں ہے، کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کی تو تحقیق کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی، پس جن بحثوں یعنی خاص، عام، مشترک اور مجمل کا ذکر کتاب اللہ میں گذر چکا ہے وہ سب اسی طرح سنت کے حق میں بھی جاری ہیں مگر شبہ خبر کے باب میں اس خبر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے اور اس (خبر) کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہونے میں ہے ولھٰذا المعنی الخ اسی معنی (شبہ فی الاتصال) کی وجہ سے خبر تین قسم پر ہوگئی، ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے بطور صحت کے پہنچے اور وہ حدیث، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اور وہ متواتر ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں) ایک گونہ شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو کہ شاید یہ خبر نبی ﷺ سے ثابت نہ ہو اور وہ آحاد ہے۔

تشریح: اس فصل کے اندر مصنفؒ خبر کی اقسام مثلاً خبر متواتر، خبر مشہور اور خبر واحد کو بیان کریں گے اسی وجہ سے مصنفؒ نے اقسام کو بیان کرتے وقت لفظ خبر استعمال کیا تا کہ اس طرف اشارہ ہو جائے کہ آنے والی قسموں کا تعلق قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے جس کو خبر کہتے ہیں گویا لفظ خبر خاص ہے اور لفظِ سنت عام ہے اولاً یہ بیان فرما رہے ہیں کہ خبرِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علم اور عمل کے لازم ہونے میں بمنزلہ کتاب اللہ کے ہے یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے کا علم اور یقین رکھنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح خبرِ رسول ﷺ کے حق ہونے کا یقین رکھنا اور اس کے موجب پر عمل کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرنا بعینہٖ اللہ کی اطاعت کرنا ہے، فرمان باری ہے مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (پ۵) نیز نبی ﷺ اپنی خواہشات نفسانی سے کوئی بات ارشاد نہیں فرماتے، بلکہ آپ کا ارشاد وحیٔ الٰہی ہوتا ہے، قرآن میں ہے وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ایک شعر یاد آ رہا ہے جو اس موقع کے بالکل مناسب ہے:

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود   گرچہ از حلقومِ عبداللہ بود

دوسرا شعر ہے:

میں انہیں کی محفل سجا رہا ہوں چراغ میرا ہے رات ان کی
میں انہیں کے مطلب کی کہہ رہا ہوں زبان میری ہے بات ان کی

یعنی اگرچہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے نکلتی ہے مگر وہ باتیں اللہ ہی کی ہوتی ہیں، لہٰذا کہنے کا مقصد یہ ہے کہ خبرِ رسول ﷺ پر کتاب اللہ کی طرح لزوم علم وعمل ضروری ہے، اب یاد رکھنا چاہیے کہ جو بحثیں یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل، حقیقت، مجاز، امر اور نہی وغیرہ کی کتاب اللہ کی بحث میں گذر چکی ہیں وہ تمام کی تمام باتیں خبرِ رسول ﷺ میں بھی پائی جاتی ہیں مگر ان کے اعادہ کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔

اِلا أن الشبهة الخ مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ خبر رسول ﷺ علم اور عمل کے لازم ہونے کے حق میں بمنزلہ کتاب

اللہ کے ہے اب ذہن میں یہ اشکال آسکتا ہے کہ جب خبرِ رسول بمنزلہ کتاب اللہ کے ہے تو ہر خبرِ رسول کو کتاب اللہ کی طرح متواتر اور قطعی ہونا چاہئے اور خبرِ رسول کو تین قسموں یعنی متواتر، مشہور، واحد، کی طرف منقسم بھی نہ ہونا چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس کا جواب إلا أنَّ الشبهةَ سے دیا جارہا ہے کہ خبرِ رسول میں اس کے نبی ﷺ سے ثابت ہونے میں اور نبی ﷺ تک اس کے متصل ہونے میں شبہ ہے، پس شبہ فی الاتصال کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہوگئیں اور کل کی کل قسمیں خبر متواتر نہیں رہیں اور متصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ راویٔ حدیث اپنے اور نبی ﷺ کے درمیان تمام واسطوں کو ذکر کرے اور کہیں یہ سلسلہ سماع ٹوٹتا نہ ہو مثلاً کوئی صحابیؓ جب حدیث نقل کرے تو انہوں نے وہ حدیث جس حوالہ اور واسطہ سے نقل کی ہے اس راوی کا ذکر کرے اور اس راوی نے جس سے وہ حدیث سنی ہے اس کا بھی ذکر کرے، گویا راویٔ حدیث سے لیکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک کے تمام واسطے اگر مذکور ہوں تو راوی کی روایت کردہ وہ حدیث متصل کہلائے گی اور اس کو مسند بھی کہتے ہیں اور جو حدیث ایسی نہ ہو بلکہ درمیان میں انقطاع ہو تو اس حدیث کو غیر متصل السند اور مرسل کہتے ہیں، لہٰذا حدیثِ متصل کی تین قسمیں ہیں ۱ ایک وہ حدیث جو نبی ﷺ سے بلاشبہ کے صحت کے ساتھ ثابت ہو گویا اس میں کامل درجہ کا اتصال ہوتا ہے اور وہ خبر متواتر ہے۔ ۲ وہ حدیث جس میں ایک گونہ یعنی ادنیٰ درجہ کا شبہ ہو گویا اس کے اتصال میں صورۃً شبہ ہے اور وہ خبرِ مشہور ہے ۳ وہ حدیث جس کے نبی ﷺ سے ثابت ہونے اور نہ ہونے اور اس کے نبی ﷺ تک متصل ہونے اور نہ ہونے میں احتمال اور شبہ ہو گویا اس کے اتصال میں صورۃً بھی شبہ ہے اور معنیً بھی، اور وہ خبر واحد ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے فی اقسام الخبر کہہ کر بجائے سنت کے خبر کا لفظ کیوں استعمال کیا؟

الجواب: خبر کا اطلاق قول پر آتا ہے اور خاص وعام، مشترک اور مفسر وغیرہ، جو اقسام ہیں ان سب کا تعلق قول سے ہی ہے نہ کہ فعل سے، لہٰذا لفظ خبر کا استعمال کرنا صحیح ہے۔

فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَاتَّصَلَ بِكَ هٰكَذَا مِثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْاٰنِ وَاَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ .

ترجمہ

پس متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جن کا ان کی کثرت کی وجہ سے کذب پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور تجھ تک اے مخاطب (آخری راوی تک) وہ خبر اسی طرح (کثرت رواۃ کے ساتھ) متصل ہو کر پہنچی ہو، اس کی مثال قرآن کریم اور نماز کی رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقداروں کا منقول ہونا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ خبرِ متواتر کی تعریف اور اس کی مثال بیان فرمارہے ہیں اور خبرِ متواتر کا حکم چند لائنوں کے بعد بیان کریں گے، متواتر اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کے لغوی معنی کسی شئ کے پے در پے اور لگاتار ہونے

والی یا آنے والی شئی کے ہیں، اصطلاحی تعریف یہ ہے: خبر متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو بایں طور کہ ان کا کذب پر اتفاق کر لینا ان کی کثرت کی وجہ سے عقلاً محال ہو اور تجھ تک اے مخاطب اسی کثرت رُواۃ کے ساتھ یہ حدیث متصل ہوئی ہو، گویا مصنفِ کتابؒ کے نزدیک متواتر کی صرف دو شرطیں ہیں، ایک تو یہ کہ ان راویوں کا بوجہِ کثرت، کذب پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو، اور دوسری شرط **واتّصل بك هٰكذا** ہے یعنی راویوں کی یہ کثرتِ دورِ صحابہ سے لیکر روایت کے آخری راوی و ناقل کے زمانہ تک برابر قائم رہی ہو گویا یہ کثرت دورِ صحابہ سے لیکر دورِ تبع تابعین تک ضروری ہے لہٰذا کسی دور میں اس کے راوی تین سے کم نہ ہوں۔

بعض حضرات نے خبر متواتر میں عدد اور عدالت اور اختلافِ اوطان کی بھی شرط لگائی ہے، جس کی تشریح اختیاری مطالعہ کے تحت ذکر کر دی گئی ہے، مگر محققین کے نزدیک یہ شرط ملحوظ نہیں ہے، مصنفؒ نے متواتر کی مثال میں ایک تو قرآن کو پیش کیا ہے مگر یہ واضح رہے کہ یہ مطلق تواتر کی مثال ہے نہ کہ خبر متواتر کی کیونکہ خبر متواتر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ کوئی حدیث متواتر ہے ہی نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ **مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ** خبر متواتر ہے۔

الحاصل: خبر متواتر کے وجود و عدم وجود میں اختلاف ہے، اور نقلِ قرآن میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ قرآن کریم کو ہر زمانہ میں ایک کثیر تعداد پڑھتی چلی آئی ہے اور اس کے کسی لفظ اور اعراب میں کوئی فرق نہیں آیا، لہٰذا یہ مطلق تواتر کی مثال ہے نہ کہ خبر متواتر کی، یہ بھی یاد رہے کہ نقلِ قرآن تواترِ لفظی اور حقیقی کی مثال ہے اور تواترِ معنوی کی مثال مسح علی الخفین والی حدیث ہے، اور تواترِ معنوی کا مطلب یہ ہے کہ روایت کے معنی و مفہوم تو ایک ہی ہو البتہ راویوں نے مختلف الفاظ سے اس مفہوم کو ادا کیا ہو (یعنی کثیر راویوں نے) مصنفؒ نے خبرِ متواتر کی دوسری مثال میں، اعدادِ رکعات کو پیش کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ نمازوں کی رکعتوں کی تعداد، مثلاً فجر میں دو رکعت، اور ظہر و عصر و عشاء میں چار رکعات اور مغرب میں تین رکعات، کا ہونا خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے، اور اس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہیں ہے، اور تیسری مثال میں مقادیر الزکوٰۃ کو بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار مثلاً روپیوں اور سونا و چاندی میں چالیسواں حصہ واجب ہونا خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، علیٰ ہٰذا القیاس دیگر نصابوں کی مقدارِ زکوٰۃ مثلاً پانچ اونٹ پر ایک بکری اور دس اونٹوں پر دو بکریاں اور پندرہ اونٹوں پر تین بکریاں وغیرہ وغیرہ (جس کی مزید تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے) سب خبرِ متواتر سے معلوم ہوا ہے۔

اختیاری مطالعہ

نکتہ: بعض حضرات نے خبر متواتر میں یہ بھی شرط لگائی ہے کہ اس کے راوی کم از کم چار ہوں، قیاس کرتے ہوئے زنا کے گواہوں پر اور بعض نے کہا ہے کہ راوی پانچ ہوں، اسی طرح سات ہونے کا بھی قول ہے قیاس کرتے ہوئے کتے کے جھوٹے برتن پر، کہ اس کو سات دفعہ دھویا جاتا ہے، یا راوی دس ہوں کہ دس سے کم کا عدد محض اکائیاں ہیں، یا راوی بارہ ہوں کیونکہ قرآن میں ہے **اثنا عشر نقیبًا** یا راوی بیس ہوں کیونکہ قرآن میں ہے **اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ الخ**

یاراوی چالیس ہوں کیونکہ قرآن میں ہے یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ حسبك اللّٰہُ ومن اتبعك اور مسلمان اس زمانہ میں چالیس تھے یا راوی ستر ہوں کیونکہ قرآن میں ہے واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلاً اسی طرح بعض حضرات نے اختلاف اوطان کی بھی شرط لگائی ہے یعنی راوی مختلف جگہوں کے رہنے والے ہوں اور بعض نے عدالت کی بھی شرط لگائی ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ مَا كَانَ اَوَّلُهٗ كَالْآحَادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْاُمَّةُ بِالْقَبُوْلِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى اتَّصَلَ بِكَ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجْمِ فِيْ بَابِ الزِّنَا ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ كُفْرًا وَالْمَشْهُوْرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الطُّمَانِيْنَةِ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ بِدْعَةً وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْآحَادِ .

ترجمہ

اور مشہور وہ خبر ہے جس کا اول (یعنی عہد صحابہ میں اس کا سلسلۂ اسناد) آحاد کی طرح ہو پھر وہ خبر دوسرے اور تیسرے (تابعین اور تبع تابعین) زمانہ میں مشہور ہوگئی ہو اور امتِ محمدیہ نے اس کو قبول کرلیا ہو پس وہ (قرنِ ثانی اور ثالث میں) متواتر کی طرح ہوگئی ہو حتی کہ یہ حدیث تجھ تک اے مخاطب متصل ہوگئی ہو، اور خبر مشہور (کی مثال) جیسے مسح علی الخف اور زناء کے باب میں رجم کی حدیث ہے، پھر خبرِ متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور خبر مشہور علمِ طمانیت (ایسا علم جس سے اطمینانِ صدق حاصل ہو) کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہے اور علماء کے درمیان ان دونوں حدیثوں پر عمل ضروری ہونے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس کلام (اختلاف) اخبارِ آحاد میں ہے۔

تشریح: خبرِ مشہور وہ خبر ہے جس کا دور اول خبرِ واحد کی طرح ہو، یعنی اس کے راوی دور صحابہ میں ایک یا دو ہوں پھر دوسرے اور تیسرے دور میں یعنی تابعین اور تبع تابعین کے دور میں وہ حدیث مشہور ہوگئی ہو اور امت نے اس کو قبول کرلیا ہو گویا دوسرے اور تیسرے دور میں وہ خبر، خبر متواتر کی طرح ہوگئی ہو، کہ اس کے راوی اتنے کثیر ہوگئے ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق محال ہوحتی کہ وہ خبر تجھ تک یعنی آخری راوی وناقل تک متصل ہوگئی ہو گویا تبع تابعین تک درمیان کا کوئی راوی منقطع نہ ہو، خبر مشہور کی مثال وضو کے اندر موزوں پر مسح والی حدیث ہے یعنی قرآن سے تو مطلق پیروں کا دھونا ثابت ہے، خواہ آدمی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو کما فی قولہ تعالیٰ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ مگر حدیث سے مسح کا جواز ثابت ہے اور یہ حدیث حدیثِ مشہور ہے، حدیث میں ہے يَمْسَحُ الْمُقِيْمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمُسَافِرُ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا (مقیم ایک دن ایک رات مسح کرے اور مسافر تین دن تین رات مسح کرے) اور دوسری مثال رجم فی باب الزنا والی حدیث ہے، اَلثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِاَةٍ وَالرَّجْمُ ثم المتواتر الخ خبرِ متواتر کا حکم یہ ہے کہ اس سے علمِ قطعی یعنی علم یقین حاصل ہوتا ہے جس میں کسی طرح کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہوتی یعنی جیسا کہ اشیاء کے مشاہدے سے علم یقینی وبدیہی حاصل ہوتا ہے اسی طرح خبر

متواتر سے بھی علم یقینی وقطعی حاصل ہوتا ہے، لہٰذا اس کا منکر کافر ہوجائیگا اور اس کی وجہ اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

والمشهور الخ خبر مشہور کا حکم یہ ہے کہ اس سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے یعنی خبر مشہور خبر متواتر کے درجہ کی تو نہیں ہوتی کہ اس سے علم یقین حاصل ہو اور اس کا منکر کافر ہو البتہ خبر مشہور میں صدق کی جہت غالب ہوتی ہے اور اس کے اندر نبی ﷺ سے ثابت ہونے میں صرف ادنیٰ سا شبہ ہوتا ہے، کیونکہ اس کا اول دور خبر واحد کی طرح ہوتا ہے، لہٰذا خبر مشہور سے دل کو یہ اطمینان حاصل ہوجاتا ہے کہ یہ خبر صادق ہے اور اطمینان کا درجہ یقین سے کم اور ظن غالب سے بڑھ کر ہوتا ہے، کیونکہ اطمینان میں جانب مرجوح بنسبت ظن کے کم ہوتی ہے، اور خبر مشہور کا منکر بدعتی اور گمراہ ہے نہ کہ کافر، اور اس کی وجہ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے، مگر خبر متواتر اور خبر مشہور دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ خبر واحد میں کچھ کلام اور علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ چند شرائط کے ساتھ مصنفؒ اس پر عمل کا واجب ہونا بیان فرمائیں گے جبکہ بعض کا کہنا یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے **والتفصيلُ في الكتب الكبيرة.**

اختیاری مطالعہ

نکتہ: اگر کسی روایت کو نبی ﷺ سے صرف ایک صحابی نے نقل کیا ہو اور پھر وہ حدیث قرن اول یعنی دور صحابہ میں ہی مشہور ہوگئی ہو اور پھر اس کو ایک قوم نے نقل کیا ہو جن کا کذب پر اتفاق محال ہو تو تب بھی یہ خبر، خبر مشہور ہی کہلائے گی نہ کہ خبر متواتر، کیونکہ نبی ﷺ سے اس روایت کو سننے والا راوی صرف ایک ہے اور رہا یہ سوال کہ خبر مشہور کی تعریف میں تو یہ قید ہے کہ وہ عصر ثانی وثالث میں مشہور ہوئی ہو، لہٰذا جو حدیث عصر اولیٰ ہی میں مشہور ہوجائے تو وہ خبر، خبر متواتر ہونی چاہئے، نہ کہ خبر مشہور، تو جواب یہ ہے کہ خبر مشہور کی تعریف میں عصر ثانی کی قید، قید اغلبی ہے نہ کہ قید احترازی۔ (نور الانوار حاشیہ ۱۸۱)

نکتہ: خبر مشہور کا منکر کافر نہ ہوگا کیونکہ خبر مشہور آحاد الاصل ہے اور اس میں نبی ﷺ سے ثابت ہونے میں صورۃً شبہ ہے، لہٰذا اس کے انکار میں عصر ثانی وثالث کے علماء کی تکذیب ہے نہ کہ تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اور تکذیب علماء ضلالت اور گمراہی ہے، نہ کہ کفر، برخلاف خبر متواتر کے کہ اس کا انکار تکذیب رسولؐ ہے اور تکذیب رسولؐ کفر ہے۔

نکتہ: المشہور کی تعریف میں لفظ اشتہر سے شہرت لغوی مراد ہے تاکہ تعریف الشئ لنفسہ کا اعتراض لازم نہ آئے۔

اللغة: تَلَقَّتْ باب تفعل سے ماضی کا واحد مؤنث غائب دراصل تَلَقَّيَتْ تھا، قاعدہ ۓ کی بناء پر تعلیل کی گئی ہے، الخُفُّ چرمی موزہ جمع خِفاف واَخفاف، الرجم باب نصر کا مصدر، سنگسار کرنا، طُمانینت اِطْمَئَنَّ اِطْمِیْنَانًا وطُمَانِیْنَةً الیہ آرام پانا۔

فَنَقُوْلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَانَقَلَه وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ اَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ اَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ اِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُوْرِ وَهُوَ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِهٖ فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ اِسْلَامِ الرَّاوِيْ وَعَدَالَتِهٖ وَضَبْطِهٖ وَعَقْلِهٖ وَاتِّصَالِهٖ بِكَ ذٰلِكَ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ

وَالسَّلَامُ بِهٰذَا الشَّرْطِ.

ترجمہ

پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک راوی نے ایک جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے نقل کیا ہو اور راویوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب کہ وہ خبر حدِ مشہور کو نہ پہنچے اور خبر واحد احکامِ شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے، راوی کے اسلام اور اس کی عدالت اور اس کے ضبط (قوی الحفظ ہونا) اور اس کی عقل کی شرط کے ساتھ، اور وہ خبر تجھ تک اے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی شرط (راوی کا مسلمان ہونا، عادل ہونا وغیرہ) کے ساتھ متصل ہو کر پہنچے۔

تشریح: خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے یا جماعت نے ایک سے نقل کیا ہو، یعنی اس کا راوی ایک ہو یا دو یا چند مگر وہ خبرِ مشہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو اور نہ حدِ متواتر کو خواہ اس وجہ سے کہ اس کے ناقلین کی تعداد ہر زمانہ میں کم رہی ہو، یا صحابہ و تابعین کے زمانہ میں کم رہی ہو اور بعد میں کچھ زیادہ ہو گئی ہو، یا صحابہ کے زمانہ میں تعداد کچھ زیادہ ہو اور بعد میں کم ہو گئی ہو، مصنفؒ کی عبارت میں لفظِ واحد سے مراد صرف راویٔ واحد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ خبرِ واحد کے راویوں کی تعداد حدِ شہرت و حدِ تواتر کو نہ پہنچی ہو اور لفظِ جماعت کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ جماعت ایسی ہو جو حدِ شہرت کو نہ پہنچی ہوئی ہو ولا عبرةَ للعَدَدِ الخ سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ عدد کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے جبکہ وہ حدیث حدِ شہرت کو نہ پہنچی ہوئی ہو، لہٰذا یہ روایت باوجود کثرتِ رواۃ کے خبر واحد ہی رہے گی اور شہرت کا اعتبار بھی تبع تابعین کے زمانہ تک ہے اس کے بعد نہیں کیونکہ بعد میں تمام اخبارِ آحاد مدون ہونے کی بناء پر مشہور و معروف ہو گئی ہیں مگر پھر بھی ان کو خبر مشہور نہیں کہا جائے گا بلکہ خبر واحد ہی کہا جائے گا۔

وهو یوجب العمل الخ خبر واحد کا حکم یہ ہے اس پر احکامِ شرعیہ میں (نہ کہ عقائد میں) چند شرائط کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور اس سے نہ تو علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور نہ علم طمانینت، بلکہ اس سے ظنِ راجح ثابت ہوتا ہے اگرچہ بعض کا کہنا یہ ہے کہ اس سے بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور وہ شرائط جن کا خبر واحد کے اندر اس پر عمل واجب ہونے کے لئے پایا جانا ضروری ہے یہ ہیں ۱ راوی مسلمان ہو، لہٰذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا، کیونکہ کافر کی خبر میں کذب کا قوی اندیشہ ہے اور اس کی کوشش دین کے انہدام میں ہی صرف ہو سکتی ہے نہ کہ اشاعتِ دین میں ۲ راوی عادل ہو، اور عادل کا مطلب یہ ہے کہ وہ پرہیزگار ہونے کے ساتھ ساتھ سنجیدہ مزاج رکھتا ہو، مثلاً شاہ راہ پر پیشاب نہ کرتا ہو، اسی طرح بازار اور راستہ میں چلتے ہوئے کوئی چیز کھاتا پیتا نہ ہو، لہٰذا فاسق کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ دنیوی امور کی مانند دینی امور میں بھی کذب وفسق کی پرواہ نہیں کرے گا، بلکہ ممکن ہے کہ وہ دینی امور میں بھی کذب بیانی سے کام لے، جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے:

کوئی خوبی ہو تو دشمن بھی کرے گا اعتراف صرف کرّوفرّ سے مل سکتا نہیں اونچا مقام

آب شیریں کوزۂ گل میں بھی شیریں ہی رہے   آبِ حنظل جامِ جم میں بھی کرے گا تلخ کام

۳ راوی ضابط ہو، یعنی راوی کلام کو صحیح طریقے سے سن کر اور سمجھ کر اس کو ضبط اور حفظ کرلے یا پھر تحریر کے ذریعہ اس کی محافظت کر سکے، لہٰذا اس شخص کی روایت پر عمل واجب نہ ہوگا جو تام الضبط نہ ہو، بلکہ سیّئ الحفظ اور کثیر الغفلت ہو اور سہو ونسیان کا عادی ہو، کیونکہ ضبط ومحافظت کے بغیر وہ راوی صدق وکذب میں فرق نہ کر سکے گا ۴ راوی عاقل ہو، (عاقل کامل) لہٰذا معتوہ اور بچہ کی بیان کردہ روایت پر عمل واجب نہ ہوگا اور معتوہ اس شخص کو کہتے ہیں جس سے بعض افعال عقلمندوں جیسے صادر ہوں اور بعض افعال بے عقلوں جیسے صادر ہوں، اور بچہ کے اندر بھی نابالغ ہونے کی وجہ سے عقل تام نہیں ہوتی کیونکہ عقل کی تمامیت بلوغ کے بعد ہوتی ہے اور ان دونوں کی خبر کے غیر معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معتوہ اور بچے حدیث کو صحیح طریقہ سے محفوظ رکھ کر اس کے بیان پر کامل قدرت نہیں رکھ پائیں گے، لہٰذا راوی کا عاقل ہونا ضروری ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ کلام راوی اسی وقت کلام کہلائے گا جب کہ کلام کی ایک صورۃ ہو اور ایک معنی ہو اور ظاہر ہے کہ معنی بغیر عقل اور تمیز کے نہیں ہو سکتے ۵ وہ حدیث تجھ تک یعنی آخری راوی وناقل تک مذکورہ شرائط کے ساتھ سند کے اعتبار سے متصل ہو، درمیان میں کوئی راوی منقطع نہ ہو۔

اللغة: عدالت مصدر باب کرم، عادل ہونا۔

ثُمَّ الرَّاوِیْ فِیْ الْاَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوْفٌ بِالْعِلْمِ وَالْاِجْتِهَادِ کَالْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَةِ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ وَزَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَاَمْثَالِهِمْ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمْ فَاِذَا صَحَّتْ عِنْدَكَ رِوَایَتُهُمْ عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ یَکُوْنُ الْعَمَلُ بِرِوَایَتِهِمْ اَوْلٰی مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِیَاسِ وَلِهٰذَا رَوٰی مُحَمَّدٌ حَدِیْثَ الْاِعْرَابِیِّ الَّذِیْ کَانَ فِیْ عَیْنِهٖ سُوْءٌ فِیْ مَسْأَلَةِ الْقَهْقَهَةِ وَتَرَكَ الْقِیَاسَ بِهٖ وَرَوٰی حَدِیْثَ تَاخِیْرِ النِّسَاءِ فِیْ مَسْأَلَةِ الْمُحَاذَاةِ وَتَرَكَ الْقِیَاسَ بِهٖ وَرَوٰی عَنْ عَائِشَةَ حَدِیْثَ الْقَیْئِ وَتَرَكَ الْقِیَاسَ بِهٖ وَرَوٰی عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ حَدِیْثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِیَاسَ بِهٖ.

ترجمہ

پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں ۱ وہ راوی جو علم واجتہاد کے ساتھ مشہور ہو جیسے خلفاء اربعہ (ابوبکر وعمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم) اور عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ان کے مانند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم، پس جب ان کی روایت تیرے پاس رسول اللہ ﷺ سے بطور صحت پہنچ جائے تو ان کی روایتوں پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا (لھذا الخ اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس حدیث کی وجہ سے حدیث کے خلاف پیدا ہونے والے

قیاس کوترک کردیا ہے (اور حدیث پر عمل کیا ہے) اور امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو (نماز میں) مؤخر کرنے کی حدیث پر عمل کیا ہے، اوراس کی وجہ سے قیاس کوترک کردیا ہے اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے قئ (کے ذریعہ نقض وضو) کی حدیث کوروایت کیا ہے اوراس حدیث کی وجہ سے قیاس کوترک کردیا ہے اور امام محمدؒ نے ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کی حدیث کوروایت کیا ہے اوراس حدیث کی وجہ سے قیاس کوترک کردیا ہے، (راوی کی قسم ثانی کا بیان آگے آرہا ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ راوی کی دوقسمیں بیان کرکے ان کی مرویات میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ راوی کی دوقسمیں ہیں، معروف اور مجہول، پھر معروف کی دوقسمیں ہیں اور مصنفؒ اصول الشاشی کا مقصد بھی صرف انہیں دونوں کو بیان کرنا ہے، پہلی قسم کے راوی وہ ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ومشہور ہوں، جیسے خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم اور عبادلۂ ثلثہ یعنی عبداللہ ابن مسعودؓ، عبداللہ ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور زید ابن ثابتؓ اور معاذ ابن جبلؓ اور انہیں جیسے دیگر حضرات مثلاً ابوموسیٰ اشعریؓ، ابی ابن کعبؓ اور حضرت عائشہؓ (بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود کے بجائے حضرت عبداللہ ابن زبیر ہیں) لہٰذا ان حضرات کی روایت کردہ احادیث جب تجھ تک پہنچیں تو قیاس کے مقابلہ میں ان حضرات کی مرویات یعنی ان حضرات سے روایت کردہ احادیث، پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، خواہ وہ روایت قیاس کے موافق ہو یا مخالف اور قیاس کوترک کردیا جائے گا، جیسا کہ آنے والی مثالوں سے ظاہر ہے کہ امام محمدؒ نے ان راویوں کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے جو کہ علم واجتہاد میں معروف ہیں اور ان کے مقابلہ میں قیاس کو بالائے طاق رکھ دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کا مسلک اس کے برخلاف ہے جس کواگر جی چاہے تو اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھا جاسکتا ہے، اب آپ ان روایتوں کو ملاحظہ فرمائیے جن کو قیاس پر ترجیح دی گئی ہے اور ان کے راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہیں۔

۱ امام محمدؒ نے نماز میں قہقہہ لگانے کے مسئلہ میں حدیثِ اعرابی پر عمل کیا ہے جس کے راویوں میں سے ایک راوی حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ بھی ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ہیں اور وہ حدیث قیاس کے بالکل خلاف ہے، حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے اور آپ کے پیچھے صحابۂ آپ کی اقتدا کررہے تھے، کہ دورانِ نماز ایک اعرابی آئے جن کی آنکھ میں کچھ کمی تھی اور وہ ایک گڑھے میں گرپڑے تو بعض حضرات جو نماز میں شامل تھے ان کو ہنسی آگئی اس پر نبی ﷺ نے نماز سے فارغ ہوکر فرمایا مَنْ ضَحِكَ مِنكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدِ الْوُضُوْءَ وَالصَّلٰوةَ جَمِيْعًا یعنی جوشخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا اس کو چاہیے کہ وہ وضوء اور نماز دونوں کولوٹائے یعنی نبی ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضوء اور نماز دونوں فاسد ہوجاتی ہیں، لہٰذا جوشخص اس عمل کا ارتکاب کرے اس کوازسرنو وضوء کرکے نماز پڑھنی چاہئے، ظاہر ہے کہ یہ حدیث (من ضحك الخ) قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وضو کا ٹوٹنا خروجِ نجاست سے ہوتا ہے، حالانکہ ہنسنے سے خروجِ نجاست نہیں ہوا اور جب خروج

نجاست نہیں ہوا تو وضوء بھی نہ ٹوٹنا چاہئے، مگر امام محمدؒ نے قیاس کو ترک کر دیا اور حدیث پر عمل کرتے ہوئے وضوء اور نماز دونوں کے اعادہ کا حکم فرمایا اور علماء نے اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے کہ جو شخص نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسے گا اس کا وضوء ٹوٹ جائیگا، اب اس شخص کو وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرنا ہوگا مگر واضح رہے کہ قہقہہ سے نقضِ وضو کا حکم رکوع اور سجدہ والی نماز میں ہے لہٰذا نماز جنازہ میں قہقہہ سے نقضِ وضو کا حکم نہیں لگایا جائے گا، بلکہ صرف نماز فاسد ہوگی، اسی طرح ہنسنے والا بالغ آدمی ہونا چاہئے، لہٰذا نابالغ بچہ کا وضوء قہقہہ لگا کر ہنسنے سے نہیں ٹوٹے گا بلکہ صرف نماز فاسد ہوگی، اور تبسم یعنی مسکراہٹ سے بھی نمازی پر کچھ واجب نہ ہوگا (بدائع) **فائدہ:** قہقہہ وہ ہنسی ہے جس کی آواز خود ہنسنے والا بھی سنے اور اس کا پڑوسی بھی سنے اور ضحک وہ ہنسی ہے جس کی آواز خود ہنسنے والا سنے نہ کہ اس کا پڑوسی اور تبسم مسکراہٹ کو کہتے ہیں، جس کی آواز نہ خود سن سکے اور نہ اس کا پڑوسی، اور نماز میں جن حضرات کو ہنسی آئی تھی وہ بعض دیہاتی یا منافقین تھے (بدائع ص ۱۳۷، ج ۱)

فائدہ: حدیث میں کنویں یا گڑھے سے مراد ایک چھوٹا سا کنواں ہے جس میں بارش کا پانی جمع ہو جاتا تھا چنانچہ اس جیسے گڑھے کا نام کنواں رکھا جا سکتا ہے اور یہ مسجد میں ہی تھا۔

۲ اسی طرح امام محمدؒ نے محاذاۃ کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ ایسے راوی ہیں جو معروف بالعلم والاجتہاد ہیں، حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع وسجدہ والی نماز میں بالغہ مشتہاۃ عورت کے سلسلہ میں مردوں کو یہ حکم دیا، **اَخِّرُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَخَّرَهُنَّ اللّٰهُ** کہ نماز میں ان کو مؤخر کرو جیسا کہ اللہ نے ان کو تخلیقاً مؤخر کیا ہے، اس حدیث میں مردوں کو مخاطب کر کے یہ حکم دیا گیا ہے کہ نماز میں عورتوں کو اپنے سے پیچھے کھڑا کرو لہٰذا مردوں کو عورتوں سے مقدم رہنا چاہئے، محاذاۃ اور برابری نہ ہونی چاہئے، لہٰذا اگر کوئی عورت مرد کے برابر میں آ کر کھڑی ہوگئی یا مرد عورت کے برابر میں کھڑا ہو گیا تو دونوں صورتوں میں حدیث کی خلاف ورزی پائی گئی، یعنی مرد نے عورت کو مؤخر کرنے کے حکم پر عمل نہیں کیا اور ایک فرض کو ساقط کر دیا لہٰذا اس محاذاۃ ہونے کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اور صرف مرد ہی کی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ عورتوں کو مؤخر کرنے کا حکم مرد ہی کو تھا نہ کہ عورت کو، مگر مرد کی نماز کا فاسد ہونا خلافِ قیاس ہے کیونکہ محاذاۃ منافئ صلوٰۃ عمل نہیں ہے جس سے نماز فاسد ہو جیسا کہ عورت کی نماز باوجود اس محاذاۃ کے فاسد نہیں ہوتی لہٰذا اب قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب محاذاۃ منافئ صلوٰۃ عمل بھی نہیں اور اس محاذاۃ سے عورت کی نماز بھی فاسد نہیں ہوئی تو مرد کی نماز بھی فاسد نہ ہونی چاہئے، مگر احناف کا مسلک یہی ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ اس حدیث کے راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہیں اور جب راوی ایسا ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے، لہٰذا قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، مگر یہ ذہن نشیں رہے کہ مرد کی نماز جب فاسد ہوگی جب عورت مشتہاۃ ہو یعنی شہوت والی ہو اور نماز رکوع وسجدہ والی ہو اور دونوں کی نماز ایک ہو اور مرد عورت کے درمیان کوئی پردہ بھی نہ ہو، اور مرد نے عورت کی امامت کی نیت بھی کی ہو۔

۳۔ اسی طرح امام محمدؒ نے قئ کے ذریعہ وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں حضرت عائشہؓ سے روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **مَنْ قَاءَ او رَعُفَ فی صلوٰتِہٖ فَلْیَنْصَرِفْ وَلْیَتَوَضَّأْ وَلْیَبْنِ عَلٰی صَلوٰتِہٖ مَالَمْ یَتَکَلَّمْ** یعنی نماز میں جس شخص کو قئ ہو جائے یا نکسیر چل پڑے تو اس کو چاہیے کہ وہ لوٹ جائے اور وضو کر کے آئے اور اپنی نماز پر بنا کرے یعنی صرف باقی ماندہ نماز ادا کرے جب تک کہ گفتگو نہ کی ہو، اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ قئ کرنے اور نکسیر بہہ جانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قئ سے وضو نہ ٹوٹنا چاہئے، کیونکہ نقضِ طہارت کی علت خروجِ نجاست ہے حالانکہ قئ نجاست نہیں ہے مگر امام محمدؒ نے حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا، کیونکہ شروع میں یہ ضابطہ بتلا دیا گیا تھا کہ اگر راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہو تو اس کی روایت پر عمل کرنا قیاس کے مقابلہ میں اولیٰ اور بہتر ہے اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قئ اور رعاف ناقض وضو نہیں ہیں۔

نوٹ: قئ سے مراد وہ قئ ہے جو منہ بھر کر ہو اور منہ بھر کی قید اس لئے لگائی کہ حدیث میں لفظ قئ مطلق بیان کیا ہے اور مشہور قاعدہ ہے **المطلق ینصرف الی المتعارف** اور متعارف وہی قئ ہے جو منہ بھر کے ہو اور وہ قے بلغم کی نہ ہو۔ (بدائع ص ۱۲۳، ج ۱)

فائدہ: رعاف نکسیر کو کہتے ہیں یعنی ناک سے خون بہنے کو۔

۴۔ اسی طرح امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کہ سجدۂ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا سلام پھیرنے کے بعد، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حدیث کے راوی حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، حدیث یہ ہے **لِکُلِّ سَھْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ** ہر سہو کے دو سجدے ہیں سلام کے بعد، اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ سجدۂ سہو سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدۂ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے کیونکہ سجدۂ سہو اس نقصان کی تلافی ہے جو نماز میں واقع ہوا ہے اور جب نقصان نماز میں پیش آیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی تلافی کرنے والی چیز یعنی سجدۂ سہو بھی نماز ہی کے اندر ہونا چاہیے اور نمازی نماز کے اندر سلام پھیرنے سے پہلے پہلے تک رہتا ہے نہ کہ سلام پھیرنے کے بعد، لہٰذا قیاس کی رو سے سجدۂ سہو قبل السلام ہونا چاہیے نہ کہ بعد السلام مگر قیاس کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ حدیث ایسے راوی سے مروی ہے جو فقہ واجتہاد میں معروف ہیں اور ضابطہ بھی یہی بیان کیا تھا کہ جو راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قیاس پر مقدم کرنا اولیٰ ہے۔

فائدہ: امام شافعیؒ کے نزدیک سجدۂ سہو قبل السلام افضل ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو کسی نقصان کی وجہ سے ہو تو قبل السلام افضل ہے اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے ہو تو بعد السلام افضل ہے، ہر ایک امام کی دلیل اور احناف کی طرف سے ان کا جواب آپ حضرات ان شاءاللہ تعالیٰ فقہ کی کتابوں میں پڑھ لیں گے۔

اختیاری مطالعه

مسلکِ امام مالکؒ، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خبر واحد میں تو شبہات کثیرہ ہیں مثلاً راوی کو سہو ہو جانا یا اس سے غلطی سرزد ہو جانا یا اس کا کاذب ہونا اور قیاس میں صرف ایک شبہ ہے یعنی شبهة الخطاء اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس چیز میں صرف ایک ہی شبہ ہو وہ اس سے مقدم ہے جس میں شبہاتِ کثیرہ ہوں، لہٰذا قیاس جس میں فقط ایک شبہ ہے مقدم ہوگا، اس خبر واحد پر جو قیاس کے خلاف ہے اور اس میں شبہات کثیرہ موجود ہیں مگر ہماری دلیل اجماع صحابہ ہے کہ وہ حضرات حدیث کے سامنے اپنی رائے کو ترک فرما دیا کرتے تھے معلوم ہوا قیاس کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، اسی بات سے ان متعصبین پر بھی رد ہو گیا جو امام صاحبؒ کو قیاسی کہتے ہیں حالانکہ امام صاحبؒ بجائے قیاس کے خبر واحد کو ترجیح دیتے ہیں، ويقال ان الخبر متيقن باصله وانما دخلتِ الشبهة في نقله.

اللغة: سُوْءٌ آفت، کمی، ج اَسْوَاء القَيُّ قَاءَ قَيْئاً قے کرنا (ض) السهو مصدر نَصَرَ بھولنا۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِيْ مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوْفُوْنَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُوْنَ الْاِجْتِهَادِ وَالْفَتْوٰى كَاَبِيْ هُرَيْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَاِذَا صَحَّتْ رِوَايَةُ مِثْلِهِمَا عِنْدَكَ فَاِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِيَاسَ فَلَا خَفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهٗ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ اَوْلٰى مِثَالُهٗ مَارَوٰى اَبُوْهُرَيْرَةَ اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ فَقَالَ لَهٗ ابْنُ عَبَّاسٍ اَرَاَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِيْنٍ اَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَسَكَتَ وَاِنَّمَا رَدَّهٗ بِالْقِيَاسِ اِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهٗ خَبَرٌ لَرَوَاهُ وَعَلٰى هٰذَا تَرَكَ اَصْحَابُنَا رِوَايَةَ اَبِيْ هُرَيْرَةَ فِيْ مَسْئَلَةِ الْمُصَرَّاةِ بِالْقِيَاسِ.

ترجمہ

اور راویوں کی قسم ثانی (یعنی دوسری قسم کے راوی) وہ حضرات ہیں کہ جو حفظ (حافظہ کا اچھا ہونا) اور عدالت میں معروف ہوں نہ کہ اجتہاد وفتویٰ میں جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انس بن مالکؓ پس جب ان دونوں حضرات جیسوں کی روایت تیرے پاس پہنچے تو اگر خبر، قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے (یعنی حدیث پر عمل کرنا واجب ہے) اور اگر وہ خبر، قیاس کے خلاف ہو تو (اس صورت میں) قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس خبر کی مثال جو قیاس کے مخالف ہو وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ اس چیز (کے استعمال کرنے) سے وضو (واجب) ہے جس کو آنچ لگی ہو (یعنی جو چیز آگ پر پکائی گئی ہو جیسے روٹی، چائے وغیرہ) تو حضرت ابو ہریرہؓ سے حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ یہ بتائیے کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس گرم پانی (کے استعمال) کی وجہ سے وضو جدید کریں گے پس حضرت ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے اور حضرت ابن عباسؓ نے حدیث ابو ہریرہؓ کو قیاس سے رد کیا ہے، اس لئے کہ اگر حضرت ابن عباسؓ کے پاس کوئی خبر ہوتی تو حضرت ابن عباسؓ اس خبر کو ضرور روایت کرتے وعلی هذا

الخ اور اسی اصل (کہ اگر راوی فقہ واجتہاد میں معروف نہ ہو تو اس کی روایت کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے) کی بناء پر ہمارے اصحاب احناف نے مصراۃ کے مسئلہ میں حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے اس سے قبل راوی کی دو قسمیں بیان کی تھیں، معروف اور مجہول، پھر معروف کی دو قسمیں ہیں جن میں سے قسم اول کا بیان تو گذر چکا ہے، اب یہاں سے مصنفؒ قسم ثانی کا بیان شروع کرر ہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر راوی حافظہ اور عدالت میں تو معروف ہو مگر فقہ واجتہاد میں معروف نہ ہو، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ وغیرہ تو ان جیسے حضرات کی روایت جب تجھ کو پہنچے تو دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ روایت قیاس کے موافق ہوگی یا قیاس کے مخالف، اگر قیاس کے موافق ہے تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے یعنی اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو اس صورت میں بجائے حدیث کے قیاس پر عمل کرنا بہتر ہوگا اس لئے کہ راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد نہ سمجھا ہو اور روایت بالمعنی کر دی ہو جیسا کہ صحابہؓ کے درمیان روایت بالمعنی کرنے کا رواج تھا، لہٰذا راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں بھی اگر قیاس پر عمل نہ کیا جائے تو پھر قیاس کا دروازہ بالکل ہی بند ہو جائے گا حالانکہ قیاس کا ثبوت قرآن سے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ اے عقل والو! تم عبرت حاصل کرو، یعنی دوسری چیزوں پر قیاس کر کے نصیحت حاصل کرو فَاعْتَبِرُوْا بمعنی قِيْسُوْا ہے نیز دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ نیز حدیث معاذؓ میں جس اجتہاد کا ذکر ہے اس سے مراد بھی قیاس ہی ہے۔

نوٹ: متن میں لفظ صَحَّتْ سے مراد مطلقاً بلوغ ہے نہ یہ کہ وہ روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ ثابت ہے، اب آپ حضرات غیر فقیہ راوی کی روایت کردہ حدیث کا ملاحظہ فرمائیں جو قیاس کے مخالف ہے اور اس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں اور حدیث یہ ہے اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کے کھانے سے وضو واجب ہے جس کو آگ نے چھوا ہو یعنی جو آگ پر پکائی گئی ہو، لہٰذا اس حدیث کی رو سے اگر کوئی باوضو شخص روٹی تناول کر لے یا چائے پی لے یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز کھالے جو آگ پر پکائی گئی ہو تو اس کو دوبارہ وضو کرنا ہوگا، جیسا کہ صحابہ کرامؓ کے ابتدائی دور میں بعض صحابہ جیسے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ اسی کے قائل تھے مگر صحابہ کرامؓ کے آخری دور سے آج تک اس بات پر اجماع ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، بالآخر یہ تفصیل تو ضمناً آگئی تھی مجھے تو یہ عرض کرنا ہے کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث بیان فرمائی تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ یہ بتائیے کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں جس کو آگ پر گرم کیا گیا ہو تو کیا اس گرم پانی سے وضو کرنے کی وجہ سے آپ دوبارہ ٹھنڈے پانی سے وضو جدید کریں گے، اس پر حضرت ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دے سکے، دیکھئے اس حدیث کو جو خلاف قیاس ہے اور راوی اس کے بقول مصنفؒ غیر فقیہ ہیں حضرت ابن عباسؓ نے قیاس کے ذریعہ رد کر دیا اور کوئی حدیث ذکر

نہیں فرمائی کیونکہ ان کے پاس اس کے رد میں علاوہ قیاس کے کوئی حدیث تھی ہی نہیں، اگر ہوتی تو ابن عباسؓ ضرور ذکر فرماتے، کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعہ رد کرنا زیادہ قوی بات ہے تو ابن عباسؓ کے قیاس کے ذریعہ حدیثِ ابوہریرہؓ کو رد کردینے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر غیر فقیہ راوی کی روایت خلافِ قیاس ہو تو اس پر عمل کرنے کے بجائے قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اسی کو اختیار کیا، اور اب احناف کا یہی مسلک ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اس قسم کی روایات کہ جن سے وضوء مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ کا حکم ثابت ہوتا ہے ان کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں، مِنْ جُملہ ان کے ایک جواب یہ ہے کہ وضوء مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ کا حکم منسوخ ہوگیا ہے یا پھر حدیث میں وضو سے وضوء لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ منہ دھونا، یا وضو کا حکم استحباباً ہے نہ کہ برائے وجوب، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد وضو نہ کرنا بھی ثابت ہے۔

وعلیٰ هٰذا الخ اور اسی ضابطہ کی بناء پر کہ غیر فقیہ راوی کی روایت کردہ حدیث اگر خلافِ قیاس ہو تو قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے علمائے احناف نے حضرت ابوہریرہؓ سے مصرّاۃ کے مسئلہ میں روایت کردہ حدیث کو خلافِ قیاس ہونے کی وجہ سے ترک کردیا ہے، حدیثِ مصرّاۃ یہ ہے: لَا تُصِرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ فَمَنْ اِبْتَاعَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظْرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ (ترجمہ) تم لوگ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ نہ روکا کرو پس جو شخص اس عمل کے بعد (یعنی دودھ روکے جانے کے بعد) اس اونٹ یا بکری کو خرید لے تو وہ دو نظروں میں سے ایک کے اختیار کے ساتھ ہے ۱ دودھ دوہنے کے بعد اگر وہ پسند آئے اور وہ اس پر راضی ہو تو اس کو اپنے لئے روک لے، (یہ ایک نظر ہوئی) ۲ اور اگر وہ اس کو ناپسند سمجھے تو اس کو بائع کے پاس لوٹا دے اور ایک صاع کھجور بھی دے (یعنی بائع کو دودھ کے بدلہ میں کھجور دے اور یہ دوسری نظر ہے) دیکھئے اس حدیث کے اندر تصریہ سے منع کیا گیا ہے اور تصریہ باب تفعیل کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں حبسُ البهائمِ عَنْ حَلْبِ اللَّبَنِ اَيَّامًا وقتَ ارادةِ الْبَيْعِ یعنی اونٹنی یا بکری کو فروخت کرنے کے ارادہ کے وقت ان کے تھنوں میں چند دن دودھ چھوڑے رکھنا تاکہ اس کے بعد جب مشتری دودھ نکالے تو کثرتِ لبن کی وجہ سے وہ دھوکہ میں پھنس کر اس جانور کو زیادہ قیمت پر خرید لے، حالانکہ دو چار دن کے بعد وہ جانور اپنی اصل حالت اور عادت کے مطابق ہی دودھ دے گا نہ کہ زیادہ، ظاہر ہے کہ بائع نے اپنے اس عمل سے مشتری کو دھوکہ دیا ہے، اسی لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریہ سے منع فرمایا ہے اور مصرّاۃ سے مراد وہ اونٹنی یا بکری ہے جن کے تھنوں میں مالک نے خریدار کو دھوکہ دینے کے لئے چند وقتوں کا دودھ روک دیا ہو لہٰذا اس طرح کی دھوکے بازی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے لیکن اگر کوئی بائع اس طرح کا عمل کر کے اپنے جانور کو فروخت کرڈالے تو حدیث بالا میں خریدار کو اس کے دودھ دوہنے کے بعد دو اختیار دئے گئے ہیں، اگر چاہے تو اس جانور کو طے شدہ قیمت پر رکھ لے اور اگر چاہے تو اس جانور کو واپس کردے اور ساتھ ساتھ اس دودھ کے بدلہ میں جو اس نے استعمال کیا ہے ایک صاع کھجور بھی ادا کرے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جانور کو

واپس کرے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک تصریہ عیب نہیں ہے اس لئے کہ بیع، مبیع کی سلامتی کو چاہتی ہے اور قلتِ لبن سے سلامتی کا وصف فوت نہیں ہوتا کیونکہ لبن اصل مبیع نہیں ہے بلکہ اصل مبیع جانور ہے اور دودھ ثمرہ مبیع ہے تو امام صاحبؒ کا مسلک یہ ہے کہ مشتری کو مبیع کی واپسی کا کوئی حق نہیں ہے ہاں البتہ اس کو قلتِ لبن کی وجہ سے جانور میں جو کمی محسوس ہوئی ہے اس کمی کے عوض میں بائع سے اپنے ادا کردہ ثمن میں سے حسبِ نقصان کچھ رقم واپس لے لے اور رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ کا مسلک حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حدیث کے اندر تو مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار دیا ہے اور مبیع کے ساتھ ساتھ بائع کی جانب استعمال کئے ہوئے دودھ کے عوض میں ایک صاع کھجور دینے کا حکم ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہلاک شدہ چیز اگر ذوات الامثال میں سے ہو تو اس کا مثل واجب ہوتا ہے جس کو مثلِ صوری کہتے ہیں اور اگر وہ ہلاک شدہ چیز ذوات القیم میں سے ہو تو اس کے ہلاک کرنے سے مثلِ معنوی یعنی شیٔ کی قیمت واجب ہوتی ہے حالانکہ حدیث کے اندر دودھ کے عوض میں جو ایک صاع کھجور واجب کی گئی ہے، وہ نہ دودھ کا مثلِ صوری ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ دودھ اور کھجور صورتاً مثل نہیں ہیں اور نہ ایک صاع کھجور کو استعمال شدہ دودھ کی قیمت کہا جاسکتا ہے کیونکہ قیمت اپنے مقابل یعنی مبیع کی کمی و زیادتی سے کم اور زیادہ ہوتی رہتی ہے، حالانکہ حدیثِ مذکور میں دودھ کے عوض میں متعین طریقے سے ایک صاع کھجور کو بیان کیا گیا ہے خواہ مشتری نے دودھ کم استعمال کیا ہو یا زیادہ لہٰذا یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے اور مصنفؒ نے ضابطہ یہ بیان کیا تھا کہ جب حدیث قیاس کے خلاف ہو اور اس کا راوی غیر فقیہ ہو تو حدیث کے مقابلہ میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تصریہ عیب ہے لہٰذا اس عیب کی وجہ سے مشتری کو حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے مبیع کو واپس کرنے اور ساتھ ساتھ ایک صاع کھجور دینے کا اختیار ہے، اور یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اس کو اپنے پاس روک لے، اب بات صرف اتنی رہ جاتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو جن سے یہ حدیث مروی ہے یعنی حدیثِ مصراۃ اور اس سے پہلی حدیث یعنی **الوضوءُ مما مستہُ النارُ**، غیر فقیہ کہنا کس حد تک صحیح ہے لہٰذا اس کو اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھا جاسکتا ہے جو فائدہ سے خالی نہیں ہے۔

اختیاری مطالعہ

حضرت ابو ہریرہؓ کو غیر فقیہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن الہمام نے ان کے فقیہ ہونے کی صراحت کی ہے اور کیسے نہ ان کو فقیہ کہا جائے جبکہ وہ عہد صحابہ میں فتویٰ دیا کرتے تھے اور اجلۂ صحابہ سے مناظرہ کیا کرتے تھے مثلاً حضرت ابن عباسؓ نے حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت ابعد الاجلین قرار دی یعنی دونوں عدتوں وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں جو عدت لمبی ہو، مگر حضرت ابو ہریرہؓ نے اس کو رد فرما دیا اور عدت وضع حمل قرار دی۔ (نور الانوار حاشیہ) معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ ہیں اب رہی یہ بات کہ پھر ان کی روایت کردہ حدیث مصراۃ کو قیاس کے ذریعہ کیوں رد کر دیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مصراۃ کو اس لئے رد نہیں کیا کہ اس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ نہیں بلکہ اس کو رد کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ حدیث مضطرب ہے یعنی اس کے متن میں اختلاف بیانی سے کام لیا گیا ہے، چنانچہ بعض جگہ **صاعٌ من تمر** کا لفظ ہے اور بعض جگہ **صاعاً مِنْ طعامٍ لاسَمْراء** کا لفظ ہے یعنی گندم کے علاوہ اناج کا ایک صاع اور بعض جگہ **صاعًا مِنْ تمرٍ** کا ہے، لفظ صاع کے نصب کے

ساتھ نیز اس حدیث مصراۃ کے رد کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ حدیث قرآن اور سنت مشہورہ اور اجماع تینوں کے خلاف ہے، قرآن کے خلاف تو اس طرح ہے کہ قرآن کے اندر اس زیادتی کا بدلہ جس کا مثل ممکن ہو مثل کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے یعنی مثل صوری نیز آیت سے یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ زیادتی کا ضمان اسی کے تناسب سے ہونا چاہیے نہ کہ اس سے زیادہ **قال اللّٰہ تعالٰی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم** حالانکہ حدیث مصراۃ میں ایک صاع کھجور مشتری کے استعمال کیئے ہوئے دودھ کا مثل نہیں ہے اور نہ ہی دونوں میں کوئی تناسب ہے کیونکہ مشتری نے دودھ خواہ زیادہ استعمال کیا ہو یا کم دونوں صورتوں میں کھجور کی مقدار ایک ہی صاع رہے گی اور حدیث مصراۃ سنت مشہورہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ سنت سے یہ بات ثابت ہے کہ جس جگہ مثل ممکن نہ ہو یعنی مثل صوری تو وہاں قیمت متعین کی جاتی ہے حالانکہ ایک صاع کھجور کو اس دودھ کی قیمت بھی نہیں کہا جا سکتا کما مرّ تفصیلہ، سنت مشہورہ یہ ہے **مَنْ اَعْتَقَ شقصًا له مِنْ عَبْدٍ قُوِّمَ علیه نصیبُ شریکه اِنْ کانَ مُوسِرًا الحدیث** اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی غلام میں دو شریک ہوں اور ایک شریک اپنا حصہ آزاد کر دے تو آزاد کرنے والے پر اگر وہ مالدار ہے اپنے شریک کے حصہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ اپنا حصہ آزاد کرنے کی وجہ سے دوسرے شریک کے حصہ میں فتور آ گیا کہ اب وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا لہٰذا اس کے اس عمل سے دوسرے شریک کا نقصان ہوا کہ وہ اپنا حصہ آزاد نہیں کرنا چاہتا تھا اور اس کی بغیر مرضی کے وہ آزاد ہو گیا، تو اس حدیث میں آزاد کرنے والے پر دوسرے شریک کے حصہ کی قیمت کو واجب ٹھہرایا ہے اور قیمت مثل معنوی ہے لہٰذا مثل معنوی کا ثبوت حدیث سے ہو گیا لہٰذا حدیث مصراۃ اس حدیث کے خلاف ہے کیونکہ ایک صاع کھجور اس دودھ کی قیمت نہیں ہے اور حدیث مصراۃ اجماع کے بھی خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ ذوات الامثال کا ضمان مثل صوری کے ذریعہ ادا ہوتا ہے اور ذوات القیم کا قیمت کے ذریعہ حالانکہ ایک صاع کھجور دودھ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ اس کی قیمت اور حضرت ابو ہریرۃؓ کی دوسری روایت **الوضوء مما مستهُ النار** کو اس لئے رد نہیں کیا گیا کہ اس کے راوی ابو ہریرۃؓ نہیں بلکہ اس کے رد ہونے کی مختلف وجوہات ہیں جن کو احقر نے ذکر کر دیا ہے۔

فائدہ: پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا مگر یہ ملحوظ رہے کہ راوی کے فقیہ ہونے کی شرط علماء احناف میں سے عیسیٰ ابن ابان کا قول ہے اور اسی کو متاخرین میں سے قاضی ابوزیدؒ وغیرہ نے اختیار کیا ہے مگر امام کرخیؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں ہے بلکہ راوی کا عادل وضابط ہونا کافی ہے، بشرطیکہ وہ حدیث کتاب اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو، امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راوی کے فقیہ ہونے کی شرط نہیں ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ اِخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَّا یَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَاَنْ لَا یَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ تَكْثُرُ لَكُمُ الْاَحَادِیْثُ بَعْدِیْ فَاِذَا رُوِیَ لَكُمْ عَنِّیْ حَدِیْثٌ فَاعْرِضُوْهُ عَلٰی كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ.

ترجمہ

اور راویوں کی حالتیں مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد

کتاب اللہ کے اور سنتِ مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور وہ ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو، نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے بعد تمہارے لئے احادیث کثیر ہو جائیں گی پس جب تمہارے سامنے میری جانب منسوب کر کے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور جو مخالف ہو اس کو رد کر دو۔

تشریح: اس سے قبل آپ حضرات نے پڑھا ہے کہ بعض راوی فقیہ ہوتے ہیں، اور بعض غیر فقیہ اور مصنفؒ نے چار پانچ لائن کے بعد اسی سلسلہ میں **و تحقیقُ ذٰلك الخ** سے حضرت علیؓ کا قول بھی بیان کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تین طرح کے راوی ہوتے تھے جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی لہٰذا یہ بات معلوم ہوگئی کہ راویوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اسی وجہ سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبرِ واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبرِ واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ کتاب اللہ متیقن باصلہ ہے جبکہ خبرِ واحد میں شبہ رہتا ہے اور جس میں شبہ ہو اس کو ترک کرنا اولیٰ ہے، اور خبرِ واحد سنت مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو کیونکہ سنت مشہورہ (خواہ خبر متواتر ہو یا خبر مشہور دونوں) خبرِ واحد سے زیادہ قوی ہیں اور ان پر عمل کرنا لازم ہے، لہٰذا خبرِ واحد پر اسی وقت عمل کیا جائے گا جب وہ سنت مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو۔

نوٹ: مصنفؒ نے سنت مشہورہ کا تو ذکر کیا مگر سنت متواترہ اور اجماع کا ذکر نہیں کیا تو جواب یہ ہے کہ سنت متواترہ اور اجماع قلیل الوجود ہیں اس لئے ان کا ذکر نہیں کیا یا پھر دلالۃً یہ بات معلوم ہوگئی کہ خبرِ واحد ان دونوں کے بھی مخالف نہ ہونی چاہیے اور خبرِ واحد ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو اور ظاہر کے خلاف ہونے کی ایک صورت مصنفؒ نے چند لائنوں کے بعد **وَمِنْ صُوَرِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ** سے بیان کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس خبرِ واحد کا تعلق کسی ایسے مسئلہ سے نہ ہو جس سے عوام وخواص سب کو واسطہ پڑتا ہو جس کو عموم بلوی کہتے ہیں، کیونکہ عام واقعہ سے اس خبرِ واحد کا تعلق ہونے کے باوجود اس کا صحابہ و تابعین کے زمانہ میں مشہور نہ ہونا اور محض خبرِ واحد رہ جانا، اس کے ضعیف ہونے کی علامت ہے اور خلافِ ظاہر ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ خبرِ واحد ایسی بھی نہ ہو کہ جس سے صحابہ نے بوقتِ ضرورت بھی استدلال نہ فرمایا ہو، کیونکہ بوقتِ ضرورت اس حدیث سے استدلال نہ کرنا اس کے غیر مقبول ہونے کی علامت ہے، جیسا کہ اس کی تفصیلی مثال احقر نے اصول الشاشی کے صفحہ ۷۷ کی عبارت **و مِنْ صور مخالفةِ الظاهرِ عدمُ اشتهارِهٖ** کے تحت ذکر کی ہے، لہٰذا اگر کوئی خبرِ واحد قرآن یا سنتِ مشہورہ یا ظاہر کے خلاف ہوگی تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا (راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ) بلکہ اس کو رد کر دیا جائے گا جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ میرے بعد تمہارے پاس میری جانب منسوب کر کے بہت سی احادیث پہنچیں گی پس جب کوئی حدیث میری طرف منسوب کر کے تمہارے سامنے روایت کی جائے تو تم اس کو کتاب اللہ پر پیش کرنا، اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو تم اس کو قبول کر لو اور اگر وہ کتاب اللہ کے مخالف ہو تو تم اس کو رد کر دو، لہٰذا اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہوگئی کہ خبرِ واحد

کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اور سنت مشہورہ اور ظاہر کے مخالف ہونے کی اگر چہ اس حدیث میں صراحت نہیں ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ خبر واحد کی یہ شرط کہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اس کو تو اس حدیث میں صراحتاً بیان کردیا گیا ہے اور دوسری شرط کہ سنت مشہورہ اور ظاہر کے مخالف نہ ہو یہ شرط اسی حدیث سے دلالۃً سمجھ میں آتی ہے کیونکہ سنتِ مشہورہ پر عمل کرنا لازم ہے، لہٰذا جو حدیث اس کے خلاف ہوگی، تو ظاہر ہے کہ اس کو رد کیا جائے گا، اور وہ ہرگز قابل عمل نہ ہوگی، لہٰذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جس طرح خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ سنتِ مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو اور اسی طرح کسی حدیث کا ظاہر کے خلاف ہونا اور اس کا قرنِ صحابہ وتابعین میں مشہور نہ ہونا خود اس کے ضعیف ہونے کی علامت ہے، لہٰذا اس حدیث سے دلالۃً یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ وہ خبر واحد ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو، بالفاظِ دیگر یوں کہیے کہ جو علت خبر واحد کے کتاب اللہ کے مخالف نہ ہونے کی ہے وہی علت خبر واحد کے سنتِ مشہورہ وغیرہ کے مخالف نہ ہونے کی بھی ہے، اب خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ جس خبر واحد میں شرائط مذکورہ نہیں پائی جائیں گی، وہ قابلِ حجت اور قابلِ عمل نہیں ہوگی بلکہ وہ رد کردی جائے گی۔

وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ فِيْمَا رُوِىَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِىْ طَالِبٍ اَنَّهٗ قَالَ كَانَتِ الرُّوَاةُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَرَفَ مَعْنٰى كَلَامِهٖ وَاَعْرَابِىٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيْلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَةَ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجَعَ اِلٰى قَبِيْلَتِهٖ فَرَوٰى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ اَنَّ الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ وَمُنَافِقٌ لَمْ يُعْرَفْ نِفَاقُهٗ فَرَوٰى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرٰى فَسَمِعَ مِنْهُ اُنَاسٌ فَظَنُّوْهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذٰلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهٰذَا الْمَعْنٰى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ۔

ترجمہ

اور اختلافِ رُواۃ کی تحقیق اس قول میں ہے جو حضرت علیؓ بن ابی طالب سے نقل کیا گیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں ۱ مومن مخلص جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل کی ہو اور اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معنی ومراد کو سمجھا ہو ۲ اور وہ اعرابی جو کسی قبیلہ سے آیا اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے کلام کا بعض حصہ جو سن سکا سنا (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس نے کچھ سنا اور کچھ نہ سنا) اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقی مراد کو نہ سمجھا اور اپنے قبیلہ کی طرف لوٹ گیا اور وہاں جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے (استعمال کردہ) لفظ کے علاوہ سے روایت کردی (یعنی اپنے الفاظ میں) پس معنی متغیر ہوگئے اور وہ یہ خیال کررہا ہے کہ معنی نہیں بدلے ۳ اور منافق کہ جس کا نفاق لوگوں کے سامنے مشہور نہ ہو پس اس نے وہ بات روایت کردی جو اس

نے نہیں سنی اور اپنی طرف سے جھوٹ کہہ دیا پس لوگوں نے اس منافق راوی سے وہ بات سنی، اور اس کو مومن مخلص خیال کیا پھر اس قولِ منافق کو دوسروں سے روایت کر دیا اور وہ قول (روایتِ منافق) لوگوں کے درمیان مشہور ہو گیا، لہٰذا اسی وجہ (احوالِ رواۃ کا اختلاف) سے خبر کو کتاب اللہ پر اور سنتِ مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

تشریح: قبل ازیں مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ راویوں کے احوال میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خبرِ واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کا حکم دیا تھا، تو اب مصنفؒ اختلافِ احوالِ رواۃ کی تحقیق پیش کر رہے ہیں، کہتے ہیں کہ حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے تین قسمیں منقول ہیں ۱۔ راوی مومن اور مخلص ہو جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا ہو اور اس نے آپ کے کلام کی مراد کو کماحقہ سمجھا ہو ۲۔ دیہاتی مومن جو کسی قبیلہ سے آپ کے پاس آیا اور آپؐ کے کلام کا کچھ حصہ سنا اور آپؐ کے کلام کی حقیقت اور اس کی مراد کو نہ سمجھ سکا پھر وہ اپنے قبیلہ کی طرف لوٹ گیا اور حدیث کو اپنے الفاظ میں بیان کیا جس سے حدیث کے معنیٰ مرادی متغیر ہو گئے اور وہ یہی خیال کرتا رہا کہ حدیث کے معنی میں کوئی تفاوت اور بگاڑ پیدا نہیں ہوا ۳۔ ایسا منافق کہ جس کا نفاق لوگوں پر ظاہر نہ ہوا اور اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے بغیر اپنے کفر کو مخفی رکھ کر اپنی طرف سے کوئی بات بیان کر دی اور اس کو جھوٹ نبیؐ کی طرف منسوب کر دیا، چنانچہ بعض لوگوں نے اس کی بات سنی اور اس کو مومن مخلص سمجھ کر اس کی بات کو دوسروں کے سامنے روایت کر دیا اور وہ بات لوگوں میں مشہور ہو گئی حالانکہ وہ اس منافق کی خود ساختہ حدیث تھی نہ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی، پس اسی اختلافِ رواۃ کی وجہ سے خبرِ واحد کو کتاب اللہ پر اور سنتِ رسولؐ پر پیش کرنا ضروری ہے کیونکہ ممکن ہے کہ راویٔ حدیث غیر فقیہ اعرابی ہو یا منافق ہو چنانچہ جو خبرِ واحد کتاب اللہ و سنتِ مشہورہ کے موافق ہوگی وہ قابلِ حجت اور لائقِ عمل ہوگی اور جو مخالف ہوگی وہ رد کر دی جائے گی۔

وَنَظِيْرُ الْعَرْضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيْثِ مَسِّ الذَّكَرِ فِيْمَا يُرْوٰى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهٗ فَلْيَتَوَضَّأْ فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ اَنْ يَتَطَهَّرُوْا فَاِنَّهُمْ كَانُوْا يَسْتَنْجُوْنَ بِالْاَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُوْنَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكَرِ حَدَثًا لَكَانَ هٰذَا تَنْجِيْسًا لَا تَطْهِيْرًا عَلَى الْاِطْلَاقِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَيُّمَا امْرَاَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ فَاِنَّ الْكِتَابَ يُوْجِبُ تَحْقِيْقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ.

ترجمہ

اور خبرِ واحد کے کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر مسِّ ذکر والی حدیث میں ہے یعنی اس حدیث میں جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ جو شخص اپنا عضوِ تناسُل چھوئے تو چاہیے کہ وہ وضو کرے، پس ہم نے اس حدیث کو کتاب اللہ پر

پیش کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے قول فیه رجالٌ یحبون اَنْ یتطهّروا کے مخالف نکلی (مسجد قباء میں کچھ لوگ ایسے ہیں کہ جو خوب پاک ہونے کو پسند کرتے ہیں) اس لئے کہ یہ لوگ (اہل مسجد قباء) ڈھیلوں سے استنجاء کرتے تھے پھر پانی سے دھولیا کرتے تھے، تو اگر مسِّ ذکر حدث ہوتا تو یہ یعنی استنجاء بالماء تنجیس ہوتا (بدن کو نجاستِ حکمیہ سے ملوث کرنا) نہ کہ مطلقاً تطہیر اور اسی طرح (حدیث سابق کی طرح) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول اَیُّما امرأةٍ نکحتْ نفسَها الخ (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح از خود کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے) اللہ تعالیٰ کے قول فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ یَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ (اولیاء کو خطاب ہے کہ تم ان عورتوں کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں) کے مخالف نکلا، اس لئے کہ کتاب اللہ عورتوں کی جانب سے ثبوتِ نکاح کو ثابت کررہا ہے۔

تشریح: خبرِ واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ خبر واحد مَنْ مَسَّ ذَكَرَهٗ فَلْيَتَوَضَّأ سے عضو تناسل کو چھونے کے بعد وضو کرنا ثابت ہورہا ہے، گویا حدیث سے یہ بات مفہوم ہورہی ہے کہ ذکر کو چھونا (باطنِ کف سے) حدث یعنی ناقضِ وضوء ہے، کیونکہ اگر مسِّ ذکر کو حدث یعنی ناقضِ وضو نہ مانا جائے تو پھر وضو کا حکم بلا فائدہ ہے، لہٰذا یہ حدیث قرآن کی اس آیت کے مخالف ہے فِیْهِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا وَاللّٰهُ یُحِبُّ الْمُطَّهِّرِیْنَ (فیه ای فی مسجد قبا اور قبا مدینہ کے قریب ایک گاؤں کا نام ہے) اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مسجدِ قبا والوں کی تعریف بیان کی ہے اور تعریف کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات خوب پاک صاف رہنے کو پسند کرتے ہیں یعنی یہ حضرات ڈھیلا استعمال کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کیا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ پانی سے استنجاء کرتے وقت مسِّ ذکر ضرور ہوگا تو اگر مسِّ ذکر حدث ہوتا تو پانی سے استنجاء کرنا جو مسِّ ذکر کو لازم ہے مطلق تطہیر اور پاکی نہ ہوتا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اس پر اہل قبا کی تعریف کرتے بلکہ استنجاء بالماء کا عمل جس میں مسِّ ذکر ضروری ہے بدن کو نجاستِ حکمیہ سے ملوث کرنا ہوتا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اس عمل کو مطلق تطہیر فرمایا ہے، لہٰذا مسِّ ذکر والی حدیث قرآن کے مخالف ہے اس لئے احناف نے اس کو ترک کردیا ہے جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسِّ ذکر ناقض وضو ہے بشرطیکہ باطن کف سے ہو یعنی بلا حائل کے ہو اور امام احمدؒ کے نزدیک بہر صورت مسِّ ذکر ناقض وضو ہے نیز امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مسِّ ذکر والی حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ دوسری ایک حدیث کے بھی مخالف ہے جو حضرت طلقؓ بن علیؓ سے مروی ہے اور وہ یہ ہے عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قال هَلْ هو الا مُضغةٌ منه او بِضعةٌ منه یعنی ذکر بدن کا ایک حصہ ہی تو ہے تو اس کو چھونے میں وضو ٹوٹنے کی کون سی بات ہے نیز مسِّ ذکر والی حدیث کی یہ تاویل بھی کی جاتی ہے کہ مسِّ ذکر ذکر سے کچھ نجاست نکلنے سے کنایہ ہے یا مسِّ ذکر سے مراد مسُّ الذکر بفرجِ المرأۃ ہے یعنی وطی کرنا، یا مراد مسُّ الذکر عند الاستنجاء ہے، لہٰذا اب نقضِ وضوء استنجاء یعنی خروجِ نجاست من احد السبیلین سے ہوا نہ کہ محض مسِّ ذکر سے یا پھر حدیث میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ دھونا، دوسری مثال خبرِ واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی یہ ہے کہ خبر واحد اَیُّما اِمرأةٍ نَکَحَتْ نَفْسَها بغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّها فنکاحُها باطِلٌ باطِلٌ باطِلٌ سے یہ بات ثابت ہورہی ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود بغیر ولی کی مرضی کے نہیں

کر سکتی اور قرآن شریف کی آیت فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے چنانچہ ولیوں کو حکم ہے کہ تم لوگ عورتوں کو نہ روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے سابق شوہروں سے کر لیں اس آیت میں يَنْكِحْنَ صیغہ جمع مؤنث غائب کی نسبت عورتوں کی طرف ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ نکاح کا تحقق اور اس کا ثبوت عورتوں کی جانب سے ہو سکتا ہے، اسی طرح قرآن کی دوسری آیات حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اور اِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے، لہٰذا خبر واحد چونکہ کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لئے اس کو ترک کر دیا جائے گا اور بالغہ لڑکی کا نکاح بغیر اجازتِ ولی کے متحقق ہو جائے گا، اس کا تفصیلی بیان احناف وشوافع کے اختلاف کے ساتھ ماقبل میں بھی گذر چکا ہے۔

اللغة: مسٌّ مصدر نصر وضرب، چھونا، عَرَضْنَا (ض) پیش کرنا۔

وَمِثَالُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ فَاِنَّهٗ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ.

ترجمہ

اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ کرنے کی روایت ہے پس یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثِ مشہور البيّنةُ على المدعي واليمينُ على مَنْ اَنْكَرَ کے مخالف ہے (ترجمہ) بینہ مدعی پر ہے اور قسم منکر پر۔

تشریح: خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال یہ حدیث ہے عن ابن عباسؓ اَنَّ رسولَ اللّٰهِ صلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى بيَمِيْنٍ وشاهِدٍ اس خبر واحد کا مفہوم یہ ہے کہ نبیؐ نے ایک قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں بلکہ ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بدلہ میں وہ خود قسم کھا سکتا ہے جس سے نصابِ شہادت پورا ہو جائے گا حالانکہ یہ خبر واحد اس حدیثِ مشہور کے خلاف ہے جس میں گواہ پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ثابت کیا ہے (نہ کہ مدّعیٰ علیہ پر) اور قسم کو صرف مدعیٰ علیہ (منکر) کے ذمہ ثابت کیا ہے (نہ کہ مدّعِی کے ذمہ) اور وہ حدیث مشہور یہ ہے البيّنةُ عَلَى المدّعِي واليمينُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ لہٰذا جب یہ خبرِ واحد خبرِ مشہور کے مخالف ہے تو حسب ضابطہ خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا، اور قسم میں شرکت صحیح نہیں ہوگی کہ قسم مدعیٰ علیہ پر بھی ہو اور ایک گواہ کے بعوض مُدّعِی پر بھی ہو بلکہ گواہ صرف مدعی کے ذمہ پیش کرنے ضروری ہوں گے اور قسم صرف مدعیٰ علیہ پر ہوگی نیز یہ خبر واحد قرآن کے بھی مخالف ہے قرآن میں ہے واستشهدوا شهيدين من رجالكم اس آیت کا مقتضی یہ ہے کہ شاہد یعنی گواہ دو ہونے چاہئیں ایسا نہ ہو کہ ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلہ میں مدعی قسم کھا بیٹھے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔

اللغة: القضاء مصدر ضرب، فیصلہ کرنا، الیمین قسم جمع اَیْمُنْ وَاَیْمان البَیِّنَةُ الْبَیِّنُ کا مؤنث بمعنی دلیل وحجت جمع بیّنات.

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا خَبَرُ الْوَاحِدِ اِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهٖ وَمِنْ صُوَرِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اِشْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيْمَا يَعُمُّ بِهِ الْبَلْوٰى فِي الصَّدْرِ الْاَوَّلِ وَالثَّانِیْ لِاَنَّهُمْ لَا يُتَّهَمُوْنَ بِالتَّقْصِيْرِ فِیْ مُتَابَعَةِ السُّنَّةِ فَاِذَا لَمْ يَشْتَهِرِ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُوْمِ الْبَلْوٰى كَانَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ عَدَمِ صِحَّتِهٖ.

ترجمہ

اور اسی وجہ (یعنی راویوں کے احوال کا مختلف ہونا) کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ خبرِ واحد جب ظاہر کے مخالف نکلے تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہر کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے (ایک صورت) خبر کا اس چیز میں مشہور نہ ہونا ہے جس کے ساتھ قرنِ اوّل اور قرنِ ثانی (صحابہؓ اور تابعینؒ کا زمانہ) میں ابتلاء عام ہو اس لئے کہ ان حضرات (صحابہؓ وتابعینؒ) کو اتباعِ سنت کے اندر کوتاہی کرنے کے ساتھ متہم قرار نہیں دیا جاسکتا، لہٰذا جب وہ حدیث باوجود اس کی طرف شدتِ حاجت اور عمومِ بلویٰ کے مشہور نہیں ہوئی تو یہ (مشہور نہ ہونا) اس حدیث کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے۔

تشریح: راویوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر خبرِ واحد ظاہر کے مخالف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہر کے خلاف ہونے کی مختلف صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق عموم بلویٰ یعنی اس چیز سے ہو جس کا عام طور سے لوگوں کو سابقہ پڑتا ہو اور پھر بھی وہ خبرِ واحد عہدِ صحابہؓ وتابعینؒ میں مشہور نہ ہو پائی ہو، حالانکہ صحابہؓ وتابعینؒ نبی ﷺ کی پیروی اور اسلامی امور میں کسی طرح کی کوتاہی نہیں کرتے تھے، لہٰذا اس خبرواحد کا باوجود عمومِ بلویٰ سے متعلق ہونا اور اس کی طرف شدتِ ضرورت اور حاجت کے اس کا مشہور نہ ہونا اس کے ضعیف اور غیر صحیح ہونے کی علامت ہے مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کان علیه السلام یَجْهَرُ ببسم الله الرحمن الرحیم فی الصلوة کہ نبی ﷺ (قبل الفاتحہ) نماز میں زور سے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے تھے اب آپ حضرات غور فرمائیں کہ نماز ایک ایسی چیز ہے جس کا واسطہ صحابہ کرامؓ کو ہر روز پانچ مرتبہ پڑتا تھا اور صحابہؓ متابعتِ رسولؐ میں تقصیر اور کوتاہی بھی نہیں کرتے تھے تو اگر نبیؐ نماز میں بسم اللہ کو زور سے پڑھتے تو صحابہؓ اس پر ضرور عمل پیرا ہوتے حالانکہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ میں نے حضور ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی مگر میں نے ان میں سے کسی کو زور سے بسم اللہ پڑھتے ہوئے نہیں سنا، لہٰذا جہراً بسم اللہ والی حدیث جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے خلافِ ظاہر ہونے کی وجہ سے ترک کردی جائے گی، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک

ہر نماز میں سراً بسم اللہ پڑھنا مسنون قرار دیا گیا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ جہری نماز میں جہر کے ساتھ اور سری نماز میں سر کے ساتھ مسنون ہے اور خبر واحد کے ظاہر کے خلاف ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ راوی حدیث کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو جیسا کہ آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لیا کہ **اَیُّمَا امرأۃٍ نَکَحَتْ نَفْسَھَا بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّھَا فَنِکَاحُھَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ** کی راویہ حضرت عائشہؓ ہیں اور ان کا عمل خود اس حدیث کے خلاف ہے کہ جب حضرت عبدالرحمنؓ شام تشریف لے گئے تو حضرت عائشہؓ نے ان کی بیٹی یعنی اپنی بھتیجی حضرت حفصہ کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں بغیر ان کی مرضی کے کر دیا لہٰذا اس خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ اس کا بیان مع اختلافِ ائمہ ماقبل میں گذر چکا ہے اور خلافِ ظاہر ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مثلاً صحابہؓ کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہے اور خبرِ واحد ایک فریق کے موافق ہے اور اس فریق کو استدلال میں پیش کرنے کے لئے حدیث کی ضرورت بھی ہے مگر باوجود ضرورت کے صحابہؓ نے اس خبر واحد سے استدلال نہیں کیا جیسے زید ابن ثابتؓ سے مروی ہے **الطلاقُ بالرجال** یعنی طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے یعنی اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو تین طلاق دینے کا استحقاق ہے اور اگر غلام ہے تو دو طلاق کا استحقاق ہے، اس مسئلہ میں صحابہؓ کا اختلاف تھا، بعض صحابہؓ مثلاً زید ابن ثابتؓ، عثمان غنیؓ وغیرہ کا یہی خیال تھا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ مفصلاً گذر چکا ہے اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کا خیال یہ تھا کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہے یعنی عورت اگر آزاد ہے تو اس کا شوہر تین طلاقوں کا مستحق ہے اور اگر عورت باندی ہے تو اس کا شوہر دو طلاقوں کا مستحق ہے جیسا کہ دوسری حدیث **طلاقُ الامۃِ ثنتانِ و عدّتُھا حیضتانِ** سے ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، اب کہنے کا مقصد یہ ہے کہ **الطلاقُ بالرجال** والی حدیث ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ صحابہؓ نے اس سے ضرورت کے باوجود بھی استدلال نہیں کیا، یا پھر الطلاقُ بالرجال کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دینے کا استحقاق صرف مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

اللغۃ: البلوٰی (اسم) مصیبت، آزمائش جمع بلایا

وَمِثَالُہٗ فِی الْحُکْمِیَّاتِ اِذَا اُخْبِرَ وَاحِدٌ اَنَّ امْرَأَتَہٗ حَرُمَتْ عَلَیْہِ بِالرَّضَاعِ الطَّارِیْ جَازَ اَنْ یَّعْتَمِدَ عَلٰی خَبَرِہٖ وَیَتَزَوَّجَ اُخْتَھَا وَلَوْ اَخْبَرَہٗ اَنَّ الْعَقْدَ کَانَ بَاطِلًا بِحُکْمِ الرَّضَاعِ لَا یُقْبَلُ خَبَرُہٗ وَکَذٰلِکَ اِذَا اَخْبَرَتِ الْمَرْأَۃُ بِمَوْتِ زَوْجِھَا اَوْ طَلَاقِہٖ اِیَّاھَا وَھُوَ غَائِبٌ جَازَ اَنْ تَعْتَمِدَ عَلٰی خَبَرِہٖ وَتَتَزَوَّجَ بِغَیْرِہٖ وَلَوِ اشْتَبَھَتْ عَلَیْہِ الْقِبْلَۃُ فَاَخْبَرَہٗ وَاحِدٌ عَنْھَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِہٖ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا یَعْلَمُ حَالَہٗ فَاَخْبَرَہٗ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَۃِ لَا یَتَوَضَّأُ بَلْ یَتَیَمَّمُ.

ترجمہ

اور خبرِ واحد کے ظاہر کے مخالف ہونے کی مثال احکامِ شرع میں (عنقریب آرہی ہے، پہلے ایک جزوی مسئلہ سنئے

کہ) جب کسی آدمی کو یہ خبر دی جائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاریہ کی وجہ سے حرام ہوگئی ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اس کی (یعنی اپنی بیوی کی) بہن سے شادی کرلے اور اگر اس شخص کو کسی نے یہ خبر دی کہ رضاعت کے حکم کی وجہ سے اس کا عقد نکاح باطل تھا تو اس کی یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی (کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف ہے اور یہی وہ مثال ہے جس کے بارے میں مصنفؒ نے **ومثاله في الحكميات** فرمایا تھا) اور ایسے ہی (یعنی رضاعت کی خبر دینے کی طرح) جب کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرنے کی یا شوہر کے اس عورت کو طلاق دینے کی خبر دی گئی اور شوہر غائب ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اپنا نکاح اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے کرلے، اور اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہوجائے پھر اس کو کوئی آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس خبر پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص ایسا پانی پائے کہ وہ اس کا حال نہیں جانتا کہ پاک ہے یا ناپاک پھر اس کو کسی آدمی نے پانی کے نجس ہونے کی خبر دی تو وہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح: مصنفؒ اس عبارت میں خبر واحد کے ظاہر کے خلاف ہونے کی مثال احکام شرعیہ سے دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی شیر خوار بچی سے نکاح کرلے یعنی جس کا ابھی رضاعت کا زمانہ چل رہا ہے پھر ایک ثقہ آدمی خبر دے کہ تمہارے اوپر یہ شیر خوار بیوی حرام ہوگئی کیونکہ اس نے تمہاری والدہ کا دودھ پی لیا ہے، جس بنا پر یہ تمہاری رضاعی بہن بن گئی ہے اور رضاعی بہن سے نکاح حرام ہے، لہٰذا شیر خوار بچی کے شوہر کو یہ بات جائز ہے کہ اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرلے کیونکہ اس مخبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایسا ممکن ہے کہ چھوٹا بچہ اپنی والدہ کے علاوہ کسی اور کا بھی دودھ پی لے، لہٰذا شوہر کو چاہیے کہ اس بچی کو اپنے نکاح سے جدا کردے اور جی چاہے تو اس کی بہن سے شادی کرلے اور اس کی بہن سے شادی اس لئے جائز ہے کہ اب دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا لازم نہیں آئے گا، مصنفؒ کی عبارت **بالرضاع الطاری** کا یہی مطلب ہے کہ بیوی کے دودھ پینے کا واقعہ نکاح کے بعد پیش آیا ہو **الطاری** بمعنی **عارض ای عَرَضَ أمرُ شربِ اللبنِ بعد النكاح** برخلاف اس واقعہ کے کہ اگر کوئی خبر رساں کسی شوہر کو یہ خبر دے کہ تمہاری بیوی تمہارے اوپر حرام ہے کیونکہ تمہاری بیوی نے نکاح سے پہلے تمہاری والدہ کا دودھ پیا ہے اور یہ تمہاری رضاعی بہن ہے لہٰذا اس سے تمہارا نکاح ہوا ہی نہیں تو اس مخبر کی یہ خبر چونکہ ظاہر کے خلاف ہے، اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور شوہر و بیوی کے درمیان نکاح علی حالہ باقی رہے گا اور مخبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف اس لئے ہے کہ اگر یہ خبر صادق ہوتی اور واقعۃً بیوی نے شوہر کی ماں کا دودھ پیا ہوتا تو نکاح ہوتے وقت جبکہ شوہر بیوی کے رشتہ دار، اولیاء، دوست واحباب، گواہ اور وکیل سب جمع ہوتے ہیں کوئی نہ کوئی تو ضرور یہ بات بتلاتا کہ اس آدمی کا نکاح اس لڑکی سے صحیح نہیں کیونکہ اس لڑکی نے اس شخص کی والدہ کا دودھ پیا ہے جس بنا پر یہ اس کی رضاعی بہن ہے لہٰذا کسی شخص کا اس بات کو ظاہر نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس کی والدہ کا دودھ نہیں پیا بلکہ وہ مخبر کاذب ہے اور اس کی خبر ظاہر کے خلاف ہے لہٰذا اس کی خبر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور اس کو رد کردیا جائے گا۔

نوٹ: مصنفؒ کا مقصد و مثالُه فی الحکمیات کا عنوان قائم کر کے اس خبر کا بیان کرنا تھا جو ظاہر کے خلاف ہو حالانکہ رضاعِ طاری کا حکم ظاہر کے مخالف نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ اصلاً مصنفؒ کا مقصد دوسری مثال کو پیش کرنا ہے جو ظاہر کے مخالف ہے، جس کو مصنفؒ نے ولو أخبرهُ أنَّ العقدَ کان باطلاً سے بیان کیا ہے اور رہا مثالِ اول یعنی رضاعِ طاری کی مثال کو بیان کرنا تو وہ محض مسئلۂ ثانی کی وضاحت کے لئے ہے جو اصل مقصود ہے اور ظاہر کے مخالف ہے پھر محض توضیح کے لئے مصنفؒ نے چند مثالیں اور پیش کی ہیں جو ظاہر کے مخالف نہیں ہیں۔

و کذلك الخ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ایسی عورت کو جس کا شوہر اس کے پاس موجود نہ ہو بلکہ غائب ہو یہ خبر دے کہ تیرے شوہر کا انتقال ہو گیا ہے یا یہ خبر دے کہ تیرے شوہر نے تجھے طلاق دیدی ہے تو مُخبِر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، لہٰذا اس عورت کو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور بعد عدت دوسرے آدمی سے نکاح کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کو تحقیق کے ساتھ قبلہ رخ معلوم نہیں ہے اور اس کو کسی آدمی نے قبلہ کے رخ کی خبر دی تو چونکہ اس کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، لہٰذا اس شخص کو اس کی خبر پر اعتماد کر کے اس کے بتلائے ہوئے رخ اور سمت کے مطابق نماز پڑھنا واجب ہے، اسی طرح اگر کسی شخص کو پانی ملا مگر اس شخص کو اس پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا حال معلوم نہیں ہے پھر اس کو کسی عادل آدمی نے اس پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی تو اس شخص کو چاہیے کہ اس کی خبر پر اعتماد کرے کیونکہ اس کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، لہٰذا اب وہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ بجائے وضو کے تیمم کرے۔ واضح رہے کہ مذکورہ ان مثالوں میں خبرِ واحد سے مراد حدیث نہیں ہے بلکہ مطلقاً اخبارِ آحاد مراد ہیں خواہ وہ خبریں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوں یا لوگوں کی۔

فائدہ: معاملات مثلاً بیع وشراء وغیرہ میں فاسق کی خبر بھی معتبر ہوتی ہے مگر دیانات مثلاً پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کی خبر میں عادل ہی کی خبر معتبر ہوتی ہے لہٰذا اگر پانی کے نجس ہونے کی خبر دینے والے کے بارے میں آپ کا ظنِ غالب یہ ہے کہ یہ آدمی صادق ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرنا چاہیے اور تیمم کر کے نماز پڑھنی چاہیے اور وضو نہ کرنا چاہیے اور اگر وہ مخبر فاسق ہے تو پھر تحری کی جائے اور اگر ظنِ غالب اس کے کاذب ہونے کا ہے تو پھر وضو کر کے نماز پڑھی جائے، اور احتیاط اس میں ہے کہ وضو کے بعد تیمم بھی کر لے۔ (قدوری ص ۲۷۹، حاشیہ ۵)

اللغة: حَرُمَتْ حَرُمَ حُرْماً وحُرْمَةً وحراماً (ک) الرضاع مصدر (ف،ض) ماں کا دودھ پینا الطاری (ف،طرءً) النجاسة (ک) مصدر، ناپاک ہونا۔

فصل: خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي اَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ خَالِصُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى مَا لَيْسَ بِعُقُوْبَةٍ وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِيْهِ اِلْزَامٌ مَحْضٌ وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا لَيْسَ فِيْهِ اِلْزَامٌ وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا فِيْهِ اِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبِلَ

شَهَادَةَالْاِعْرَابِيِّ فِي هِلَالِ رَمَضَانَ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيْرُهُ الْمُنَازَعَاتُ وَاَمَّا الثَّالِثُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلاً كَانَ اَوْ فَاسِقًا وَنَظِيْرُهُ الْمُعَامَلاَتُ وَاَمَّا الرَّابِعُ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ اِمَّا الْعَدَدُ اَوِ الْعَدَالَةُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَنَظِيْرُهُ العَزْلُ وَالْحَجْرُ .

ترجمہ

خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے ایک خالص حق اللہ جو عقوبت وسزاء نہ ہو، اور دوسرے خالص حق العبد جس میں محض دوسرے پر کوئی حق لازم کرنا ہو، اور تیسرے خالص حق العبد جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہ ہو، اور چوتھے خالص حق العبد جس میں دوسرے پر مِنْ وَجْہٍ لازم کرنا ہو اَمَّا الْاَوَّلُ الخ بہرحال پہلا موضع تو اس میں خبر واحد قبول کی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شریف کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول فرمائی، اور بہرحال دوسرا موضع، تو اس میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گی اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہرحال تیسرا موضع تو اس میں ایک آدمی کی خبر قبول کی جائے گی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہرحال چوتھا موضع تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدد کی شرط ہوگی یا عدالت کی، اور اس کی نظیر عزل اور حجر ہے (یعنی وکیل کو وکالت سے معزول کرنا اور عبد ماذون فی التجارۃ کو تجارت سے روکنا)

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ خبر واحد چار مقامات میں حجت ہے یعنی چار موقعوں پر خبر واحد کو دلیل میں پیش کیا جاسکتا ہے، اور خبر واحد کی تعریف آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لی ہے کہ جس کا راوی ایک ہو، یا دو، یا چند، مگر وہ خبر خبر مشہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو، نیز واضح رہے کہ یہاں خبرِ واحد سے مراد صرف خبرِ رسول ہی نہیں بلکہ عام ہے خبرِ رسول ہو یعنی حدیث یا خبرِ ناس، یعنی آدمیوں کی خبر، خواہ ایک آدمی کی خبر ہو یا دو کی یا چار کی، جیسا کہ تفصیل سے واضح ہو جائے گا، وہ چار مقامات یہ ہیں ۱ خالص حقوق اللہ کے متعلق خبر جہاں حق العباد نہ ہو اور وہ حقوق اللہ حدود اور عقوبات (سزاؤں) کے قبیل سے بھی نہ ہوں، جیسے نماز، روزہ اور دیگر عبادات ۲ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں دوسرے پر الزام ہو یعنی دوسرے پر کوئی حق ثابت کرنا ہو جیسے قرض کا اثبات اور دیگر منازعات یعنی بیع وغصب وغیرہ مثلاً زید عمرو کے بارے میں یہ خبر دے کہ اس نے میرے سو روپیہ غصب کر لئے ہیں (اس خبر میں عمرو پر سو روپیہ لازم اور ثابت کرنا ہے) ۳ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں دوسرے پر الزام یعنی کوئی حق ثابت اور لازم کرنا نہ ہو، جیسے کسی آدمی کو کسی نے آکر یہ خبر دی کہ تجھ کو فلاں نے اپنا وکیل یا مضارب یا کسی کام میں شریک بنایا ہے (لہٰذا اس کی مرضی ہے کہ وہ وکیل بنا، مضارب بنا اور شریک بنا منظور کرے یا نہ کرے، اس پر کوئی الزام اور زبردستی نہیں ہے) ۴ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں مِنْ وَجْہٍ الزام واثبات ہو اور مِنْ وَجْہٍ نہ ہو اس کی مثال عَزل اور حَجر ہے عزل کا مطلب ہے وکیل کو وکالت سے معزول یعنی برطرف کرنا اور حجر کا مطلب ہے مولیٰ کا عبد ماذون کو تجارت وغیرہ سے روک دینا، اس چوتھی قسم میں اس اعتبار سے تو الزام نہیں ہے کہ مؤکل نے وکیل کو برخاست اور برطرف کر کے اپنے

حق میں تصرف کیا ہے، اسی طرح مولیٰ نے عبد ماٗذون کو تجارت وغیرہ کے تصرف سے منع کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے یعنی جس طرح وکیل بنا موکل کی مرضی سے عمل میں آیا تھا تو اسی طرح اس کی برطرفی بھی موکل کی مرضی سے ہوئی ہے، چنانچہ وکیل پر اس اعتبار سے الزام واثبات نہیں ہے، اسی طرح غلام کو تجارت وغیرہ کی اجازت ملنا مولیٰ کی مرضی سے تھا، لہٰذا اب تجارت وغیرہ سے روک دینا بھی مولیٰ کی مرضی سے عمل میں آیا ہے، لہٰذا اس میں کسی پر کوئی الزام واثبات نہیں ہے، بلکہ مؤکل اور مولیٰ کا اپنے حق میں تصرف کرنا ہے، اور اس چوتھی قسم میں اس اعتبار سے الزام ہے کہ جب مؤکل نے وکیل کو وکالت سے برطرف کر دیا یا مولیٰ نے عبد ماٗذون کو تجارت وغیرہ سے روک دیا تو اب اس وکیل اور عبد ماٗذون نے اگر کوئی چیز خریدی تو اس کے ثمن وغیرہ کی ذمہ داری خود وکیل اور عبدِ ماٗذون پر لازم ہوگی نہ کہ مؤکل اور مولیٰ پر، لہٰذا اس اعتبار سے اس قسم میں الزام واثبات ہے کہ اب نفع ونقصان کی ذمہ داری خود وکیل اور عبدِ ماٗذون پر لازم ہے، نہ کہ وکیل کے مؤکل اور عبدِ ماٗذون کے مولیٰ پر۔

أما الاول الخ قسم اول میں خبر واحد معتبر ہے چنانچہ رمضان کے چاند میں نبیؐ نے ایک اعرابی (دیہاتی) کی خبر قبول فرمائی تھی لہٰذا اگر آسمان ابر آلود ہو تو ایک آدمی کی خبر معتبر ہو جائے گی۔

و أما الثانی الخ قسم ثانی میں عدد یعنی گواہوں کا دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت ہونا نیز ان گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے جیسے منازعات یعنی مالی دعوے بیع وغصب وغیرہ میں گواہوں کا دو ہونا اور عادل ہونا ضروری ہے۔

و أما الثالث الخ قسم ثالث میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت لہٰذا اس قسم میں ایک آدمی کی گواہی بھی معتبر سمجھی جائے گی خواہ عادل ہو یا فاسق، کافر ہو یا مسلمان، بالغ ہو یا ہوشیار بچہ اور اس کی نظیر معاملات ہیں مثلاً وکالت (کسی کو اپنا وکیل بنانا) اور مضاربت وغیرہ کی خبر جس میں دوسرے پر الزام حق نہیں ہوتا لہٰذا مطلق ایک آدمی کی خبر معتبر سمجھی جائیگی۔

و أما الرابع الخ قسم رابع میں چونکہ دو حیثیتیں ہوتی ہیں یعنی مِنْ وجہ الزام اور مِنْ وَجْہٍ غیر الزام، لہٰذا اس قسم میں شہادت کے دو جزؤں عدد وعدالت میں سے ایک کا پایا جانا کافی ہے، لہٰذا گواہ یا تو دو ہوں یا پھر ایک ہو مگر وہ عادل ہو، اس کی نظیر عزل اور حجر ہے اور اس کی تشریح ابھی ابھی بیان کر دی گئی ہے لہٰذا اگر کوئی مخبر کسی مؤکل کے وکیل کو یہ خبر دے کہ مؤکل صاحب نے تجھ کو وکالت سے برطرف کر دیا ہے یا کوئی مخبر عبد ماٗذون فی التجارۃ کو یہ خبر دے کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت وغیرہ کے تصرف سے منع کر دیا ہے تو اب قابلِ غور بات یہ ہے کہ مخبر کے اندر عدد یا عدالت دونوں میں سے ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے، لہٰذا خبر دینے والے یا تو دو آدمی ہوں جن کا عادل ہونا معلوم نہ ہو یا پھر خبر دینے والا ایک آدمی ہو مگر وہ عادل ہونا چاہئے، لہٰذا اس کی خبر معتبر اور مقبول ہوگی، لہٰذا اب اس کی خبر کے بعد وکیل کو مؤکل کی طرف سے کسی طرح کے تصرف کی اجازت نہیں ہوگی اور نہ عبد ماٗذون فی التجارۃ کو مولیٰ کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوگی، اللہ کے فضل وکرم سے سنت کی بحث مکمل ہوگئی۔

اللغة: اَلْمَحْض مصدر (ف) خالص جمع مِحَاض مصدر ہونے کی وجہ سے واحد، تثنیہ، جمع، مذکر ومؤنث

سب کے لئے آتا ہے، اور مؤنث وجمع لانا بھی جائز ہے، اَلْعَزْلُ مصدر (ض) علیحدہ کرنا، معزول کرنا، اَلْحَجْرُ مصدر (ن) منع کرنا، معاملات کرنے سے روکنا۔

اَلْبَحْثُ الثَّالِثُ فِی الْاِجْمَاعِ

فصل: اِجْمَاعُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ بَعْدَ مَا تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِی فُرُوْعِ الدِّيْنِ حُجَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةً لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ.

ترجمہ

تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے، فصل: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دین کے فرعی یعنی عملی احکام میں اس امت (امت محمدیہ) کا اجماع ایسی حجت ہے جس پر اس امت کے اکرام میں شرعاً عمل کرنا واجب ہے۔

تشریح: البحث الثالث في الإجماع:
اللہ کے فضل وکرم سے سنت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب اجماع کا بیان شروع ہو رہا ہے اور آپ حضرات نے اصول الشاشی کے صفحہ اول پر پڑھا تھا کہ اصول فقہ چار ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس، لہٰذا اصول اربعہ میں سے تیسری اصل اجماع ہے اور اجماع کے لغوی معنی دو ہیں ۱ پختہ ارادہ کرنا جیسے بولا جاتا ہے أَجْمَعَ فلانٌ على كذا أي عَزَمَ عَلَيْهِ یعنی فلاں آدمی نے فلاں کام کا پختہ ارادہ کرلیا ہے ۲ کسی چیز پر متفق ہونا جیسے اَجْمَعُوْا علٰی کَذَا اَیْ اِتَّفَقُوْا عَلَيْهِ (انہوں نے فلاں امر پر اتفاق کرلیا ہے) اجماع کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، نبی کی وفات کے بعد امت محمدیہ کے تمام مجتہدین صالحین کا کسی بھی زمانہ میں کسی حکم شرعی پر اتفاق کرلینا، اتفاق خواہ قول سے ہو یا عمل سے یا اعتقاد سے۔

فوائد قیود: میں نے جو اجماع کی تعریف کی ہے تو اس میں ذکر کردہ قیودات کا فائدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کی قید سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات نکل گئی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے وحی کا سلسلہ جاری تھا اور کسی بھی مسئلہ میں نبی کی طرف رجوع کیا جا سکتا تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے موجود ہوتے ہوئے اجماع کی ضرورت ہی نہ تھی اور امت محمدیہ کی قید سے شرائع سابقہ کے مجتہدین کا اجماع خارج ہو گیا، اور مجتہدین کی قید سے مقلدین اور عوام خارج ہو گئے اور مجتہدین بھی کل کے کل ہونے چاہئے، لہٰذا بعض کا اجماع معتبر نہ ہوگا اور صالحین کی قید سے فاسقین کا اجماع خارج ہو گیا اور کسی بھی زمانہ کی قید سے کسی مخصوص زمانہ یا مخصوص افراد کا اجماع خارج ہو گیا جیسا کہ بعض حضرات صرف عہد صحابہؓ کے اجماع کے قائل تھے اور حکم شرعی کی قید سے غیر حکم شرعی پر اجماع کرلینا نکل گیا مثلاً اطباء کا کسی چیز کے مضر یا مفید ہونے پر اتفاق کرلینا۔

اجماع: ادلۂ شرعیہ میں سے ایک مستقل دلیل شرعی ہے اور وہ جمہور اہل سنت کے نزدیک حجت شرعی اور مفید یقین ہے اگرچہ بعض اہل ہوئی اس کو حجت قطعی نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ ہر ایک فرد میں یہ احتمال ہے کہ وہ مخطی ہو حالانکہ

اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت قرآن، حدیث اور دلیلِ معقول تینوں سے ہے، قرآن کی آیت ہے کنتم خیرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ لِلنَّاسِ تَامُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ اس آیت میں امتِ محمدیہ کو بہتر امت فرمایا گیا ہے، اور بہتر ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس امر پر اس امت کا اجماع اور اتفاق ہوگا وہ برحق ہے اور قرآن شریف کی دوسری آیت ہے ومَنْ يُشاقق الرسول من بعد ما تبيَّنَ له الهدىٰ ويتَّبِعْ غيرَ سبيل المؤمنين نُوَلِّهِ ما تَولىٰ ونصله جهنّم (ترجمہ) اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جب کہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے وہ سب مسلمانوں کے راستہ کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو وہی راہ جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے اس کو جہنم میں۔

اس آیت کے اندر سبیل المومنین کا یقین کے ساتھ حق ہونا ثابت کیا گیا ہے اور جو غیر سبیل المومنین کی اتباع کرے گا اس کے لئے بڑی خطرناک وعید یعنی جہنم رسید ہونا بتلایا گیا ہے اور مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس آیت میں مسلمانوں کے راستہ سے اجماع ہی مراد ہے (ابن کثیر) نیز مومنین کا لفظ ہر زمانہ کی امت کو شامل ہے اس سے جمہورؒ کے قول کی تائید بھی ہوگئی کہ صحابہؓ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع بھی معتبر ہے جبکہ فرقِ ظاہریہ کے نزدیک اجماع کی اہلیت صحابہؓ کے لئے مخصوص ہے اور حدیث سے بھی اجماع کا حجت شرعی ہونا ثابت ہے قال النبی صلی اللّٰہ علیه السلام لا تجتمعُ أمتي علَى الضلالة (میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوگی) یعنی اس امت کا اجماع واتفاق حق پر ہوگا نہ کہ ضلالت پر، ایک حدیث ہے ما رأه المسلمون حسنا فهو عند اللّٰه حسنٌ (یعنی مسلمان جس امر کو اچھا سمجھیں وہ عنداللہ بھی اچھا ہے) ایک حدیث ہے عن أنس بن مالك قال قال رسول اللّٰه علیه وسلم إنّ أمتي لا تجتمع علی ضلالة فاذا رأيتم الإختلاف فعليكم بالسواد الاعظم (ترجمہ) میری امت ضلالت وگمراہی پر متفق نہیں ہوگی پس اگر تم اختلاف دیکھو تو تم سواد اعظم یعنی اکثریت کو لازم پکڑو یعنی جس طرف اکثر لوگوں کا اتفاق و اجماع ہو تم بھی اسی جانب ہو جاؤ جیسے کسی نے کہا ہے

چلو تم ادھر کو، ہوا ہو جدھر کی

ایک حدیث میں ہے يدُ اللّٰه علی الجماعة اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی نصرت ہوتی ہے اور جماعت سے ہٹ کر تباہی اور بربادی ہے (مشکوۃ) اور دلیل معقول سے بھی اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت ہے مثلاً عقل میں یہ بات آتی ہے کہ جب ہمارے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور ان کی شریعت آخر زمانہ تک باقی رہے گی اور ان کی امت حق پر قائم ودائم رہے گی، یہاں تک کہ قیامت آجائے گی جیسا کہ حدیث ہے لا تزال طائفة من أمتي علی الحق ظاهرين حتی تقوم الساعة لہذا اب عقل میں یہ بات آتی ہے کہ امت سے وہی امت مراد ہے جو بدعت اور خواہشِ نفس سے تمسک نہ کرے کیونکہ اگر پوری جماعت کا خطا پر اتفاق جائز ہو جبکہ سلسلہ وحی منقطع ہو گیا تو ثبات علی الحق کا وعدہ باطل ہوگا لہذا عقل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس امت کا اجماع یقین کے ساتھ درستگی اور حق پر ہوگا تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا امتِ محمدیہ کے بارے میں حق پر ثابت ہونے کا قول صادق ہو جائے

اجماع اور قیاس میں فرق: قیاس انفرادی یا چند افراد کی رائے کا نام ہے اور اجماع ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کی متفقہ رائے کا نام ہے اسی بناء پر اس کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے، لہٰذا اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت قرآن اور حدیث اور عقل تینوں سے ہوگیا، اب مصنفؒ کی عبارت کی تشریح سماعت فرمائیے۔

فصل: اجماع هذه الأمة الخ اس عبارت میں مصنفؒ نے چار باتوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ اجماع اسی امت محمدیہ کا معتبر اور مقبول ہے نہ کہ شرائع سابقہ کے مجتہدین کا اور اجماع کے اس امت کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ اس امت کے اعزاز و اکرام کا اظہار ہے۔

اور دوسری بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع کا تعلق نبیؐ کی وفات کے بعد ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں وحی کا سلسلہ جاری تھا اس لئے ہر مسئلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا، چنانچہ اجماع کی ضرورت ہی نہ تھی۔

اور تیسری بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع فروعی یعنی عملی غیر منصوص احکام میں ہوگا یا پھر ایسا اعتقادی امر ہو جس پر ایمان وکفر کا مدار نہ ہو البتہ اس کے خلاف کرنا بدعت ہو، جیسے تمام صحابہؓ کا حضرت ابوبکر صدیقؓ کی افضلیت پر اتفاق کہ اس کے خلاف رائے بدعت ہے، لہٰذا مصنفؒ کے **فی فروع الدین** کہنے سے اصول دین یعنی توحید اور صفات باری اور نبوت وغیرہ سے احتراز ہوگیا کیونکہ ان اصولِ دین کا ثبوت بجائے اجماع کے دلائلِ قطعیہ (عقلیہ ونقلیہ) سے ہے۔

اور چوتھی بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع حجتِ شرعیہ ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے اور رہا اجماع کے متعلق عقیدہ اور علم کا حال تو اس کا بیان اب شروع ہونے والا ہے۔

اللغة: تُوُفِّیَ باب تفعل تُوُفِّیَ فلانٌ (فلاں مرگیا) تَوَفَّاهُ موت دینا کرامةً کَرُمَ کَرَمًا و کرامةً عزیز ونفیس ہونا حُجَّةً دلیل جمع حُجَجٌ وحِجَاجٌ.

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ : اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ عَلٰی حُکْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِیْمَا لَمْ یُوْجَدْ فِیْهِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آیَةٍ مِنْ کِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی ثُمَّ الْإِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْاَخْبَارِ ثُمَّ اِجْمَاعُ الْمُتَاَخِّرِیْنَ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِیْحِ مِنَ الْاٰحَادِ .

ترجمہ

پھر اجماع کی چار قسمیں ہیں، کسی واقعہ کے حکم پر صراحت کے ساتھ تمام حضرات صحابۂ کرامؓ کا اجماع پھر حضراتِ

صحابہ کا اجماع بعض صحابہؓ کے صراحت اور باقی حضرات کے انکار کرنے سے سکوت کے ساتھ، پھر ان کا اجماع جو صحابہؓ کے بعد ہیں (یعنی تابعین کا اجماع) اُس مسئلہ میں جس میں سلف یعنی صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو، پھر سلف کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر (متاخرین کا) اجماع، بہر حال اجماع کی پہلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے، پھر بعض صحابہؓ کے صراحت اور باقی حضرات کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے درجہ میں ہے، پھر صحابہؓ کے بعد والوں کا اجماع اخبار میں سے خبر مشہور کے درجہ میں ہے، پھر سلف کے اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع اَخبارِ آحاد میں سے صحیح خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

تشریح: اجماع کی اولاً دو قسمیں ہیں: ۱ اجماعِ سندی: اور وہ امتِ محمدیہ ﷺ کے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونے کا نام ہے ۲ اجماعِ مذہبی: اور وہ بعض مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونے کا نام ہے پھر اجماع سندی کی قوت اور ایجابِ حکم کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں: ۱ تمام صحابۂ کرام کا کسی حادثہ یعنی کسی واقعہ کے حکم پر صراحت کے ساتھ اجماع کرنا جیسے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت پر اجماع ۲ صحابۂ کرام کا اجماع اس طریقے سے کہ بعض حضرات تو صراحت کے ساتھ کسی مسئلہ کا حکم بیان کر دیں اور باقی حضرات اس حکم یا فعل سے واقفیت کے باوجود خاموش رہیں اور ان کو اس مسئلہ کے حکم پر غور وفکر کا موقعہ بھی ملے مگر کوئی اس حکم کو رد نہ کرے اس اجماع کو اجماعِ سکوتی کہتے ہیں، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قبیلۂ غطفان اور بنی تمیم نے زکوٰۃ نہ دی تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا تو اکثر صحابہؓ نے اس عمل پر اتفاق کیا اور بعض حضرات نے سکوت فرمایا مگر تمام صحابہؓ بوقتِ قتالِ صدیق اکبرؓ کے ساتھ قتال کے لئے نکلے، اسی طرح أنتِ طالقٌ ثلثًا کہنے سے دفعۃً واحدۃً تین طلاق واقع ہونا، حضرت عمرؓ کا قول تھا مگر بقیہ حضرات نے اس کو رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا ۳ کسی ایسے مسئلہ میں صحابہؓ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع جس میں سلف یعنی صحابہؓ سے کوئی قول منقول نہ ہو ۴ صحابہؓ کے مختلف فیہ اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع جیسے اُمِّ ولد کی بیع کے سلسلہ میں صحابہؓ کا اختلاف تھا پھر تابعین کے زمانہ میں اس کی بیع کے عدمِ جواز پر اجماع ہو گیا۔

أمّا الأول الخ یہاں سے مصنفؒ چاروں قسموں کے اجماع کا حکم بیان فرماتے ہیں، کہتے ہیں کہ قسم اول کا اجماع اعتقاد اور عمل میں بمنزلہ آیتِ قرآن کے ہے یعنی اس کا یقین اور اس پر عمل ضروری ہے اور اس کا انکار کفر ہے، اور قسم ثانی کے اجماع کا حکم یہ ہے کہ وہ قطعیت یعنی مفیدِ یقین ہونے اور وجوبِ عمل میں بمنزلہ خبر متواتر کے ہے مگر اس کا رتبہ قسم اول سے کچھ کم ہے اس لئے اس کا منکر کافر نہیں ہوگا، برخلاف خبر متواتر کے انکار کرنے کے کہ اس کا منکر کافر ہو جاتا ہے، لہٰذا خبر متواتر کے انکار اور اس اجماع کے انکار جو بمنزلہ خبر متواتر کے ہے دونوں میں فرق ہے اور اجماع کی یہ قسم یعنی اجماعِ سکوتی ہمارے نزدیک مقبول ہے نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ بعض حضرات کا سکوت بوجہ غلبہ خوف کے ہو یا غور وفکر یا التباسِ امر کی وجہ سے ہو لہٰذا جس چیز میں احتمالات ہوں وہ قابلِ

حجت نہیں ہوسکتی مگر احناف یہ فرماتے ہیں کہ جب سکوت اختیار کرنے والے حضرات کو غور وفکر کا اتنا وقت مل گیا کہ اگر ان کا خیال اس اجماع کے خلاف ہوتا تو وہ ضرور اظہار کرتے کیونکہ حق بات کے اظہار سے خاموشی اختیار کرنے والے کو حدیث میں گونگا شیطان بتلایا ہے اور علماءِ امت سے یہ بات بعید تر ہے، لہٰذا ان کا سکوت اختیار کرنا اور رد نہ کرنا ان کے اس اجماع پر رضامندی کی علامت ہے اور قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ وہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے لہٰذا اس پر بھی عمل کرنا ضروری ہے مگر اس سے یقین کا فائدہ نہیں ہوتا بلکہ طمانیتِ نفس کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور قسمِ رابع صحیح خبرِ واحد کے درجہ میں ہے، لہٰذا عمل تو اس پر بھی ضروری ہے مگر اس سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے اور یہ قیاس پر مقدم ہے۔

وَالْمُعْتَبَرُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اِجْمَاعُ اَهْلِ الرَّأْیِ وَالْاِجْتِهَادِ فَلَا یُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِیْ لَا بَصِیْرَةَ لَهٗ فِیْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ.

ترجمہ

پھر اس باب (فقہ) میں اہلِ رائے اور اہلِ اجتہاد کا اجماع معتبر ہے لہٰذا عوام اور متکلم اور ایسے محدث کا اجماع معتبر نہ ہوگا جس کو اصولِ فقہ میں کوئی بصیرت نہ ہو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں یعنی فقہ میں اصحاب رائے اور مجتہدین کا اجماع معتبر ہے جو قرآن، حدیث اور قیاس سے اپنی پوری طاقت صرف کر کے مسائل کا استخراج اور استنباط کرتے ہیں، لہٰذا عوام کا اجماع معتبر نہ ہوگا جن کی معانی فقہیہ پر کوئی نظر نہیں ہوتی، اور نہ متکلمین کا اجماع معتبر ہوگا جن کا کام عقائد سے بحث کرنا ہے، اور نہ ان محدثین کا اجماع معتبر ہوگا جن کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو بلکہ ان کا مشغلہ متنِ حدیث اور سندِ حدیث کا ضبط کرنا اور راویوں کے احوال سے گفتگو کرنا ہو کیونکہ جب تک طریقِ استدلال سے واقفیت نہ ہوگی تو محض ظاہری علمِ حدیث سے اس کو کفایت نہ ہوگی۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عَلٰی نَوْعَیْنِ مُرَكَّبٌ، وَغَیْرُ مُرَكَّبٍ فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَیْهِ الْاٰرَاءُ عَلٰی حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِخْتِلَافِ فِی الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْاِجْمَاعُ عَلٰی وُجُوْدِ الْاِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَیْئِ وَمَسِّ الْمَرْأَةِ اَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءً عَلَی الْقَیْئِ وَاَمَّا عِنْدَهٗ فَبِنَاءً عَلَی الْمَسِّ ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْاِجْمَاعِ لَا یَبْقٰی حُجَّةً بَعْدَ ظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِیْ اَحَدِ الْمَاخَذَیْنِ حَتّٰی لَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْقَیْئَ غَیْرُ نَاقِضٍ فَاَبُوْ حَنِیْفَةَؒ لَا یَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِیْهِ وَلَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْمَسَّ غَیْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِیُّؒ لَا یَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِیْهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِیْ بُنِیَ عَلَیْهَا الْحُكْمُ.

ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اجماع سندی کے بیان سے فراغت کے بعد) اجماع کی دو قسمیں ہیں ۱ اجماعِ مرکب

۲ اجماع غیر مرکب، پس اجماعِ مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی واقعہ کے حکم پر اس حکم کی علت میں اختلاف کے ساتھ بہت سی رائے جمع ہو جائیں، اور اس کی مثال قئ اور مسِّ مرأۃ کے وقت نقضِ وضو کے وجود پر اجماع ہے، بہر حال ہمارے نزدیک تو قئ پر بناء کرتے ہوئے اور بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تو مسِّ مرأۃ پر بناء کرتے ہوئے پھر اجماع کی یہ قسم (اجماع مرکب) ماخذین میں یعنی دونوں علتوں میں سے کسی ایک علت میں ظہور فساد کے بعد حجت باقی نہیں رہے گی حتی کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قئ غیر ناقضِ وضو ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ قئ کے سلسلہ میں نقضِ وضو کے قائل نہیں ہوں گے، اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو چھونا وضو کو توڑنے والا نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ مس مرأۃ میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بناء کی گئی تھی (یعنی جس علت پر حکم کا مدار اور بنیاد تھی)

تشریح: اجماعِ سندی (اجماع سندی کسی حکم پر تمام مجتہدین کے اتفاق کرنے کا نام ہے جیسا کہ گذر چکا ہے) کی تعریف اور اس کی اقسام اربعہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنفؒ اجماعِ مذہبی کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں، اجماع مذہبی کی تعریف یہ ہے کہ بعض مجتہدین کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہو جائیں اور اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہیں: ۱ اجماعِ مرکب ۲ اجماعِ غیر مرکب۔

اجماع مرکب: وہ اجماع ہے جس میں بعض مجتہدین کی رائیں کسی حادثہ یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہو جائیں مگر اس حکم کی علت میں مجتہدین کا باہمی اختلاف ہو اس کی مثال یہ ہے کہ مجتہدین یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اس شخص کے وضو ٹوٹ جانے پر اجماع اور اتفاق ہے، جس نے منہ بھر قئ کی ہو اور اس نے کسی عورت کو چھوا ہو مگر اس اجماع میں نقضِ وضو کی علت میں اختلاف ہے امام اعظمؒ کے نزدیک نقضِ وضو کی علت اس کو قئ ہونا ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مسِّ مرأۃ یعنی عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقضِ وضو کی علت مسِّ مرأۃ ہے کیونکہ قئ سے ان کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اس عبارت سے اتنی بات معلوم ہوگئی کہ حکم کا مدار علت پر ہے، لہٰذا اگر حکم کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے یعنی علت ہی فوت ہو جائے تو اب وہ اجماع قابلِ حجت نہیں رہے گا کیونکہ علت کے فساد سے مجتہد کی رائے بدل جائے گی مثلاً مثالِ مذکور میں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قئ ناقض وضو نہیں ہے تو اب امام صاحبؒ قئ سے نقضِ وضو کا حکم بھی نہیں دیں گے، لہٰذا جس علت کی بناء پر امام صاحبؒ نے نقضِ وضو پر اجماع کر لیا تھا تو اب جبکہ امام صاحبؒ کو اس علت کا یعنی قئ کا غیر ناقض وضو ہونا معلوم ہو گیا تو اب وہ اجماع بھی قابلِ حجت باقی نہیں رہا، اسی طرح اگر دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے تو اب امام شافعیؒ مسِّ مرأۃ سے نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے، لہٰذا جس علت کی بناء پر امام شافعیؒ نے نقضِ وضو کا حکم دیا تھا تو اب جبکہ امام شافعیؒ کو اس علت کا یعنی مسِّ مرأۃ کا غیر ناقض وضو ہونا معلوم ہو گیا تو اب نقضِ وضو پر اجماع بھی باطل ہو گیا لہٰذا اب یہ اجماع بوجہ ظہور فساد فی العلۃ قابلِ حجت نہیں رہے گا۔ **فائدہ**: مسِّ مرأۃ سے نقض وضو کے متعلق امام شافعیؒ کے دو قول ہیں جن کی تشریح گذر چکی ہے۔

فائدہ: اجماع مرکب کی تعریف سے اجماع غیر مرکب کی تعریف خود بخود معلوم ہوگئی کیونکہ مشہور جملہ ہے **الأشیاء تعرف باضدادھا** چیزیں اپنی ضدوں سے پہچانی جاتی ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں فرمایا چنانچہ اجماع غیر مرکب وہ اجماع کہلاتا ہے جس میں کسی حکم پر مجتہدین کا اتفاق ہو اور حکم کی علت میں بھی اتفاق ہو جیسے سبیلین سے خروج نجاست کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں حضرات نقضِ وضو کا حکم دیتے ہیں اور دونوں کے نزدیک اس حکم یعنی نقضِ وضو کی علت سبیلین سے خروجِ نجاست ہے۔

وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ مُصِيْبًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِيْ مَسْئَلَةِ الْقَيْئِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيْبًا فِي مَسْئَلَةِ الْقَيْئِ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّيْ هٰذَا اِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْاِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْاِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ جَازَ اِرْتِفَاعُ هٰذَا الْاِجْمَاعِ لِظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْمَا بُنِيَ هُوَ عَلَيْهِ.

ترجمہ

اور فساد دونوں طرفوں (مذہب ابوحنیفہؒ و مذہب شافعیؒ) میں متوہم ہے متیقن نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ امام ابوحنیفہؒ مسِّ مرأۃ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) حق بجانب ہوں (اور) قئ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) خطاء کرنے والے ہوں اور (ممکن ہے کہ) امام شافعیؒ قئ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) حق بجانب ہوں (اور) مس مرأۃ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) خطاء کرنے والے ہوں پس یہ توہم فی الطرفین اجماعِ مرکب کے وجود کے باطل پر مبنی ہونے کو ثابت نہیں کرے گا برخلاف اس اجماع کے جو پہلے گذر چکا (یعنی اجماع غیر مرکب، کہ اس میں احتمالِ فساد نہیں ہوتا) پس حاصلِ کلام یہ ہے کہ اس اجماع (اجماع مرکب) کا مرتفع اور زائل ہونا اُس علت میں ظہورِ فساد کی وجہ سے ممکن ہے کہ اجماع کی جس علت پر بنیاد رکھی گئی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اجماعِ مرکب فساد کو متضمن ہے، جیسا کہ اس کی طرف مصنفؒ کا قول **ثم هذا النوع من الإجماع لا یبقی حجةً بعد ظهور الفساد فی الماخذین** مشیر ہے کیونکہ اجماع مرکب کے اندر علت میں اختلاف ہوتا ہے ایک امام جس چیز کو جائز کہتا ہے تو دوسرا امام اسی چیز کو ناجائز کہتا ہے، اور حق پر ایک ہی ہے کیونکہ حق میں تعدد نہیں ہوتا مثلاً ایک امام قئ کو ناقض وضو کہتا ہے تو دوسرا امام قئ کو غیر ناقض وضو کہتا ہے، لہٰذا جب حق میں تعدد نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ حق ایک طرف ہے اور دوسری طرف باطل ہے اور جب اس میں ایک طرف کا باطل ہونا ثابت ہوگیا تو یہ اجماع فاسد اور باطل ہونا چاہئے، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بے شک اجماعِ مرکب میں فساد ہے مگر فساد کا کسی ایک جانب ہونا یقین کے ساتھ متعین نہیں ہے بلکہ دونوں جانبوں میں اس کا صرف احتمال اور توہم ہے اور احتمال بایں طور ہے کہ ہوسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مسِّ مرأۃ

یعنی عورت کو چھونے سے نقضِ وضو نہ ہونے کے حکم میں مُصِیب یعنی حق پر ہوں اور قیٔ کے مسئلہ میں یعنی قیٔ کو ناقضِ وضو کہنے کے مسئلہ میں خطاء پر ہوں، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعیؒ قیٔ کے مسئلہ میں یعنی قیٔ کے غیر ناقض وضو ہونے کے مسئلہ میں حق اور صواب پر ہوں اور مس مرأۃ سے نقض وضو کے حکم میں خطا پر ہوں، لہٰذا دونوں جانبوں میں خطا اور فساد کا محض احتمال ہے، کوئی ایک جانب خطاء اور فساد کے ساتھ متعین نہیں ہے کہ جس بناء پر اجماعِ مرکب کو فاسد کہہ دیا جائے، لہٰذا فساد کے احتمال اور وہم کی وجہ سے اجماعِ مرکب کو باطل اور فاسد نہیں کہا جاسکتا، اسی بات کو مصنفؒ نے اپنی عبارت **فلا یؤدِّی ھذا الخ** سے بیان کیا ہے کہ اجماعِ مرکب میں محض توہم اور احتمالِ فساد کا ہونا اس اجماع کے باطل پر مبنی ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔

بخلاف ما تقدم الخ اس عبارت کا تعلق مصنفؒ کی عبارت **ثم ھذا النوع من الإجماع لا یبقٰی حجۃً بعد ظھور الفساد** سے ہے، اور مصنفؒ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ اجماعِ مرکب تو علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہوجائے گا اور قابل حجت نہیں رہے گا لیکن وہ اجماع جس کا بیان ماقبل میں گذر گیا یعنی جس کے اندر مجتہدین کرام کا حکم کے اندر اتفاق اور اجماع ہونے کے ساتھ ساتھ علت کے اندر بھی اتفاق ہوتا ہے اور اس کو اجماع غیر مرکب کہتے ہیں تو چونکہ اس کے اندر علت میں اتفاق ہونے کی وجہ سے احتمالِ فساد نہیں ہوتا، لہٰذا اس میں یہ احتمال ہے ہی نہیں کہ وہ علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہو اور قابل حجت نہ رہے، خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اجماع مرکب کے اندر تو بوجہ اختلاف فی العلۃ کے احتمال فساد موجود ہے مگر اجماع غیر مرکب میں بوجہ عدم اختلاف فی العلۃ کے احتمالِ فساد نہیں ہے، لہٰذا جب اجماعِ غیر مرکب میں احتمالِ فساد ہے ہی نہیں تو اس میں اس بات کا بھی وہم نہیں ہوسکتا کہ وہ ظہورِ فساد کے بعد قابلِ حجت نہ رہے کیونکہ جب اس میں فساد ہے ہی نہیں تو فساد ظاہر ہی کہاں سے ہوگا۔

فالحاصل الخ حاصلِ کلام یہ ہے کہ اجماعِ مرکب کا جس علت پر مدار تھا اس علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد وہ اجماع بھی مرتفع ہوجائے گا اور قابلِ حجت نہیں رہے گا۔

فائدہ: مصنفؒ کی عبارت **بخلافِ ماتقدَّمَ** کا تعلق اس سے متصل عبارت **فلا یؤدِّی ھذا الی بناء وجود الإجماع علی الباطل** سے نہیں ہے کیونکہ ماقبل میں ایسا کوئی اجماع نہیں گذرا جو مؤدِّی الی الباطل ہو۔

وَلِهٰذَا اِذَا قَضَى الْقَاضِيْ فِيْ حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُوْدِ اَوْ كَذِبُهُمْ بِالرُّجُوْعِ بَطَلَ قَضَاءُهٗ وَاِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمُدَّعِيْ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوْبُهُمْ عَنِ الْاَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبٰى لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهٖ وَعَلٰى هٰذَا اِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهَا وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخُبْثِ فَاِنَّ الْخَلَّ يُزِيْلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَاَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيْدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ

وَاِنَّمَا يُفِيْدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَاءُ.

ترجمہ

اور اسی وجہ سے (یعنی علت میں ظہورِ فساد کے بعد حکم کے مرتفع اور زائل ہونے کی وجہ سے) جب قاضی کسی واقعہ میں فیصلہ کر چکے پھر گواہوں کا غلام ہونا ظاہر ہو جائے، یا شہادت سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہوں کا کذب ظاہر ہو جائے، تو قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگر چہ یہ بُطلانِ قضاء مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہوگا (بلکہ مدعیٰ علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا) اور اسی معنی (کہ حکم اپنی علت کے مرتفع ہونے سے مرتفع ہو جاتا ہے) کا اعتبار کرنے کی وجہ سے مؤلفۃ القلوب (کے حصے) مصارفِ زکوٰۃ کی آٹھ قسموں سے علت کے منقطع ہونے کی وجہ سے ساقط ہو گئے اور علتِ سہم منقطع ہونے کی وجہ سے ذوی القربیٰ یعنی اقاربِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ ساقط ہو گیا، **وعلیٰ ھٰذا الخ** اور اسی اصل (کہ حکم اپنی علت کے زائل اور مرتفع ہونے کی وجہ سے مرتفع ہو جاتا ہے) کی بناء پر جب کوئی شخص نجاست زدہ کپڑے کو سرکہ سے دھوئے، اور نجاست زائل ہو جائے تو نجاست کی علت **(وھو وجود النجاسۃ فی الثوب)** منقطع ہو جانے کی وجہ سے محل یعنی کپڑے کی طہارت کا حکم دیا جائے گا **وبھٰذا الخ** اور اسی سے (کہ علتِ طہارۃ زوالِ نجاست ہے) حدث (نجاستِ حکمیہ) اور خبث (نجاستِ حقیقیۂ ظاہرہ) کے درمیان فرق واضح ہو گیا پس سرکہ محل سے نجاستِ حقیقیہ کو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا (یعنی نجاستِ حکمیہ سے) اور جز ایں نیست کہ طہارتِ محل (محلِ وضو و محلِ غسل) کا فائدہ (نجاستِ حکمیہ سے) مُطہِّر دیتا ہے اور مُطہِّر پانی ہے۔

تشریح: ابھی ماقبل کی عبارت **فیما بُنِیَ ھو علیہ** سے یہ ظاہر ہو گیا تھا کہ حکم کا مدار چونکہ علت پر ہوتا ہے اس لئے علت کے باطل ہونے اور فاسد ہونے سے حکم بھی باطل و فاسد ہو جاتا ہے چنانچہ اس کی چند مثالیں سپرد قرطاس کی جارہی ہیں (۱) اگر قاضی نے کسی متنازع فیہ واقعہ کا گواہوں کے موجود ہونے کی بناء پر مدعی کے حق میں اور مدعیٰ علیہ کے خلاف فیصلہ کر دیا اور پھر فیصلہ ہو جانے کے بعد مدعی کے گواہوں کا غلام ہونا یا ان کا اپنے اقرار سے رجوع کر لینے کی بناء پر ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا تو قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا، اور وجہ اس فیصلہ کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ فیصلہ کا مدار اور اس کی علت گواہوں کی گواہی تھی، لہٰذا جب گواہوں کا آزاد ہونے کے بجائے غلام ہونا اور صادق ہونے کے بجائے ان کا کاذب ہونا ظاہر ہو گیا تو ان کی گواہی بھی باطل ہو گئی اور جب علت باطل ہو گئی تو حکم یعنی قاضی کا کیا ہوا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔

وإن لم یظھر الخ اس عبارت سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ جب قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو گیا تو اگر مال کا فیصلہ تھا اور قاضی نے مدعیٰ علیہ سے مال لیکر مدعی کو دلوایا تھا تو اب جبکہ فیصلہ باطل ہو گیا تو مدعی سے مال واپس لیکر مدعیٰ علیہ کو دیدینا چاہیے حالانکہ مدعی سے مال واپس نہیں لیا جاتا تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قضائے قاضی کا بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا بلکہ مدعیٰ علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا اور مدعی کے

حق میں قاضی کے فیصلہ کے باطل ہونے کا اثر اس لئے ظاہر نہ ہوگا کیونکہ قاضی نے جس وقت مدعی کے حق میں فیصلہ کیا تھا اس وقت قاضی کے سامنے حجتِ شرعیہ یعنی گواہ موجود تھے، لہٰذا قاضی کا فیصلہ حجتِ شرعیہ کی بناء پر نافذ ہوگیا تھا، اور جب قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگیا تو اب اگر اس کو مدعی کے حق میں بھی باطل کر دیا جائے اور اس سے وہ مال واپس لے لیا جائے تو حجتِ شرعیہ کا مطلق باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ شرعی حجتیں نافذ ہونے کے بعد باطل نہیں ہوا کرتیں، لہٰذا مدعی سے مال واپس نہیں لیا جائے گا اور مدعیٰ علیہ اور گواہوں کے بارے میں قاضی صاحب کے فیصلہ کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ گواہوں نے چونکہ اپنی باطل گواہی کے ذریعہ سے مدعیٰ علیہ کا مال تلف کیا ہے اس لئے گواہوں سے ضمان لیکر مدعیٰ علیہ کو دیدیا جائے گا، تاکہ اس بے چارے مدعیٰ علیہ سے ضرر ختم ہو جائے اور گواہوں کو اپنی حرکت اور نادانی پر زجر وتنبیہ اور عبرت ہو جائے تاکہ آئندہ وہ اس طرح کی حرکتیں نہ کیا کریں یعنی جھوٹی گواہی نہ دیا کریں۔

۲ **وباعتبار هذا المعنى الخ** اسی معنی کا اعتبار کرنے کی وجہ سے یعنی علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے مؤلفۃ القلوب کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زکوٰۃ دینا ساقط ہوگیا یعنی زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں سے (جن کو قرآن شریف کے دسویں پارے میں **انما الصدقات للفقراء الخ** کے تحت بیان کیا گیا ہے) ایک قسم مؤلفۃ القلوب بھی ہے اور مؤلفۃ القلوب وہ رؤسائے عرب ہیں جو صاحبِ شوکت وقوت تھے اور کثیر لوگ ان کے متبعین تھے جیسے ابوسفیان بن حرب، صفوان ابن امیہ، اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن الفزاری، عباس بن مرداس السلمی، مالک بن عوف اور حکیم بن حذام وغیرہ ان میں سے بعض تو حقیقۃً ہی اسلام لے آئے تھے اور بعض ظاہری طریقہ سے اسلام لائے تھے اور حقیقت میں وہ منافقین میں سے تھے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان حضرات کو اس غرض اور علت سے زکوٰۃ دیا کرتے تھے تاکہ ان میں سے جو مسلمان ہوگئے وہ اسلام پر ثابت قدم رہیں اور زکوٰۃ کا مال دینے سے ان کی دلجوئی ہو اور ان کو دیکھ کر ان کے متبعین بھی اسلام میں داخل ہو جائیں اور جو حضرات ان میں سے ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے ان کو زکوٰۃ دینے کی علت یہ تھی کہ وہ بھی اس حُسنِ برتاؤ کی وجہ سے دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں یا ان کے شر سے حفاظت رہے مگر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور مسلمین کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا اور مسلمان قوت وشوکت اور کثرت میں ہوگئے تو گویا زکوٰۃ دینے کی جو علت تھی وہ ساقط اور مرتفع ہوگئی اور چونکہ علت کے ساقط ہونے سے حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے اس لئے مؤلفۃ القلوب کا حصہ ان آٹھ مصارف زکوٰۃ میں سے ساقط ہوگیا اور نبیؐ کی وفات کے بعد صحابہؓ کے وقت میں ان لوگوں کو زکوٰۃ نہ دینے پر اجماع ہوگیا۔

۳ **وسَقَطَ سَهمُ الخ** مالِ غنیمت کے خمس میں سے ایک تہائی حصہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو دیا جاتا تھا جیسا کہ پارہ ۱۰ کے شروع میں اس کا تذکرہ ہے اور اس کی علت یہ تھی کہ وہ قرابت دار اشاعتِ اسلام میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد کرتے تھے مگر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی اور اسلام کو اللہ نے عروج اور غلبہ دیدیا تو اب وہ علت ساقط ہوگئی لہٰذا اس کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا، اور ان کو مالِ غنیمت سے یہ حصہ نہیں دیا جائے گا نیز نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کا ارشاد مبارک ہے **سهمُ ذوی القربیٰ فی حالِ حیاتی ولیس لهم بعد مماتی** (ترجمہ) ذوی القربیٰ کا حصہ میری زندگی میں ہے نہ کہ میری، وفات کے بعد، مگر یہ بات ملحوظِ خاطر رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے قرابت دار جو یتیم و مسکین یا مسافر ہوں تو ان حضرات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی حصہ دیا جائے گا مگر قرابت داری کی حیثیت سے نہیں بلکہ مطلق یتیم، مسکین اور مسافر ہونے کی وجہ سے **کما قال اللّٰہ تعالیٰ فی القرآن وأعلموا أنّما غنِمتُم من شیئٍ فأنّ للّٰهِ خمسَهُ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وأبن السبیل.**

۴ وعلیٰ هذا الخ اسی قاعدۂ مذکورہ یعنی علت کے ساقط ہونے سے حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے کی بناء پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ناپاک کپڑے کو جس پر نجاست حقیقی و ظاہری لگی ہوئی تھی سرکہ یا کسی اور بہنے والی چیز سے دھو دیا اور نجاست کو زائل کر دیا تو محل یعنی وہ کپڑا وغیرہ جس پر نجاست لگی تھی پاک ہو جائے گا کیونکہ اس کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت اس پر نجاست کا موجود ہونا تھا چنانچہ جب نجاست یعنی کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہوگئی تو کپڑے کے ناپاک ہونے کا حکم بھی مرتفع اور ساقط ہو جائے گا اور کپڑا پاک مانا جائے گا مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ صورتِ مذکورہ میں طہارت کی علت چونکہ زوالِ نجاست ہے تو اس سے حدث یعنی نجاستِ حکمیہ (بے وضو اور بے غسل ہونا) اور خبث یعنی نجاستِ حقیقیہ (پیشاب پاخانہ وغیرہ) کے درمیان فرق بھی معلوم ہو گیا اور وہ یہ ہے کہ سرکہ یا دیگر بہنے والی چیز نجاستِ حقیقیہ کو تو زائل کرسکتی ہے جس بناء پر اس چیز کے پاک ہونے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے لیکن سرکہ وغیرہ حدث کو یعنی نجاستِ حکمیہ کو دفع نہیں کرسکتا کہ محل یعنی محلِ وضو یا محلِ غسل کے پاک ہونے کا حکم ثابت کر دیا جائے کیونکہ نجاستِ حکمیہ میں کوئی ظاہری نجاست نہیں ہوتی، جس کو زائل کیا جائے بلکہ نجاستِ حکمیہ میں محل پر مطہر یعنی پانی کے استعمال سے محل کا پاک ہو جانا شرعاً معلوم ہوا ہے، لہٰذا نجاستِ حکمیہ کے اندر مطہر کا استعمال ضروری ہے اور مطہر صرف پانی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ نجاستِ حقیقیہ تو کسی بھی بہنے والی چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے زائل ہو سکتی ہے، مگر نجاستِ حکمیہ کا ازالہ یعنی وضوء اور غسل صرف پانی سے ہوسکتا ہے نہ کہ سرکہ وغیرہ سے لہٰذا نجاستِ حقیقیہ اور حکمیہ کا فرق بالکل واضح ہو گیا، واللہ الموفق والمعین۔

اللغة: **الحَدَثُ** پاخانہ جمع اَحداث **الخُبْث** مصدر (کرم) **خُبثًا و خَباثَةً** ناپاک ہونا **اَلخَلُّ** سرکہ جمع **خِلال وَاخُلّ المحل** اترنے کی جگہ جمع **محالّ** .

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْاِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَا اِذَا كَانَ مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِي مَا اِذَا كَانَ الْمَنْشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْاَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِي لَيْسَ بِحُجَّةٍ مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى اَصْلٍ وَاحِدٍ وَنَظِيْرُهُ اِذَا اَثْبَتْنَا اَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوْجِبُ تَقْرِيْرَهَا قُلْنَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَلَوْ قُلْنَا اِنَّ التَّعْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ

قُلنا تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ اَوْسَبَبِ الْمِلْكِ صَحِيْحٌ .

ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اجماع کی تفسیر اور اس کی شرط اور اس کی اقسام میں سے ہر ایک کے محقق ہونے کے بعد) اجماع کی ایک (انوکھی) قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے (دو یا چند مسئلوں میں فصل کا قائل نہ ہونا) اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم وہ ہے کہ جب دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو اور دوسری قسم وہ ہے کہ جب دونوں مسئلوں میں منشاءِ اختلاف مختلف ہو اور قسمِ اوّل حجت ہے، اور قسمِ ثانی حجت نہیں ہے، قسمِ اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کی علماء نے ایک اصل پر تفریع وتخریج کی ہے اور اس کی نظیر **(ای نظیرُ تخریج العلماء علی اصلٍ واحدٍ)** یہ ہے کہ جب ہم یہ ثابت کر دیں کہ افعالِ شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ بقرعید کے دن کے روزہ کی نذر صحیح ہے، اور بیع فاسد مشتری کے لئے ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، فصل کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے) **ولو قلنا الخ** اور اگر ہم کہیں کہ بیشک تعلیق بالشرط وجودِ شرط کے وقت سبب ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سببِ ملک پر معلق کرنا صحیح ہے۔

تشریح: ثم بعد ذلك نوع من الاجماع الخ اجماع کی تفسیر اور اس کی شرائط اور اس کے اقسام سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماعِ مرکب کی ایک عجیب قسم عدم القائل بالفصل ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دو مسئلے اس انداز کے ہوں کہ ان میں اختلافِ ائمہ ہو اور ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے اگر ایک کو ثابت مانتا ہو تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے کیونکہ دونوں مسئلوں میں کوئی امام فصل اور فرق کا قائل نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی امام ان دو مسئلوں میں سے ایک کو تو ثابت مان لے اور دوسرے کو ثابت نہ مانے بلکہ یا تو دونوں کو ساتھ ساتھ ثابت ماننا ہوگا یا دونوں کا ساتھ ساتھ انکار کرنا ہوگا اسی کو عدم القائل بالفصل کہتے ہیں پھر عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کا منشاءِ اختلاف یعنی وجہِ اختلاف ایک ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کا منشاء اور وجہ ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہو ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم تو شرعاً حجت ہے مگر دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

مثال الأول الخ قسم اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علماء نے ایک ہی اصل اور ضابطہ پر تخریج اور تفریع کیا ہے اور مصنفؒ نے اس کی چند مثالیں پیش فرمائی ہیں، الغرض قسم اول کے اندر چونکہ دونوں مسئلوں کا منشاءِ اختلاف اور ضابطہ ایک ہوتا ہے، لہٰذا پہلے آپ حضرات ایک ضابطہ سن لیجئے اور پھر اسی ضابطہ پر دونوں مسئلے متفرع ہوں گے، مثلاً ضابطہ یہ ہے کہ جب احناف نے یہ ثابت کر دیا کہ افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہونا ان افعال کی مشروعیت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا تفصیلی بیان ماقبل کے اندر نہی کے بیان میں گذر چکا ہے جس کو احقر نے سہل انداز میں تحریر کر دیا ہے کہ افعالِ شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے احناف کے نزدیک مشروع رہتے ہیں، لہٰذا اس ضابطہ کے تحت ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ چونکہ یوم النحر کا روزہ رکھنے پر نہی وارد ہوئی ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے **ألا لا تصوموا فی هذه الأيام فإنها**

أيامُ اَكْلٍ وشُرْبٍ وبِعَالٍ کہ ان دنوں میں یعنی ایام منہیہ (ذی الحجہ کی دسویں، گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ اور عید الفطر) میں روزہ نہ رکھو کیونکہ وہ کھانے، پینے، اور جماع کے دن ہیں، لہٰذا یوم النحر کا روزہ ایک فعل شرعی ہے، جس پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ چونکہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، لہٰذا اگر کوئی آدمی یوم النحر کے روزہ کی نذر مان لے تو چونکہ اس نے ایک امر مشروع کی نذر مانی ہے اس لے اس کا نذر ماننا صحیح ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیع فاسد مفید ملک ہے، یعنی بیع فاسد سے شریعت میں منع کیا گیا ہے مگر چونکہ افعال شرعیہ منہی عنہ کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں اس لئے اگر مشتری نے بیع فاسد کر کے مبیع پر قبضہ کرلیا تو مبیع پر مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، دیکھئے ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف ایک ہی ضابطہ ہے کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروعیت کے باقی رہنے کا تقاضہ کرتے ہیں مگر امام شافعیؒ کے نزدیک افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونا ان افعال کی مشروعیت کو باقی نہیں رکھتا، اب کہنے کا مقصد یہ ہے کہ دونوں اماموں یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ میں سے اگر ایک امام ان دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مانتا ہے تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے گا اسی طرح اگر ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے ایک کو منتفی مانتا ہے تو دوسرے کو بھی منتفی ماننا ہوگا کیونکہ دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، جس کو عدم القائل بالفصل کہتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی امام ان دونوں مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مان لے اور دوسرے کو منتفی مانے بلکہ اگر ثابت مانتا ہے تو دونوں کو معاً ثابت ماننا پڑے گا اسی طرح اگر منتفی مانتا ہے تو منتفی بھی دونوں کو معاً ماننا ہوگا، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت ہیں یعنی یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا بھی صحیح ہے اور بیع فاسد مفید ملک بھی ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ افعال شرعیہ منہی عنہ کے بعد مشروع نہیں رہتے، لہٰذا ان کے نزدیک دونوں مسئلے منتفی ہیں یعنی نہ یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور نہ ہی بیع فاسد مفید ملک ہے البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اتنا ضرور فرماتے ہیں کہ اگرچہ یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا صحیح ہے مگر چونکہ یوم النحر میں روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت اور دعوت سے اعراض لازم آتا ہے، اس لئے یوم النحر یعنی بقرعید کے دن بجائے روزہ رکھنے کے خوب گوشت کھائے اور سو کھائے بھی اور اس روزہ کی بعد میں قضاء کرلے، اسی طرح بیع فاسد کے اندر چونکہ شریعت کی مخالفت ہے اس لئے شریعت کا حکم یہ ہے کہ مشتری کو چاہیے کہ وہ مبیع کو بائع کے پاس واپس کرے اور بائع کو چاہیے کہ مشتری کا ثمن واپس کردے اور اس بیع کو فسخ کر کے پھر از سر نو بیع منعقد کریں۔

ولو قلنا الخ یہاں سے مصنفؒ عدم القائل بالفصل کی قسم اول کی دوسری نظیر بیان کر رہے ہیں، قسم اول کے اندر چونکہ دو مختلف فیہ مسئلوں کا ضابطہ اور منشاء اختلاف ایک ہوتا ہے تو یہاں بھی حسب سابق پہلے آپ حضرات ایک ضابطہ یاد رکھ لیں اور پھر اسی ضابطہ پر دو مسئلوں کو متفرع کیا جائے گا اور ایک امام اگر ان دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مانتا ہے تو دوسرا مسئلہ معاً خود بخود ثابت ہو جائے گا کیونکہ دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، ضابطہ یہ ہے کہ تعلیق یعنی کلام معلق بالشرط وقوعِ حکم کا سبب ہوتا ہے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام (معلق بالشرط) وقوعِ حکم کا سبب وجودِ شرط کے

وقت ہوتا ہے نہ کہ فی الحال اور امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے انتِ طالقٌ اِنْ دخلتِ الدار تو یہ کلام معلق بالشرط ہے اور یہ کلام وقوعِ حکم یعنی وقوعِ طلاق کا سبب ہے اب امام ابوحنیفہؒ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ کلام وقوعِ طلاق کا سبب شرط کے پائے جانے یعنی دخولِ دار کے وقت بنے گا گویا یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ متکلم نے اس کا تکلم عورت کے دخولِ دار کے وقت ہی کیا ہے فی الحال اس کلام کی حیثیت کالعدم ہے، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام معلق بالشرط وقوعِ حکم کا سبب فی الحال ہے اور عورت کو انتِ طالقٌ اِنْ دخلتِ الدار کہنے سے فی الحال ہی طلاق پڑ جاتی مگر شرط نے وقوعِ طلاق کو مؤخر کر دیا ہے جو کہ حکم ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہوگا کہ چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کلام معلق بالشرط وقوعِ حکم کا سبب فی الحال یعنی تکلم کے وقت ہی ہوتا ہے اس لئے تکلم کے وقت وہ عورت محلِ طلاق ہونی چاہیے یعنی تکلم کے وقت وہ عورت متکلم کے نکاح میں ہونی چاہیے اور اگر غلام کی آزادی کا مسئلہ ہے تو غلام بھی بوقتِ تکلم متکلم کی ملکیت میں ہونا چاہئے، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک کسی اجنبیہ عورت کی طلاق کو سببِ ملک کی طرف معلق نہیں کیا جاسکتا مثلاً اجنبیہ کو اَنْتِ طالِقٌ اِنْ نکحتُكِ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس کلام کے تکلم کے وقت وہ عورت محلِ طلاق نہیں ہے، اسی طرح عبدِ غیر کی آزادی کو ملک یا سببِ ملک کی طرف معلق نہیں کیا جاسکتا، مثلاً عبدِ غیر کو اَنْتَ حُرٌّ اِنْ ملکتُكَ، یا اَنْتَ حُرٌّ اِنْ اشْتَرَیْتُكَ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ عبدِ غیر متکلم کے اس کلام کے تکلم کے وقت محلِ عتاق نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلام معلق بالشرط چونکہ تکلم کے وقت وقوعِ حکم کا سبب نہیں ہوتا بلکہ وجودِ شرط کے وقت ہوتا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک فی الحال عورت کا محلِ طلاق یا غلام کا محلِ عتاق ہونا ضروری نہیں ہے، لہٰذا اجنبیہ کی طلاق کو سببِ ملک یعنی نکاح پر معلق کر کے یہ کہا جاسکتا ہے اِنْ نکحتُكِ فانتِ طالقٌ اسی طرح عبدِ غیر کی آزادی کو ملک یا سببِ ملک پر معلق کر کے یہ کہا جاسکتا ہے اِنْ ملکتُكَ فانتَ حرٌّ یا اِنِ اشْتَرَیْتُكَ فانتَ حُرٌّ جب آپ حضرات کو یہ ضابطہ معلوم ہو گیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ کلام معلق بالشرط وقوعِ حکم کا سبب وجودِ شرط کے وقت ہوتا ہے تو اب اس پر دو مسئلے متفرع ہوں گے ایک مسئلہ تو طلاق کو سببِ ملک کی طرف معلق کرنے کا ہے جیسے کوئی آدمی اجنبیہ عورت سے یہ کہے اِنْ نکحتُكِ فانتِ طالقٌ (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق) اور دوسرا مسئلہ عتاق کو ملک یا سببِ ملک کی طرف معلق کرنے کا ہے مثلاً کوئی آدمی کسی غیر کے غلام کی آزادی کو ملک پر معلق کر کے یہ کہے اِنْ ملکتُكَ فَانْتَ حُرٌّ یا سببِ ملک پر معلق کر کے یہ کہے اِنْ اشْتَرَیْتُكَ فَانْتَ حُرٌّ تو امام ابوحنیفہؒ ان دونوں مسئلوں کو ثابت مانتے ہیں، ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک کو تو ثابت مان لیں اور دوسرے کو ثابت نہ مانیں، مثلاً سببِ ملک پر تعلیقِ طلاق کو تو ثابت مان لیں مگر ملک یا سببِ ملک پر تعلیقِ عتاق کو ثابت نہ مانیں یا اس کا برعکس ہو کہ ملک یا سببِ ملک پر تعلیقِ عتاق کو تو ثابت مان لیں مگر سببِ ملک پر تعلیقِ طلاق کو ثابت نہ مانیں، بلکہ اگر ثابت ماننا ہے تو دونوں کو ماننا ہوگا اور اگر منتفی ماننا ہے تب بھی دونوں کو معاً منتفی ماننا ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ تعلیق فی الحال وقوعِ حکم کا سبب ہوتی ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں مسئلے منتفی ہیں، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو اجنبیہ کی طلاق کو سببِ ملک

پر معلق کیا جا سکتا اور نہ ہی عبد غیر کے عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کیا جا سکتا، لہٰذا جو امام ایک مسئلہ کو ثابت مانتا ہے تو دوسرا خود بخود ثابت ہوگا اسی طرح جو امام ایک مسئلہ کو منتفی مانتا ہے تو دوسرا مسئلہ بھی منتفی ماننا ہوگا، کیونکہ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کا کوئی قائل نہیں ہے، اور دونوں مسئلے ایک ہی ضابطہ پر متفرع ہیں، لہٰذا اگر کوئی شخص کسی اجنبیہ عورت کو یہ کہہ دے **إنْ تزوّجتُكِ فانتِ طالقٌ** تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جملہ لغو ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس اجنبیہ کو اس متکلم سے نکاح کرنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح اگر کسی آدمی نے عبد غیر کو یہ کہہ دیا **إنْ ملكتُكَ فانتَ حرٌّ** تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جملہ لغو ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام اس شخص کی ملکیت میں آنے کے بعد آزاد ہو جائے گا، اور اس کا تفصیلی بیان ماقبل بیانِ تغییر کے ضمن میں گذر چکا ہے۔

اللغة : **الطلاق** مصدر (ن) **المرأةُ مِنْ زوجها** عورت کا شوہر سے جدا ہونا **العتاق** مصدر (ض) آزاد ہونا۔

وَكَذَا لَوْ اَثْبَتْنَا اَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلٰى اِسْمٍ مَوْصُوْفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهٖ قُلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ اِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلْفِ اَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَّعَ مَسْئَالَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ وَلَوْ اَثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهٰذَا الْاَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا مِثَالُهٗ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي مَا سَبَقَ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلۂ سابقہ کی طرح گویا یہاں سے مصنفؒ عدم القائل بالفصل کی قسم اول کی تیسری نظیر بیان کرنا چاہتے ہیں) اگر ہم یہ ثابت کر دیں کہ حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو حکم کے اس صفت پر معلق ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ طولِ حُرّہ یعنی آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت، باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو نہیں روکتی ہے، کیونکہ سلف سے منقول ہونے سے یہ بات بطریقِ صحت ثابت ہے کہ امام شافعیؒ نے طولِ حرّہ والے مسئلہ کو اسی اصل پر متفرع فرمایا ہے (یعنی **اَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلٰى اِسْمٍ موصوفٍ بصفةٍ يوجبُ تعليقَ الحكمِ به** والے ضابطہ اور اصل پر) اور اگر ہم طول حرہ کے باوجود مومنہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو ثابت کر دیں، تو اسی اصل (یعنی انتفاءُ الشرط لا یوجبُ انتفاءَ الحکم، بالفاظ دیگر ان التعلیقَ بالشرط لا یوجبُ انتفاءَ الحکم عند عدم الشرط والی اصل) سے کتابیہ (یہودیہ و نصرانیہ) باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائے گا **و علی هذا الخ** اور اسی اصل (انتفاء شرط، انتفاء حکم کو واجب نہیں کرتا) پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال اس مسئلہ میں بھی موجود ہے جس کو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے (یعنی بیانِ تغییر کے اندر اور وہ **وَاِنْ كُنَّ اولاتِ حملٍ الخ** ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ عدم القائل بالفصل کی قسم اول کی تیسری نظیر بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ دو

اختلافی مسئلے اسطرح کے ذکر کئے جائینگے کہ جن کا منشاءِ اختلاف اور ضابطہ قریب قریب ایک ہی ہے، پہلے آپ حضرات ضابطہ سماعت فرمالیجئے پھر اس پر دو مسئلوں کی تخریج اور تفریع کی جائے گی، ضابطہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہوتا ہے اور صفت بھی چونکہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے، لہٰذا جب کوئی حکم ایسے اسم پر لگے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو صفت کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہو جائے گا، لہٰذا یہ دونوں ضابطے قریب قریب ایک ہی جیسے ہیں مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح انتفاءِ صفت سے انتفاءِ حکم ہونا بھی ضروری نہیں ہے، مصنفؒ نے ان دونوں ضابطوں کو بمنزلہ ضابطہ واحدہ کے مانا ہے، کیونکہ جو آدمی اس ضابطہ کو مانتا ہے کہ اگر کوئی حکم شرط پر معلق ہو تو انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو واجب نہیں کرتا تو وہ اس ضابطہ کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اگر کوئی حکم اسم موصوف بالصفت پر مرتب ہو تو انتفاءِ صفت انتفاءِ حکم کو واجب نہیں کرتا، لہٰذا جب مذکورہ دونوں ضابطے ایک ہی درجہ میں ہیں تو اب اس ضابطہ پر دو مندرجہ ذیل مسئلے متفرع کئے جائیں گے، ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ قرآن شریف کے اندر **وَمَنْ لَّمْ یستطعْ منکم طولاً اَنْ یَنْکِحَ المحصناتِ المؤمناتِ فمن ما ملکتْ ایمانکم مِنْ فتیاتِکم المؤمناتِ** کے اندر باندی سے نکاح کرنے کی شرط یہ بتلائی گئی ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو جس کو عدم طول حرہ کہتے ہیں یعنی آزاد عورت کا مہر زیادہ ہونے کی وجہ سے اگر اس سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو پھر مومنہ باندی سے نکاح کیا جاسکتا ہے، لہٰذا اگر کسی آدمی کے اندر آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہ آدمی باندی سے شادی نہیں کرسکتا، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہو جاتا ہے، لہٰذا جب شرط معدوم ہوگئی یعنی عدمِ طولِ حرہ تو حکم بھی معدوم ہو جائے گا (باندی سے نکاح کا جائز ہونا) اور جب باندی سے نکاح جائز نہ رہا تو اب یہ آدمی آزاد عورت سے تو نکاح کرسکتا ہے مگر باندی سے ہرگز نکاح نہیں کرسکتا، اور دوسرا مسئلہ جو اس مذکورہ ضابطہ پر متفرع ہے وہ بھی اسی آیت میں مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہونے کی وجہ سے باندی کے ساتھ نکاح کا جواز ہو جائے تو پھر قابلِ غور بات یہ ہے کہ چونکہ قرآن کے اندر **مِنْ فتیاتکم المؤمناتِ** کے ضمن میں نکاح کے جواز کو اس باندی پر مرتب کیا ہے جو صفتِ ایمان سے متصف ہو یعنی وہ باندی مؤمنہ ہو اور صفت چونکہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط کی طرح انتفاءِ صفت بھی انتفاءِ حکم کو ثابت کرتا ہے لہٰذا اگر باندی مؤمنہ نہ ہو بلکہ کتابیہ یعنی یہودیہ ونصرانیہ ہو تو اس کے ساتھ (امام شافعیؒ کے نزدیک) نکاح جائز نہ ہوگا، امام شافعیؒ ذکر کردہ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کے قائل نہیں ہیں بلکہ جس طرح پہلے مسئلہ میں یوں کہتے ہیں کہ طول حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، اسی طرح دوسرے مسئلہ کے اندر بھی کہتے ہیں کہ (عدمِ طولِ حرہ کی صورت میں) صرف مؤمنہ باندی سے نکاح جائز ہے کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، امام شافعیؒ کے مسلک کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی حکم شرط کے ساتھ معلق ہو تو انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو ثابت نہیں کرتا لہٰذا عدمِ طولِ حرہ کے بجائے اگر طولِ حرہ ہو تب بھی باندی سے نکاح جائز ہے اسی طرح دوسرے مسئلہ میں باندی کے نکاح کو باندی کے مؤمنہ ہونے کی

صفت پر مرتب کیا ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ انتفاءِ صفت انتفاءِ حکم کو واجب نہیں کرتا، لہٰذا مؤمنہ و کتابیہ دونوں طرح کی باندیوں سے نکاح جائز ہے امام ابوحنیفہؒ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کے قائل نہیں ہیں، اسی کو مصنفؒ نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے اور فرمایا ہے **وكذا لو أثبتنا أنَّ ترتب الحكم الخ**۔

مگر ایک بات لکھنا مناسب سمجھتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اگر مصنفؒ **أنَّ ترتُّب الحكمِ على إسمٍ موصوفٍ بصفةٍ لا يوجبُ تعليقَ الحكم به** کے بجائے یہ کہتے **أنَّ التعليقَ بالشرطِ لا يُوجِبُ إنتفاءَ الحكمِ عند عدمِ الشرط** تو زیادہ بہتر تھا، کیونکہ ہم احناف نے طولِ حرہ کے ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز والے مسئلہ کو اس ضابطہ سے ثابت کیا ہے کہ انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ضروری نہیں، نہ کہ اس ضابطے سے جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ **أنَّ ترتب الحكم الخ** یعنی اسم موصوف بالصفت پر حکم کا مرتب ہونا تعلیقِ حکم کا فائدہ نہیں دیتا یعنی انتفاءِ صفت سے انتفاءِ حکم ضروری نہیں ہوتا اور **إذْ صحَّ بنقلِ السلفِ أنَّ الشافعيَّ** سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں گویا معترض یہ کہتا ہے کہ مصنفؒ نے طولِ حرہ والے مسئلہ کو اس ضابطہ پر متفرع کیا ہے کہ **أنَّ ترتُّبَ الحكم على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم به** یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاءِ صفت سے انتفاءِ حکم ہو جاتا ہے، حالانکہ طولِ حرہ والا مسئلہ امام شافعیؒ کے نزدیک دوسرے ضابطہ پر متفرع ہے یعنی انتفاءُ الشرط یوجبُ انتفاءَ المشروط پر، اس اعتراض کے جواب میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سلف سے یہ بات منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے طولِ حرہ والے مسئلہ کو **أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة يوجبُ تعليقَ الحكمِ به** پر متفرع کیا ہے، جس کو سہل لفظوں میں اس طرح بیان کیا جائے کہ امام شافعیؒ نے طولِ حرہ والے مسئلہ کو انتفاءِ صفت سے انتفاءِ حکم ہو جانے پر متفرع کیا ہے اور دوسرا جواب یہ ہے چونکہ صفت ان کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے لہٰذا انتفاءِ صفت سے انتفاءِ حکم ہونا انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہونے والے ضابطہ کے درجہ میں ہے یا پھر یہ کہئے کہ چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک طولِ حرہ والا مسئلہ انتفاءُ الشرط یوجبُ انتفاءَ الحکم والے ضابطہ پر متفرع ہے تو مصنفؒ کی عبارت **اِذْ صحَّ بنقلِ السلف الخ** بے جوڑ ہے گویا اس کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

آگے مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں **ولو اثبتنا جوازَ نكاحِ الامةِ المومنةِ مع الطولِ جازَ نكاحُ الامة الكتابية بهٰذا الأصل** مصنفؒ کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جب دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مان لیا جائے تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت ماننا ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، لہٰذا جب ہم احناف نے ایک مسئلہ یعنی طاقت کے باوجود باندی سے نکاح کا جائز ہونا انتفاءُ الشرط لا یوجبُ انتفاءَ الحکم والے ضابطہ سے ثابت کر دیا (یہ ضابطہ احناف کے نزدیک ہے) تو دوسرا مسئلہ یعنی کتابیہ باندی سے نکاح کا جائز ہونا بھی اسی اصل اور ضابطہ سے ثابت ہو جائے گا، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طولِ حرہ کے باوجود باندی سے نکاح جائز ہے، باندی خواہ مؤمنہ ہو یا کتابیہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک طولِ حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں نہ مؤمنہ سے اور نہ ہی کتابیہ سے اور عدمِ طولِ حرہ کے وقت صرف مؤمنہ

باندی سے نکاح جائز ہے نہ کہ کتابیہ سے، الغرض دونوں اماموں کا اختلاف واضح ہو گیا مگر ایک بات قابل غور یہ ہے کہ مصنفؒ نے بھٰذا الأصل ارشاد فرمایا (یعنی جس اصل پر طول حرہ والا مسئلہ متفرع ہے) حالانکہ ہمارے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کا جواز انتفاء الشرط لا یوجب انتفاء الحکم والے ضابطہ پر متفرع نہیں ہے بلکہ دوسرے ضابطہ پر متفرع ہے یعنی انتفاءِ صفت سے انتفاءِ حکم کے ضروری نہ ہونے کے ضابطہ پر تو مصنفؒ کے بھٰذا الاصل کہنے کی یہ تاویل کی جائے کہ چونکہ صفت بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے کتابیہ باندی سے نکاح کے جواز والے مسئلہ کو اسی اصل اور ضابطہ کی طرف منسوب کر دیا جس کی طرف طولِ حرہ والے مسئلہ کو منسوب کیا ہے یعنی انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ضروری نہ ہونے والے ضابطہ پر اور یا پھر وجہ یہ ہے کہ جو آدمی انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ضروری نہ ہونے کے ضابطہ کو مانتا ہے وہ انتفاءِ صفت سے انتفاءِ حکم ضروری نہ ہونے والے ضابطہ کو بھی مانتا ہے، لہٰذا دونوں ضابطوں کا منشاء متحد ہونے کی وجہ سے دونوں مسئلوں کی نسبت ایک ہی ضابطہ کی طرف کر دی گئی۔

وعلیٰ ھٰذا مثالہٗ الخ ابھی یہ ضابطہ بیان ہوا کہ احناف کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ضروری نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ضروری ہوتا ہے چنانچہ اسی ضابطہ پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال اس مسئلہ میں بھی موجود ہے، جو ماقبل بیانِ تغییر کے اندر گذر چکا ہے، اور وہ یہ ہے کہ قرآن شریف کی اس آیت **وإنْ کُنَّ اولاتِ حملٍ فانفقوا علیھن حتّٰی یضعنَ حملھن** کے اندر شوہر پر معتدہ بائنہ کا نفقہ اس شرط کے ساتھ واجب کیا گیا ہے کہ وہ معتدہ بائنہ حاملہ ہو، اب امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ انتفاءِ شرط سے انتفاءِ حکم ہوتا ہے، لہٰذا اگر معتدہ بائنہ حاملہ نہ ہوگی تو اس کو نفقہ نہیں دیا جائے گا اس کے برخلاف چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو مستلزم نہیں ہوتا، لہٰذا امام صاحبؒ کے نزدیک معتدہ بائنہ غیر حاملہ کو بھی نفقہ دیا جائے گا جس کا ثبوت دوسری آیات سے ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل بیان تغییر کے اندر دیکھا جا سکتا ہے۔

اللغۃ: الحرّۃُ الحرُّ کا مؤنث، **الحرّۃُ** کی جمع **حرائر وحُرّات الطَّول** (اسم) طاقت۔

وَنَظِیْرُ الثَّانِیْ اِذَا قُلْنَا اِنَّ الْقَیْئَ نَاقِضٌ فَیَکُوْنُ الْبَیْعُ الْفَاسِدُ مُفِیْدًا لِلْمِلْكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ اَوْ یَکُوْنُ مُوْجَبُ الْعَمَدِ الْقَوَدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِ ھٰذَا الْقَیْئُ غَیْرُ نَاقِضٍ فَیَکُوْنُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَھٰذَا لَیْسَ بِحُجَّۃٍ لِاَنَّ صِحَّۃَ الْفَرْعِ وَاِنْ دَلَّتْ عَلٰی صِحَّۃِ اَصْلِہٖ وَلٰکِنَّھَا لَا تُوْجِبُ صِحَّۃَ اَصْلٍ آخَرَ حَتّٰی تَفَرَّعَتْ عَلَیْہِ الْمَسْئَلَۃُ الْاُخْرٰی.

ترجمہ

اور ثانی کی نظیر یعنی اجماع عدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کی نظیر (یہ ہے کہ) جب ہم نے کہا کہ قئ ناقضِ وضو ہے تو بیع فاسد مفیدِ ملک ہوگی، فرق کا قائل نہ ہونے کیوجہ سے، یا قتلِ عمد کا موجب قصاص ہے، فرق کا قائل نہ ہونے کی وجہ

سے اور اسی طرح (یوں کہئے کہ) قئ غیر ناقض وضو ہے تو مسِ مرأۃ ناقضِ وضو ہوگا، اور یہ (قسم ثانی) حجت نہیں ہے اس لئے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اپنی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ اس اصل آخر پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو جائے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ اجماع عدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور قسم ثانی یہ ہے کہ دو مختلف مسئلوں کا منشأ اختلاف اور ضابطہ ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہو، مثال یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ جب قئ احناف کے نزدیک ناقضِ وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک بھی ہوگی کیونکہ جو مجتہد قئ کو ناقض وضو مانتا ہے تو وہ بیع فاسد کو مفیدِ ملک بھی مانتا ہے، دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور جو مجتہد مثلاً امام شافعیؒ قئ کو ناقضِ وضو نہیں مانتے تو وہ بیع فاسد کو مفیدِ ملک بھی نہیں مانتے۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں مسئلوں کا منشاءِ اختلاف یعنی وجہِ اختلاف ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے کیونکہ قئ کے ناقضِ وضو ہونے یا نہ ہونے کا حکم اس ضابطہ کی وجہ سے ہے کہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست ناقضِ وضو ہے یا نہیں، چنانچہ احناف کے یہاں ناقضِ وضو ہے اور شوافع کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں ہے بلکہ شوافع کے نزدیک ناقضِ وضو وہ ہے جو خارج من السبیلین ہو اور دوسرا مسئلہ یعنی بیع فاسد مفیدِ ملک ہے یا نہیں، اس کا منشاءِ اختلاف یعنی اس کا ضابطہ یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں یا نہیں، چنانچہ ہمارے نزدیک مشروع رہتے ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک مشروع نہیں رہتے، لہٰذا دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف جدا جدا ہے ایک نہیں ہے، اسی طرح یوں کہئے کہ جب قئ ناقض وضو ہے تو قتلِ عمد کا موجب یعنی اس کی سزا صرف قود یعنی قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یعنی جو مجتہد قئ کو ناقض وضو مانتا ہے وہ قتلِ عمد کا موجب صرف قصاص ہی مانتا ہے نہ کہ دیت جیسا کہ امام صاحبؒ اور جو مجتہد قئ کو ناقض وضو نہیں مانتا تو وہ قتلِ عمد کا موجب، صرف قصاص ہی ہو نہ کہ دیت اس کو بھی نہیں مانتا جیسا کہ امام شافعیؒ بلکہ امام شافعیؒ قتلِ عمد کے سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ اولیاءِ مقتول کو قاتل سے قصاص لینے اور دیت لینے دونوں کا اختیار ہے اور ان دونوں مسئلوں کا منشاءِ اختلاف الگ الگ ہے یعنی قئ کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاءِ اختلاف تو ذکر کر دیا گیا ہے اور قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہونے یا قصاص اور دیت میں اختیار ہونے کا منشاءِ اختلاف یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے نہ کہ دیت یا پھر مقتول کے ورثاء اگر معاف کرنا چاہیں یا مال کی کسی قلیل یا کثیر مقدار پر صلح کرلیں تو یہ بھی درست ہے اور دلیل امام صاحبؒ کی یہ ہے کہ قرآن شریف کی آیت كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى میں قصاص لینے کو ثابت کیا گیا ہے اور اس آیت میں قتل عمد ہی مراد ہے کیونکہ قتل خطاء کے اندر تو دیت کا ثبوت موجود ہے جس کی صراحت اس آیت میں ہے وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهَا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اَلْعَمَدُ قَوَدٌ (دار قطنی) یعنی قتل عمد میں قصاص ہے اور یہ حدیث حدیثِ مشہور ہے اور كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى میں اگرچہ قتلِ عمد کی تخصیص نہیں ہے مگر یہ حدیث

اس کے لئے مخصص ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد کا موجب قصاص لینے اور دیت لینے کے درمیان اختیار ملنا ہے اور امام شافعیؒ قیاس سے دلیل دیتے ہیں کہ بندہ کا حق جبر نقصان کے لئے مشروع ہوا ہے اور جبر نقصان قصاص اور دیت دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں ہے مثلاً قصاص میں تو اس طرح جبر نقصان ہے کہ مقتول کے ورثاء اب قاتل کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے اور دوسرے حضرات بھی قصاص کے خوف سے کسی کو قتل نہیں کریں گے اور دیت میں اس طرح جبر نقصان ہے کہ اس رقم کو مقتول کے قرضے، وصیت، کفن و دفن وغیرہ میں صرف کیا جائے گا، اور ہماری دلیل گذر چکی ہے اور ہم محض قیاس اور رائے کی وجہ سے اپنی دلیل سے عدول نہیں کریں گے تا کہ نص پر زیادتی لازم نہ آئے، **و بمثل هذا الخ** اسی طرح اس قسم ثانی کی مزید ایک مثال اور ملاحظہ فرمائیں اور وہ یہ ہے کہ جب قیٔ غیر ناقض وضو ہے تو عورت کو چھونا ناقض وضو ہے کیونکہ جو مجتہد قیٔ کو غیر ناقض وضو مانتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ تو وہ مس عورت کو ناقض وضو بھی مانتا ہے، فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور جو مجتہد قیٔ کو غیر ناقض وضو نہیں مانتا بلکہ ناقض وضو مانتا ہے جیسا کہ امام صاحبؒ تو وہ دوسرے مسئلہ یعنی مس عورت کو بھی ناقض وضو نہیں مانتا عدم القائل بالفصل کی وجہ سے مگر ان دونوں مسئلوں کا منشاءِ اختلاف ایک نہیں ہے بلکہ جدا جدا ہے یعنی قیٔ کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاء اختلاف تو وہ ہے جو ابھی چند سطر پہلے لکھا جا چکا ہے، اور مس مرأۃ کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاءِ اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ قرآن کی آیت أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ سے مس بالید مراد لیتے ہیں اور امام صاحبؒ جماع، چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک جب جماع مراد ہے تو محض عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ سے وضو ٹوٹ جائے گا۔

وهذا ليس بحجة الخ اور اجماع کی یہ قسم یعنی قسم ثانی شرعاً حجت نہیں ہے کیونکہ اس قسم ثانی کے اندر دونوں مسئلوں کی اصل ایک نہیں ہوتی بلکہ الگ الگ ہوتی ہے، لہٰذا ایک فرع اور جزئی کا صحیح ہونا اس بات پر تو دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل جس سے وہ فرع ثابت ہوئی ہے صحیح ہے لیکن اس فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا کہ اس دوسری اصل اور ضابطہ پر کوئی دوسرا مسئلہ متفرع کر دیا جائے مثلاً قیٔ کا ناقض وضو ہونا ایک فرع اور جزئی مسئلہ ہے اور یہ اگر چہ اس بات پر تو دلالت کرتا ہے کہ اس کی اپنی اصل تو صحیح ہے یعنی خروج نجاست من غیر السبیلین کا ناقض وضو ہونا صحیح ہے اور حدیث سے ثابت ہے مگر دوسری اصل جس پر بیع فاسد کے مفید مِلک ہونے کا مسئلہ متفرع ہے اس کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور وہ یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد امام صاحبؒ کے نزدیک مشروع رہتے ہیں، لہٰذا جب ایک فرع اپنی اصل کے علاوہ کسی دوسری اصل کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتی تو پھر مثلاً قیٔ کے ناقضِ وضو ہونے کے ساتھ بیع فاسد کے مفید مِلک ہونے کو لازم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ چنانچہ ہم یہی کہیں گے کہ اجماع کی یہ قسم حجت نہیں ہے ورنہ ایک جزئی مسئلہ کے ذریعہ دو مختلف اصل کو ثابت کرنا لازم آئے گا جو بالکل غلط ہے **على هذا القياس** ایک فرع مثلاً قے کا ناقضِ وضو ہونا اپنی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرنے کے ساتھ ساتھ دوسری اصل (جس پر قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہونے کا مسئلہ متفرع ہے) کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِصَرِيْحِ النَّصِّ اَوْ دَلَالَتِهٖ عَلٰى مَا مَرَّ ذِكْرُهٗ فَاِنَّهٗ لَا سَبِيْلَ اِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ اِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهٰذَا اِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا لَايَجُوْزُ لَهُ التَّحَرِّيْ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَاَخْبَرَهٗ عَدْلٌ اَنَّهٗ نَجِسٌ لَايَجُوْزُ لَهُ التَّوَضِّيْ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ .

ترجمہ

مجتہد پر واجب ہے کہ حادثہ یعنی واقعہ کا حکم (اولاً) کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے طلب کرے صریح نص سے ہو یا دلالۃ النص سے اس طریقہ کے مطابق کہ اس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے (یعنی واقعہ کا حکم قرآن یا حدیث کی عبارۃ النص یا اشارۃ النص یا دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے معلوم کرے اگر ان میں نہ ملے تو پھر قیاس پر عمل کرے) کیونکہ نص پر عمل کے ممکن ہونے کے ساتھ رائے پر عمل کرنے کی کوئی سبیل اور کوئی صورت نہیں ہے، اور اسی وجہ (ای **لا سبیلَ الی العمل بالرای مع امکان العمل بالنص**) سے جب کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس شخص کو کوئی آدمی قبلہ کے متعلق خبر دے تو اس شخص کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے **ولو وجد ماءً الخ** اور اگر کسی شخص نے پانی پایا پھر اس کو عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ شخص تیمم کرے گا۔

تشریح: اس فصل کا اجماع کی بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ فصل بحثِ قیاس کے لئے بمنزلہ تمہید کے ہے اور اس فصل کا مقصود شرائط قیاس کا تذکرہ کرنا ہے کیونکہ قیاس اور اجتہاد کی بہت سی شرائط ہیں، جیسا کہ اس کا بیان قیاس کی بحث میں آنے والا ہے منجملہ ان شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ اگر مجتہد کسی حادثہ یعنی واقعہ اور مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اولاً کتاب اللہ میں حکم تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ سب سے قوی دلیل ہے اور کتاب اللہ کے اندر احکام کی آیتیں ۵۰۰ ہیں بقیہ قصص، مواعظ اور اخبار ہیں، اور اگر وہ حکم کتاب اللہ کے اندر نہ ملے تو سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر تلاش کرے حتی کہ امام صاحبؒ کا مقولہ ہے کہ حدیث ضعیف بھی قیاس اور رائے پر مقدم ہے جبکہ بعض بے وقوف غیر مقلدین اور متعصبین امام اعظمؒ کو اہل الرائے کہتے ہیں، حالانکہ امام صاحبؒ نے اولاً کتاب اللہ پھر سنت رسول اللہ پھر اجماع اور پھر قیاس پر عمل کیا ہے اور جہاں امام صاحبؒ نے خبر صحیح کو چھوڑ دیا ہے وہاں عمل بالکتاب ہے اور لوگوں نے اپنی غلطی اور کم علمی سے اس کو عمل بالقیاس سمجھ لیا، حالانکہ حقیقت ایسی نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کی نظر اتنی گہری نہیں ہے جتنی گہری امام صاحبؒ کی نظر ہے، الحاصل اگر مسئلہ کا شرعی حکم قرآن یا حدیث کی عبارۃ النص یا اشارۃ النص یا دلالۃ النص یا اقتضاء النص میں مل گیا تو اب قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نص پر عمل ممکن ہوتے ہوئے رائے اور قیاس کی طرف رجوع کرنے کی اجازت نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی

آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے یعنی سمت قبلہ کے بارے میں شک اور شبہ ہو کہ ادھر ہے یا اُدھر جیسا کہ عام طور پر اسٹیشنوں پر اس طرح کا واقعہ پیش آجاتا ہے تو اگر قبلہ کا رخ یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو بلکہ مشتبہ ہو اور اس کو کوئی آدمی سمت قبلہ کے متعلق خبر دے تو اس آدمی کو اس مخبر کی خبر پر عمل کرنا واجب ہے، چنانچہ اس کو تحری اور غور وفکر کر کے سمت قبلہ متعین کر لینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ خبر، قیاس اور رائے سے قوی ہوتی ہے، نیز مخبر کی خبر بمنزلہ نص کے ہے اور تحری بمنزلہ قیاس کے ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کسی آدمی کو ایسا پانی ملا جس کا حال اس کو معلوم نہیں کہ وہ پاک ہے یا ناپاک، پس اس کو کسی عادل آدمی نے اس پانی کے بارے میں یہ خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے، لہٰذا اس مخبر کی خبر پر اعتماد کرنا ضروری ہے، اور اس کو وضو کے بجائے تیمم کرنا ضروری ہوگا اور اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ استصحاب حال پر عمل کر کے اس پانی کو پاک سمجھ کر اس سے وضو کرے، کیونکہ استصحاب حال (یعنی کسی چیز کے بارے میں یہ خیال رکھنا کہ زمانۂ ماضی میں اس کی جو حالت تھی زمانۂ حال میں بھی اس کی وہی حالت ہے مثلاً چیزوں میں اصل پاک ہونا ہے لہٰذا پانی جس طرح پہلے پاک رہا ہوگا اب بھی پاک ہی ہے) قیاس کی ایک قسم ہے اور خبر نص کے درجہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

اعتراض وجواب: معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ کسی مسئلہ کا حکم اولاً کتاب اللہ میں تلاش کیا جائے اگر نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ میں اور اگر سنت رسول اللہ کے اندر بھی نہ ملے تو پھر قیاس سے کام لیا جائے گا، تو اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے اجماع کا تذکرہ کیوں نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع کے مواقع محصور اور متعین ہیں، لہٰذا اجماع میں ہر حکم کو طلب کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اللغة: عدل انصاف، عادل، مثل، جمع اَعْدَال.

وَعَلٰی اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْیِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا اِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ اَقْوٰی مِنَ الشُّبْهَةِ فِی الظَّنِّ حَتّٰی سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِی الْفَصْلِ الْاَوَّلِ وَمِثَالُهٗ فِیْمَا اِذَا وَطِیَٔ جَارِيَةَ اِبْنِهٖ لَا يُحَدُّ وَاِنْ قَالَ عَلِمْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَرَامٌ. وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ لَهٗ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِیْ مَالِ الْاِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهٖ فِی الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِیْ ذٰلِكَ وَلَوْ وَطِیَٔ الْاِبْنُ جَارِيَةَ اَبِيْهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهٗ فِی الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتّٰی لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَلَالٌ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ فِیْ مَالِ الْاَبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهٗ بِالنَّصِّ فَاعْتُبِرَ رَأْيُهٗ وَلَا يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ وَاِنِ ادَّعَاهُ.

ترجمہ

اور اس بات کا اعتبار کرنے کی بناء پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر درجہ ہے، ہم نے کہا کہ شبہ فی

المحل شبہ فی الظن سے زیادہ قوی ہے، یہاں تک کہ فصل اول یعنی شبہ فی المحل میں بندہ کے خیال کا اعتبار ساقط ہوگا **ومثالہٗ الخ** اور شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن میں سے ہر ایک کی مثال (ضمیر کا مرجع **سقوط ظن العبد فی شبهة المحل وعدم سقوطه فی شبهةِ الظن** بھی ہوسکتا ہے) اس مسئلہ میں ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرلے تو اس کو حدِ زناء نہیں لگائی جائے گی اگر چہ وہ یہ کہے کہ مجھ کو معلوم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور زنا سے پیدا شدہ بچہ کا نسب اس واطی سے ثابت ہوجائے گا **(منهُ ایْ مِنَ الواطی)** اس لئے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے لئے ملکیت کا شبہ نص سے ثابت ہورہا ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا **اَنتَ ومالُكَ لابیك** (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) پس اس وطی کے حلال وحرام ہونے کے سلسلہ میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہوگیا **ولو وطی الخ** اور اگر بیٹا اپنے باپ کی باندی سے وطی کرلے تو حلت وحرمت میں (یعنی وطی کو حلال وحرام سمجھنے میں) بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا، حتی کہ اگر بیٹے نے یہ کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو بیٹے پر حد واجب ہوگی اور اگر بیٹے نے یہ کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں ملکیت کا شبہ بیٹے کے لئے نص سے ثابت نہیں ہوا، لہٰذا بیٹے کی رائے اور گمان کا اعتبار کیا جائے گا اور زنا سے پیدا شدہ بچہ کا نسب واطی سے ثابت نہ ہوگا اگر چہ واطی اس کا دعویٰ کرے۔

تشریح: اس عبارت کے اندر مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ اس ضابطہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم تر درجہ ہے، لہٰذا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، اسی قاعدہ کو مندرجہ ذیل عبارت کے اندر بھی استعمال کیا گیا ہے چنانچہ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شبہ کی دو قسمیں ہیں ۱ شبہ فی المحل ۲ شبہ فی الظن، شبہ فی المحل کا مطلب یہ ہے کہ ایسی کوئی دلیل پائی جائے مثلاً قرآن کی آیت یا کوئی حدیث کہ جس کے اندر کسی چیز کا حلال ہونا معلوم ہو یا حرام ہونا، مگر کسی مانع کی وجہ سے اس حلت وحرمت کا اثر ظاہر نہ ہو مگر چونکہ اس نص کے اندر یعنی قرآن یا حدیث کے اندر جس چیز کا حلال ہونا بتلایا گیا ہے تو اس نص سے اس چیز کے حلال ہونے کا ضرور شبہ ہوگا اگر چہ مانع موجود ہونے کی وجہ سے وہ حقیقت میں حلال نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نص میں کسی چیز کا حرام ہونا بتلایا گیا ہے، جبکہ کسی مانع کی وجہ سے حقیقت میں وہ حرام نہیں ہے مگر نص سے اس کے حرام ہونے کا شبہ ضرور ہوگا، اسی کو **شبه فی المحل** کہتے ہیں اور اسی کو شبہۃ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہا جاتا ہے، جس کی وجہ تسمیہ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے، اور شبہ فی الظن کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کسی ایسی چیز کو حلت وحرمت کی دلیل سمجھ لے جو واقعتاً حلت وحرمت کی دلیل نہ ہو، لہٰذا شبہ فی المحل میں جو شبہ ہوتا ہے وہ نص سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کے اندر جو شبہ ہوتا ہے وہ آدمی کی محض اپنی غلط فہمی کی وجہ سے ہوتا ہے، لہٰذا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شبہ فی المحل شبہ فی الظن سے قوی تر ہے، اسی وجہ سے فصل اول یعنی شبہ فی المحل میں حلت وحرمت کے سلسلہ میں بندے کے ظن اور گمان کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ شبہ فی المحل کا اعتبار ہوگا جو ناشی من الدلیل ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کے اندر بندے کے ظن کا اعتبار ہوگا، شبہ فی المحل کی

مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی کی نظر اس حدیث پر پڑ گئی **اَنتَ و مالُكَ لِأَبيكَ** کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملک ہے، اور چونکہ بیٹے کی مملوکہ باندی بھی ایک مال ہے تو باپ نے یہ سمجھا کہ میرے بیٹے کی باندی بھی میری ملک ہے چنانچہ میں دوسری چیزوں کے استعمال کی طرح اس کو بھی استعمال کرنے کا مستحق ہوں تو اگرچہ اس حدیث مذکور سے بیٹے کی باندی میں باپ کی ملک ہونا اور باپ کے تصرفات کا حلال ہونا معلوم ہوتا ہے، مگر اس حلت کا اثر ایک مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہوگا، اور وہ مانع یہ ہے کہ اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک نہیں ہوتی جس سے باپ کا اس سے وطی کرنا حلال ہو مگر چونکہ باپ کی نظروں کے سامنے حدیث ہے یعنی **أنتَ و مالُكَ لأبيكَ** جس بناء پر باپ کو اس باندی سے وطی کے حلال ہونے کا شبہ ہے لہٰذا اگر اس شبہ کی بناء پر اس نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرلی تو اس پر حدِ زنا جاری نہیں ہوگی، اگرچہ باپ یہ بھی کہہ دے کہ مجھ کو تو معلوم تھا کہ اس باندی سے میرے لئے وطی کرنا حرام ہے، اور حدِ زنا ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ باپ کا وطی کرنا ایک شبہ کی وجہ سے ہے جس کو شبہ فی المحل کہتے ہیں، اور وہ شبہ دلیل سے پیدا ہوا ہے نہ کہ بلا وجہ، اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں، حدیث ہے **الحدودُ تندرئُ بالشبہاتِ** لہٰذا اس شبہ فی المحل کا اعتبار ہوگا، اور باپ کا یہ کہنا **علمتُ أنّها عليّ حرامٌ** محض باپ کا ایک خیال ہے اور شبہ فی المحل کے ہوتے ہوئے بندے کے گمان کا اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا اس وطی سے اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب اس واطی سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہاں بیٹے کی مملوکہ باندی میں باپ کو اپنی ملکیت کا شبہ ہو گیا، اور شبہ بھی ایسا جو دلیل سے پیدا ہوا ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ نسب جس طرح حقیقۃً ملکیت سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح شبہ ملکیت سے بھی ثابت ہو جاتا ہے مگر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ اب باپ کے ذمہ اس باندی کی صرف قیمت ادا کرنا ضروری ہے نہ کہ اس کا مہر اور نہ ہی اس پیدا شدہ بچہ کی قیمت، اور شبہ فی الظن کی مثال یہ ہے کہ اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کرلی اور وطی کے حلال ہونے کی دلیل ایسی چیز کو سمجھ لیا جو واقعۃً حلت کی دلیل نہیں ہے مثلاً اس نے یہ سمجھا کہ جس طرح میں اپنے باپ کا دیگر سامان استعمال کر لیتا ہوں مثلاً چادر، سائیکل، اسکوٹر وغیرہ تو اسی طرح باندی سے وطی بھی میرے لئے حلال ہوگی، لہٰذا بیٹے کا یہ ظن شبہ فی الظن کہلائے گا نہ کہ شبہ فی المحل کیونکہ بیٹے کے لئے وطی کا حلال ہونا کسی نص سے ثابت نہیں ہوا ہے، جس بناء پر اس کو شبہ فی المحل کہا جائے، لہٰذا جب بیٹے کا یہ شبہ شبہ فی الظن ہے اور شبہ فی الظن میں بندے کے خیال اور ظن کا اعتبار ہوتا ہے، لہٰذا اگر لڑکا یہ کہے کہ میں نے اپنے باپ کی باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو چونکہ شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے بیٹے پر حدِ زنا جاری نہ ہوگی اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے حرام سمجھ کر وطی کی ہے تو اب اس پر حدِ زنا جاری ہوگی، کیونکہ اس صورت میں حدِ زنا جاری ہونے کے لئے کوئی مانع موجود نہیں ہے، برخلاف اس شکل کے کہ جب بیٹا یہ کہے کہ میں نے حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو چونکہ اس شکل میں حلال ہونے کا شبہ ہے اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس شبہ کا ثبوتِ نسب میں اعتبار نہ ہوگا، لہٰذا اگر بیٹے کی وطی سے بچہ پیدا ہو گیا اور واطی اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کرے تب بھی اس واطی سے بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہاں باپ کی باندی میں بیٹے کی نہ حقیقۃً ملک ہے اور نہ شبہۃً، بلکہ

اس کا وطی کرنا خالص زنا ہے اور زنا میں نسب ثابت نہیں ہوتا بلکہ حدیث میں فرمایا الولدُ للفراشِ وللعاهر الحجرُ یعنی ولد (لڑکا ہو یا لڑکی) اس کا ہوگا، جو فراش بنی یعنی عورت کا، اور زانی کے لئے پتھر ہیں، اور رہا اس واطی سے حد زنا کا ساقط ہونا تو وہ صرف شبہ کی وجہ سے ہے جبکہ وہ یہ کہے ظننتُ أنّها عليّ حلالٌ .

اختیاری مطالعه

شبہ کی تعریف: الشبهة ما يشبهُ الثابتَ وليس بثابتٍ .

فائدہ: شبہ فی المحل کو شبہۃ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہتے ہیں، شبہۃ الدلیل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ دلیل سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ حکمیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے حکم شرعی ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ شبہ بلا وجہ نہیں ہوتا بلکہ ناشی من الدلیل ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کو شبہۃ الاشتباہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ شبہ اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کو شبہۃ الفعل بھی کہتے ہیں اور فعل سے مراد ظن ہے۔ **فائدہ**: مصنفؒ کی عبارت ومثاله فيما اذا وطئ جارية الخ کے اندر مثالهٗ کی ہُ ضمیر یا تو علیٰ سبیل البدلیت شبہۃ المحل وشبہۃ الظن کی طرف راجع ہے یا سَقَطَ فعل کے ضمن میں جو مصدر ہے اس کی طرف راجع ہے، عبارت یہ ہوگی مثالهٗ سقوط ظَنِّ العبد في شبهة المحل وعدم سقوط ظنّه في شبهة الظّنّ .

فائدہ: اگر کسی شخص نے اپنی ماں کو غلطی سے بیوی سمجھ کر شہوت سے ہاتھ لگا دیا تو یہ ماں اس شخص کے باپ پر حرام ہو جائیگی۔

ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيْلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَاِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ يَمِيْلُ اِلَى السُّنَّةِ .

ترجمہ

پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں باہم متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف مائل ہوگا۔

تشریح: تعارض کے لغوی معنی المخالفةُ على سبيل المقابلة کے ہیں یعنی بطریقِ مقابلہ مخالفت کرنا اور اصطلاح اصولیین میں تعارض کی تعریف یہ ہے کہ دو متساوی حجتوں میں بایں طور تقابل ہو کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو گویا ایک حجت کسی چیز کے ثبوت کو چاہتی ہو اور دوسری حجت اس کے انتفاء کو۔

فائدہ: تعارض کے لئے دونوں حجتوں کا زمانہ اور محل جدا جدا نہ ہونا چاہئے ورنہ تعارض نہ مانا جائے گا جیسے شراب کی حلت ابتداء اسلام میں تھی اور پھر بعد والے زمانہ میں اس کو حرام کر دیا گیا دیکھئے یہاں حلت وحرمت کا زمانہ جدا جدا ہے اس لئے یہاں کوئی تعارض نہیں ہے، اور تعریف کے اندر متساوی اور برابری کی قید بایں وجہ ذکر کی گئی ہے کیونکہ اگر دونوں حجتیں قوت اور ضعف میں متفاوت ہوں گی تو تعارض نہ مانا جائے گا بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دیدی جائے گی، لہٰذا خبر واحد اور خبر مشہور میں کوئی تعارض نہ ہو سکے گا کیونکہ خبر مشہور قوی ہے اور خبر واحد ضعیف لہٰذا خبر مشہور کو ترجیح ہوگی، اسی طرح خبر مشہور اور متواتر کے درمیان بھی تعارض نہ ہوگا، اب مصنفؒ کی عبارت کا خلاصہ سماعت فرمائیے، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ اگر مجتہد کو دو دلیلوں میں تعارض معلوم ہو تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ اولاً ان کی تاریخ معلوم کی جائے گی مثلاً

اگر دو آیتوں میں تعارض ہو اور ان کی تاریخ بھی معلوم ہو تو بعد والی آیت کو ترجیح دیدی جائے گی اور پہلی آیت کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ پہلی آیت منسوخ اور بعد والی آیت ناسخ سمجھی جائے گی، اور ناسخ پر ہی عمل کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر مثلاً قرآن کی آیت وأولاتُ الأحمالِ أجلُهُنَّ أنْ يَّضعْنَ حَمْلَهُنَّ مؤخر ہے، اور وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أزواجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْرًا مقدم ہے، اور اس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ دس دن بتلائی گئی ہے جو اپنے عموم کی وجہ سے اس عورت کو بھی شامل ہے جو حمل سے ہو اور وأُولاتُ الْأحمالِ الخ کے اندر اس کی عدت وضع حمل بیان کی گئی ہے، لہٰذا وأُولاتُ الأحمالِ أجَلُهُنَّ الخ پر عمل کیا جائے گا اور حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت فقط وضع حمل ہوگی نہ کہ چار ماہ دس یوم، اور اگر دونوں آیتوں کی تاریخ نزول معلوم نہ ہو تو سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسے قرآن کی آیت ہے فاقرؤا ما تيسَّرَ من القران اور دوسری آیت ہے وَإذَا قُرِئَ الْقُرْانُ فاستَمِعُوْا لَهٗ وَانْصِتُوْا ان دونوں آیتوں میں تعارض ہے کیونکہ پہلی آیت اپنے عموم اور اپنی عبارت کی وجہ سے امام، مقتدی اور منفرد سب کے اوپر قرأت کو واجب کرتی ہے کیونکہ مفسرین کا اتفاق ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور دوسری آیت قرأتِ قرآن کے وقت انصات یعنی سکوت کے ساتھ قرآن سننے کو واجب کرتی ہے، جس سے یہ معلوم ہوا کہ جب امام قرأت کرے تو مقتدی حضرات بجائے قرأت کرنے کے امام کی قرأت کو خاموشی کے ساتھ سنیں خود قرأت نہ کریں، لہٰذا دونوں آیتوں میں تعارض ہے، پہلی آیت سے مقتدی کے حق میں وجوب قرأت معلوم ہوتا ہے اور دوسری آیت سے وجوبِ انصات یعنی عدمِ وجوب قرأت، اور ظاہر ہے کہ وجوب قرأت اور عدم وجوبِ قرأت میں تعارض ہے اور دونوں آیتوں کی تاریخ بھی معلوم نہیں ہے، لہٰذا اب حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا، حدیث ہے مَنْ كَانَ لَهٗ إمامٌ فقراءَةُ الإمامِ قِراءةٌ لهٗ یعنی جس کے لئے امام ہو (یعنی نماز باجماعت پڑھی جارہی ہو) تو امام کی قرأت مقتدی کی بھی قرأت ہے علیحدہ سے مقتدی کو قرأت کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کو چاہئے کہ امام کی قرأت کی طرف متوجہ رہے لہٰذا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرآن کی آیت فاقرؤا ما تيسَّرَ کے اندر قرأت کا حکم مقتدی کے لئے نہیں ہے بلکہ مقتدی حضرات قرآن کی دوسری آیت وَإذَا قُرِءَ القرآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَأنْصِتُوْا پر عمل کرنے کے مکلف ہیں۔

وَاِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيْلُ اِلَى آثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمْ وَالْقِيَاسِ الصَّحِيْحِ ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرّٰى وَيَعْمَلُ بِاَحَدِهِمَا لِاَنَّهٗ لَيْسَ دُوْنَ الْقِيَاسِ دَلِيْلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ.

ترجمہ

اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد صحابہؓ کے آثار اور قیاسِ صحیح کی طرف مائل ہوگا پھر جب مجتہد کے

نزدیک دو قیاس متعارض ہو جائیں تو مجتہد تحری کرے گا اور ان دو قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرے گا اس لئے کہ قیاس سے کمتر درجہ کی ایسی کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ دو حدیثوں کے درمیان تعارض کی مثال پیش فرمارہے ہیں، کہ اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو اور کوئی وجہ ترجیح بھی معلوم نہ ہو تو آثار صحابہ اور قیاسِ صحیح کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے نعمان ابن بشیرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ نے صلوٰۃ کسوف یعنی سورج گہن کی دو رکعت نماز میں ہر رکعت کے اندر ایک رکوع اور دو سجدے کئے ہیں اور حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کئے ہیں، لہٰذا ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کے وقت قیاس سے کام لیا جائے گا اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ چونکہ نماز وقتیہ مثلاً ظہر، عصر وغیرہ میں ہر رکعت کے اندر ایک رکوع اور دو سجدے کئے جاتے ہیں، لہٰذا حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت پر عمل کرتے ہوئے ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے واجب قرار دیئے جائیں گے، نہ کہ ہر رکعت میں دو رکوع، اور آثار اثر کی جمع ہے اور اثر عموماً صحابہ اور تابعین کے قول، فعل اور تقریر کو کہتے ہیں، نیز نبی ﷺ کی حدیث کو بھی اثر کہہ دیتے ہیں، جیسا کہ ادعیۂ ماثورہ ان دعاؤں کو کہتے ہیں جو نبی ﷺ سے منقول ہیں اور جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو تو مجتہد تحری یعنی غور وفکر کرے اور جس طرف اس کا دل گواہی دے اس پر عمل کرے کیونکہ مومن کے قلب میں ایسا نور ہوتا ہے جس سے وہ حق اور باطل میں امتیاز کر لیتا ہے، لہٰذا دو قیاسوں میں تعارض کے وقت چونکہ قیاس سے کم درجہ کی کوئی دلیل شرعی موجود نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے لہٰذا اب تحری اور غور وفکر کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔ مثال اگلی عبارت میں آرہی ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ اِنَاءَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ لَا يَتَحَرّٰى بَيْنَهُمَا بَلْ يَتَيَمَّمُ وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ يَتَحَرّٰى بَيْنَهُمَا لِاَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ وَلَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ يُصَارُ اِلَيْهِ فَثَبَتَ بِهٰذَا اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ اِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ اِنْعِدَامِ دَلِيْلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ثُمَّ اِذَا تَحَرّٰى وَتَاَكَّدَ تَحَرِّيْهِ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِضُ ذٰلِكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيْ وَبَيَانُهٗ فِيْمَا اِذَا تَحَرّٰى بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ وَصَلَّى الظُّهْرَ بِاَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّيْهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى الثَّوْبِ الْآخَرِ لَا يَجُوْزُ لَهٗ اَنْ يُّصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخَرِ لِاَنَّ الْاَوَّلَ تَاَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيْ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا تَحَرّٰى فِي الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَاْيُهٗ وَوَقَعَ تَحَرِّيْهِ عَلٰى جِهَةٍ اُخْرٰى تَوَجَّهَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الْاِنْتِقَالَ فَاَمْكَنَ نَقْلُ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ فِيْ تَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدِ وَتَبَدُّلِ رَاْيِ الْعَبْدِ كَمَا عُرِفَ۔

ترجمہ

اور اسی بناء پر (کہ رائے اور شہادتِ قلب یعنی تحری پر عمل کرنا اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی دلیل

شرعی موجود نہ ہو) ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں، ایک پاک اور ایک ناپاک، (یعنی ایک برتن کا پانی پاک اور دوسرے کا ناپاک ہو) تو وہ مسافران دونوں برتنوں میں تحری نہیں کرے گا، بلکہ تیمم کرے گا، اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں، پاک اور ناپاک تو وہ ان دونوں کپڑوں میں تحری کرے گا اس لئے کہ پانی کے لئے بدل موجود ہے اور وہ مٹی ہے اور کپڑے کے لئے کوئی بدل نہیں ہے، جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے (یعنی برتن اور کپڑوں کے متعلق مذکورہ تقریر سے کہ برتنوں میں تحری نہیں کرے گا اور کپڑوں میں تحری کرے گا) یہ ثابت ہو گیا کہ رائے پر عمل کرنا رائے کے علاوہ شرعی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت (جائز) ہوگا، پھر جب کوئی شخص تحری کرے اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو جائے تو وہ مؤکد تحری، تحرئ محض سے نہیں ٹوٹے گی، و بیانہ الخ اور اس کا بیان (یعنی تحرئ محض کے ذریعہ تحرئ مؤکد بالعمل کے نہ ٹوٹنے کا بیان) اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص دو کپڑوں میں تحری کرے اور ان میں سے کسی ایک (کو پہننے) کے ساتھ (مثلاً) ظہر کی نماز پڑھ لے پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے (کے پاک ہونے) پر واقع ہو جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ عصر کی نماز دوسرے کپڑے (کو پہننے) کے ساتھ پڑھے اس لئے کہ پہلی تحری عمل (نمازِ ظہر پڑھنے) کے ساتھ مؤکد ہو گئی پس وہ تحرئ مؤکد تحرئ محض (خالص تحری جس پر ابھی عمل نہ ہوا ہو) سے باطل نہیں ہوگی، و ھذا بخلاف الخ اور یہ یعنی تحری فی الثوب کا مسئلہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ جب کسی آدمی نے قبلہ (کی تعیین کے سلسلہ) میں تحری کی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر واقع ہو گئی تو وہ شخص اسی دوسری جہت کی طرف متوجہ ہو جائے کیونکہ قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے (یعنی اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم منتقل ہو سکتا ہے) پس تحرئ قبلہ کا حکم منتقل ہونا ممکن ہے، بمنزلہ نص کو منسوخ کرنے کے، و علی ھذا الخ اور اسی اصل (کہ جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں نقلِ حکم ممکن ہے) پر تکبیراتِ عیدین میں اور بسلسلۂ تکبیر بندہ کی رائے بدل جانے میں جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ مشہور ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے ابھی ماقبل میں یہ فرمایا تھا کہ قیاس سے نیچے اور کوئی دلیلِ شرعی نہیں ہوتی جس کی طرف رجوع کیا جائے، لہٰذا اب شہادتِ قلب اور رائے پر ہی عمل کیا جائے گا لہٰذا یہ بات مُسَلَّم ہے کہ رائے اور قلب کے رجحان پر اسی وقت عمل کرنا صحیح ہوگا جبکہ کوئی دلیل ایسی نہ ہو جس کی طرف رجوع کیا جائے چنانچہ اگر مسافر کے پاس دو برتن ہوں اور ان میں سے ایک کے اندر پاک پانی ہو اور دوسرے کے اندر ناپاک پانی ہو مگر اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کس برتن کا پانی پاک ہے، اور کس برتن کا ناپاک، تو اس کے لئے تحری اور غور و فکر کر کے کسی ایک برتن کے پانی کو پاک خیال کر کے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرے کیونکہ تحری کرنا بمنزلہ قیاس کے ہے اور قیاس پر عمل اسی وقت جائز ہے جبکہ اس کے علاوہ اور کوئی دلیل اور کوئی چارۂ کار ہی نہ ہو حالانکہ یہاں وضو کے حق میں پانی کا بدل موجود ہے یعنی مٹی کما قال اللہ تعالیٰ فإن لم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا لیکن پینے کے حق میں پانی کا اور کوئی بدل موجود نہیں ہے لہٰذا تحری کر کے کسی ایک پانی کو پاک سمجھ کر پی سکتا ہے۔

ولو کان معہٗ الخ اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا کپڑا پاک اور کون سا ناپاک ہے تو وہ تحری کرے اور جس کپڑے کے پاک ہونے کی طرف اس کا رجحانِ قلبی ہو اسی کو پہن کر نماز پڑھے کیونکہ سترِ عورت کا شرعاً کوئی بدل موجود نہیں ہے، اور نہ ہی برہنہ نماز پڑھنے کی اجازت ہے، لہٰذا جب کوئی اور چارہ نہیں ہے تو بس تحری اور غور و فکر کرے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے پر عمل اسی وقت جائز ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور دلیل شرعی موجود نہ ہو اور یہ بات بھی اہم اور قابل توجہ ہے کہ جب کسی آدمی نے تحری کر کے کوئی عمل کر لیا تو یہ تحری مؤکد بالعمل ہوگئی اب اس سلسلہ میں دوسری تحری کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دوسری تحری محض تحری ہوگی جبکہ پہلی تحری تحریٔ مؤکد ہے مثلاً کسی آدمی کے پاس دو کپڑے ہوں جن میں سے ایک کپڑا پاک اور دوسرا ناپاک ہو اور اس کو یہ بھی علم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا پاک اور کونسا ناپاک ہے تو وہ تحری کرے چنانچہ اس نے تحری کر کے ان میں سے ایک کپڑے کو پاک سمجھ کر مثلاً ظہر کی نماز پڑھ لی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے کے پاک ہونے کی طرف واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسری تحری پر عمل کر کے دوسرے کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ ظہر کی نماز کے وقت جس کپڑے میں نجاست تھی وہ اس کپڑے سے نکل کر دوسرے کپڑے میں داخل ہوگئی ہو لہٰذا جس کپڑے کو پہن کر ظہر کی نماز پڑھی ہے اسی کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھے کیونکہ پہلی تحری عمل کے ذریعہ مؤکد اور ثابت ہوگئی ہے اور دوسری تحری محض تحری ہے جو مؤکد بالعمل نہیں ہوئی، لہٰذا مؤکد تحری تحریٔ محض سے باطل نہ ہوگی مگر یہ حکم اس تحری کے برخلاف ہے جو جہتِ قبلہ کے سلسلہ میں کی گئی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی کو جہتِ قبلہ کی خبر نہیں ہے اور اس نے تحری کر کے نماز شروع کر دی، ظاہر ہے کہ یہ تحری مؤکد بالعمل ہوگئی اور پھر نماز ہی کے اندر اس کی رائے بدل گئی اور اس کا رجحان قلبی دوسری طرف جہتِ قبلہ ہونے کے بارے میں ہوگیا تو مسئلہ یہ ہے کہ وہ نماز ہی کے اندر گھوم جائے اور جس طرف اس کا دوبارہ رجحان قلبی ہوا ہے اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اب اعتراض یہ ہے کہ پہلی تحری جس کی وجہ سے اس نے ایک دو رکعت پڑھ لی تھی وہ مؤکد بالعمل تحری ہے اور دوسری تحری جس پر اس نے ابھی عمل نہیں کیا وہ محض تحری ہے اور تحریٔ مؤکد تحریٔ محض سے باطل نہیں ہوتی تو یہاں کیونکر باطل ہوگئی؟ تو جواب یہ ہے کہ تحری فی الثوب اور تحری فی القبلہ میں فرق ہے جس کی جانب مصنفؒ نے اپنی عبارت **وھذا بخلاف ما** سے اشارہ فرما دیا اور وجہ فرق یہ ہے کہ کپڑے کے اندر تو نجاست ایک کپڑے سے منتقل ہو کر دوسری کپڑے میں داخل نہیں ہو سکتی، اس لئے بار بار تحری کرنا درست نہ ہوگا برخلاف جہتِ قبلہ کے متعلق تحری کرنے کے کہ قبلہ کی جہت میں منتقل ہونے کا احتمال ہے مثلاً پہلے خانہ کعبہ قبلہ تھا پھر بیت المقدس رہا پھر حکم منتقل ہو کر خانہ کعبہ کو قبلہ قرار دیا گیا تو جب قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو انتقالِ حکم کا احتمال رکھتی ہیں تو اس سلسلہ میں اس شخص کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ایک تحری کے بعد دوسری تحری کرے اور وہ بمنزلہ اس بات کے ہے، کہ ایک حکم منسوخ ہو کر دوسرا حکم ثابت ہو گیا ہو، اسی طرح جس شخص کو کعبہ نظر آئے اس کا قبلہ عین کعبہ ہے اور جس کو کعبہ نظر نہ آئے بلکہ کعبہ اس کی نظروں سے غائب ہو تو اس کا قبلہ جہتِ قبلہ ہے،

لہٰذا جہتِ قبلہ اور کپڑے کے متعلق تحری کے حکم میں فرق ہے، لہٰذا صورتِ مذکورہ میں جہتِ قبلہ کے متعلق اول تحری بمنزلہ نص کے منسوخ ہونے کے ہے اور دوسری تحری بمنزلہ ناسخ کے ہے اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر، لہٰذا نماز کے اندر جہتِ قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری پر عمل کیا جائے گا، نہ کہ پہلی تحری پر۔

وعلی هذا الخ اور اسی ضابطہ پر (کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان کے اندر حکم بھی منتقل ہوسکتا ہے جیسا کہ ابھی قبلہ کے متعلق مثال گذری ہے) عیدین کی تکبیرات اور اس کے اندر بندے کی رائے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل ہیں، ایک مسئلہ یہ ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کے سلسلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ تکبیراتِ زوائد دس ہیں یعنی ہر رکعت میں پانچ پانچ، اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ تکبیراتِ زوائد چھ ہیں یعنی ہر رکعت میں تین تین، اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب بھی یہی ہے، چنانچہ اگر کسی آدمی نے امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق یعنی حضرت ابن عباسؓ کی تکبیرات کے اعتقاد کے ساتھ نماز شروع کردی اور ایک رکعت پڑھ لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کا رجحان قلبی امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق یعنی ابن مسعودؓ کی تکبیرات کے اعتقاد کے مطابق ہوگیا تو اب وہ شخص دوسری رکعت میں حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق زائد تکبیریں صرف تین کہے گا، کیونکہ تکبیرات زوائد میں ایک تعداد سے دوسری تعداد کی جانب منتقل ہونے کا احتمال ہے جس کو بالفاظ دیگر اس طرح تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دورانِ نماز ایک مذہب اور ایک عقیدہ سے دوسرے مذہب اور دوسرے عقیدہ کی طرف آدمی کے منتقل ہونے کا احتمال ہے کہ ایک آدمی عید کی پہلی رکعت میں شافعی المسلک تھا اور دوسری رکعت میں حنفی المسلک بن گیا، چنانچہ اگر پہلی رکعت مسلکِ شافعیؒ کے مطابق ادا کی اور دوسری رکعت مسلکِ حنفیؒ کے مطابق، تو نمازِ عید صحیح ہوگئی اور پہلی رکعت کو لوٹانا نہیں پڑے گا، گویا اس کے نزدیک پہلی رائے منسوخ اور دوسری رائے ناسخ کے درجہ میں ہے، اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر۔ (اللہ کے فضل وکرم سے اجماع کی بحث مکمل ہوگئی)

اَلْبَحْثُ الرَّابِعُ فِی الْقِیَاسِ

﴿چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے﴾

تشریح: ادلۂ شرعیہ اربعہ میں سے تین دلیلوں کے ذکر سے فارغ ہوکر اب مصنفؒ دلیل رابع یعنی قیاس کا بیان شروع فرمارہے ہیں، اور قیاس کی بحث کو مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے اندر مجتہد اپنی عقل وفہم سے علت کا استنباط کرتا ہے اور اس میں غلطی کا بھی احتمال رہتا ہے، لہٰذا مناسب یہی تھا کہ اس کی بحث کو مؤخر رکھا جائے نیز قیاس، نصوص سے مستنبط ہوتا ہے اس لئے نصوص کے ذکر کو مقدم کرنا اور قیاس کے ذکر کو مؤخر کرنا ہی عقل اور قیاس کا تقاضہ ہے۔

قیاس کے لغوی معنی: تقدیر اور مساوات کے ہیں تقدیر کے معنی اندازہ کرنے اور ناپنے کے ہیں، جیسے بولا

جاتا ہے قِسِ النَّعلَ بالنَّعْلِ ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر یعنی اس کو ناپ، اور مساوات کے معنی برابری کرنے کے ہیں جیسے بولا جاتا ہے فُلَانٌ لا یُقَاسُ بِفُلَانٍ فلاں فلاں کے مساوی اور برابر نہیں ہوسکتا، اور قیاس کی اصطلاحی تعریف مختلف الفاظ کے ساتھ بیان کی گئی ہے مثلاً القیاسُ ترتبُ الحکم فی غیر المنصوص علیه علٰی معنیً هو علةٌ فی المنصوص علیه وقال بعضهم هو ابانةُ مثلِ حکمِ احدِ المذکورین بمثل علته فی الأخر وقال بعضهم تعدیةُ الحکمِ من الأصل إلی الفرع بعلةٍ متحدةٍ بینهما مگر لغوی تعریف کے قریب قریب قیاس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے تقدیرُ الفرع بالأصل فی الحکم والعلة یعنی فرع کو حکم اور علت میں اصل کے برابر کرنا پہلے آپ یہ سمجھئے کہ قیاس کے لئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے ۱ اصل یعنی مقیس علیہ جس پر فرع کو قیاس کیا جاتا ہے ۲ فرع یعنی مقیس کہ جس کو اصل پر قیاس کرکے اس کا حکم جاننا مقصود ہوتا ہے ۳ حکم کہ جو اصل یعنی مقیس علیہ میں کتاب وسنت یا اجماع سے ثابت شدہ ہو ۴ علت یعنی وہ وصف جو اصل وفرع کے درمیان مشترک ہو اور مقیس علیہ میں حکم کی بنیاد ہو اور اس وصف کی وجہ سے حکم کو مقیس علیہ سے مقیس کی جانب منتقل کیا جائے، اب قیاس کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت سنئے اور وہ یہ ہے کہ اصل کے اندر جس علت کی بنیاد پر حکم ثابت کیا گیا ہو وہی علت فرع کے اندر بھی موجود ہو تو اصل سے فرع کی جانب حکم کو منتقل کرنے کا نام قیاس ہے مثلاً شراب پر حرام ہونے کا حکم ہے اور اس حکم کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے چنانچہ یہی علت بھنگ میں بھی موجود ہے لہٰذا شراب کی طرح حرام ہونے کا حکم بھنگ کے اوپر بھی لگادیا جائے گا اور دونوں کا استعمال حرام قرار دیدیا جائے گا اسی طرح مثلاً گیہوں کو اگر گیہوں کے ساتھ فروخت کیا تو حکم یہ ہے کہ دونوں طرف برابر سرابر گیہوں ہو اور ہاتھ در ہاتھ، ہو ادھار نہ ہو، چنانچہ اسی پر چاول کو بھی قیاس کیا جائے گا اور چاول کو بھی برابر سرابر بیچنا ہوگا اور ادھار بھی جائز نہ ہوگا۔

فصل: اَلْقِیَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ عِنْدَ اِنْعِدَامِ مَا فَوْقَهٗ مِنَ الدَّلِیْلِ فِی الْحَادِثَةِ وَقَدْ وَرَدَ فِی ذٰلِكَ الْاَخْبَارُ وَالْاٰثَارُ قَالَ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍؓ حِیْنَ بَعَثَهٗ اِلَی الْیَمَنِ قَالَ بِمَ تَقْضِیْ یَا مُعَاذُ قَالَ بِکِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی قَالَ فَاِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ قَالَ فَاِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ اَجْتَهِدُ بِرَأیِیْ فَصَوَّبَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلٰی مَا یُحِبُّ وَیَرْضَاهُ

ترجمہ

قیاس شریعت کی حجتوں میں سے ایک ایسی حجت ہے کہ جس پر عمل کرنا واجب ہے کسی واقعہ میں اس دلیل کے معدوم ہونے کے وقت جو قیاس سے اوپر ہو (جیسے باقی تین حجتیں، قرآن، حدیث، اجماع، قیاس سے بڑھ کر ہیں) اور اس میں یعنی قیاس کے حجتِ شرعی ہونے میں اخبارِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آثار صحابہ وارد ہوئے ہیں، حضرت محمد صلی اللہ

علیہ وسلم نے معاذ ابن جبلؓ سے جس وقت ان کو یمن کی جانب بھیجا، فرمایا بِمَ تقضِي يا معاذ اے معاذ تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ معاذؓ نے جواب میں کہا ''کتاب اللہ سے'' حضرت ﷺ نے فرمایا پس اگر نہ پاؤ تو؟ (یعنی اگر حکم مطلوب آپ کتاب اللہ میں نہ پاسکو تو پھر؟) معاذؓ نے جواب میں کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے'' حضرت ﷺ نے فرمایا پس اگر سنت میں بھی نہ پاؤ تو؟ معاذؓ نے جواب میں کہا ''میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا'' (یعنی قیاس کروں گا) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو حق بجانب قرار دیا اور فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو وہ پسند کرتا ہے اور اس سے راضی ہوتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک حجتِ شرعی ہے اور اگر کسی واقعہ میں اس سے قوی دلیل نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت قرآن، حدیث، آثار صحابہؓ اور دلیل معقول سے ہے چنانچہ قرآن میں ہے **فاعتبروا يا اولي الأبصار** اے عقل والو! عبرت حاصل کرو، اعتبار کے معنی **ردُّ الشيئ الى نظيره** کے ہیں یعنی دوسری چیزوں پر قیاس کر کے نصیحت حاصل کرو، لہٰذا **اِعتبِروا** بمعنیٰ **قِيسُوا** ہے نیز قرآن کی دوسری آیت میں ہے **فإنْ تنازَعتُم في شيئٍ فردُّوه إلى الله والرسول** اس کا مطلب یہ ہے کہ مختلف فیہ امر کو خدا اور رسول کے فرمودہ حکم کی طرف لوٹاؤ تا کہ تمہارے مختلف فیہ امر یعنی فرع اور اصل کے درمیان مماثلت معلوم ہو جائے اگر مماثلت و یکسانیت بین الأصل والفرع ثابت ہو جائے تو تمہارا بیان کردہ حکم صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں، اور قیاس بھی اسی کو کہتے ہیں، نیز قرآن شریف کی دوسری آیت ہے **إنَّ في ذٰلك لاٰيٰتٍ لقوم يتفكرون** اور حدیث کے ذریعہ قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت خود مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں اور عقل سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہے مثلاً قرآن کریم کے اندر **فاعتبروا يا اولي الأبصار** کی وجہ سے اعتبار یعنی قیاس کرنا واجب معلوم ہوتا ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کے قیاس کرنے کا حکم کرنا عبث اور مہمل ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی کو عبث اور مہمل شیٔ کا حکم نہیں کرتے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے اندر پہلے لوگوں کے واقعات بیان فرمائے ہیں تا کہ ان پر غور و فکر کر کے بعد والے حضرات نصیحت حاصل کریں نیز عقلاً ساری دنیا کے نزدیک قیاس، ایک معتبر ذریعہ علم ہے، اب حدیث کے ذریعہ قیاس کا حجت ہونا ثابت کیا جا رہا ہے، ملاحظہ فرمائیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت معاذؓ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو دریافت فرمایا کہ اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے یعنی کس دلیلِ شرعی سے تم احکامات نافذ کرو گے حضرت معاذؓ نے جواب دیا ''کتاب اللہ سے'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ اے معاذ اگر تم وہ حکم کتاب اللہ میں نہ پاسکو تو پھر کس چیز سے فیصلہ کرو گے، جواب دیا سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ اگر وہ حکم سنتِ رسول اللہ کے اندر نہ مل سکے تو پھر کیا کرو گے، تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا یعنی قیاس کروں گا اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تصویب فرمائی یعنی ان کو اس جواب میں حق بجانب قرار دیا اور فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول (صلی اللہ

علیہ وسلم) کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو اللہ کا رسول پسند کرتا ہے اور اس سے راضی ہوتا ہے، لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت معاذؓ کی تصویب فرمانا اور اس پر اللہ تعالیٰ شانہٗ کی حمد بیان کرنا قیاس کے حجت ہونے کی صریح دلیل ہے کیونکہ اگر کتاب وسنت کے بعد قیاس حجت نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذؓ کے اَجْتَھِدُ برأی کہنے پر ضرور انکار اور رد فرماتے۔

اس حدیث سے مزید دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ حضرت معاذ نے اپنے جواب میں اجماع کا ذکر نہیں کیا کیونکہ نبیؐ کی حیات طیبہ میں اجماع کی ضرورت نہیں تھی بلکہ ہر واقعہ میں نبی کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے اندر قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہو رہا ہے لہٰذا منکرینِ قیاس پر رد ہو گیا کیونکہ منکرینِ قیاس یعنی روافض وخوارج اور بعض معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ قیاس حجتِ شرعی نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول ہے وَنَزَّلْنا علیك الکتابَ تِبیاناً لِکُلِّ شیئٍ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے لہٰذا جب ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے تو پھر قیاس کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو منکرین قیاس کے اس سوال پر ہی اعتراض ہوگا اور وہ یہ ہے کہ جب ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے تو پھر حدیث اور اجماع بھی حجت نہ ہونے چاہئیں حالانکہ حدیث اور اجماع کی حجیت کے منکرین قیاس بھی قائل ہیں، لہٰذا ونزلنا علیك الکتاب تبیاناً لکل شیئٍ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے مگر اس آیت کو لیکر اعتراض نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس کو ہم بھی مانتے ہیں کہ ہر چیز قرآن میں موجود ہے مگر بعض چیزیں صریح ہیں اور بعض غیر صریح، اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فَاِنْ لَمْ تَجِدْ کا لفظ ارشاد فرمایا تھا یہ نہیں فرمایا تھا فإنْ لم یکنْ فی کتاب اللّٰہ تعالیٰ کہ اگر وہ حکم قرآن میں نہ ہو، کیونکہ قرآن کے اندر تو ہر چیز موجود ہے کما قال اللّٰہ تعالیٰ ولا رَطْبٍ ولا یابسٍ اِلاّ فی کتابٍ مبینٍ یعنی ہر تر اور خشک چیز یعنی ہر چیز کا بیان قرآن کے اندر حکم موجود ہے، لہٰذا قرآن کے اندر ہر چیز موجود ہے اور حدیث اور اجماع اور قیاس یہ سب قرآن ہی کی تفسیریں ہیں لہٰذا اب یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ قیاس علیحدہ سے کوئی چیز نہیں ہے بلکہ اس سے بھی حکم قرآن ہی کا اظہار ہے اسی وجہ سے قیاس کو مُظہرِ حکم مانا جاتا ہے نہ کہ مُثبتِ حکم یعنی حکم تو قرآن کے اندر موجود ہے مگر قیاس اس کا اظہار کرتا ہے لہٰذا قیاس بھی ایک حجتِ شرعی ہے جس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔

وَرُوِیَ اَنَّ اِمْرَاَةً خَثْعَمِیَّةً اَتَتْ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ اِنَّ اَبِیْ کَانَ شَیْخًا کَبِیْرًا اَدْرَکَهُ الْحَجُّ وَهُوَ لَا یَسْتَمْسِكُ عَلَی الرَّاحِلَةِ اَفَیُجْزِئُنِیْ اَنْ اَحُجَّ عَنْهُ قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَرَأَیْتِ لَوْ کَانَ عَلٰی اَبِیْكِ دَیْنٌ فَقَضَیْتِهٖ اَمَا کَانَ یُجْزِئُكِ فَقَالَتْ بَلٰی فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَدَیْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ وَاَوْلٰی اَلْحَقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ الْحَجَّ فِیْ حَقِّ الشَّیْخِ الْفَانِیْ بِالْحُقُوْقِ الْمَالِیَّةِ وَاَشَارَ اِلٰی عِلَّةٍ مُؤَثِّرَةٍ فِی الْجَوَازِ وَهِیَ الْقَضَاءُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ .

ترجمہ

اور روایت کیا گیا ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت (اسماء بنت عمیس) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور عرض کیا یقیناً میرے والد بہت بوڑھے ہیں (اور) ان کو حج کی فرضیت پہنچ گئی ہے، اور وہ سواری پر جم کر نہیں بیٹھ سکتے، کیا مجھ کو یہ کافی ہے کہ میں ان کی طرف سے (یعنی اپنے باپ کی طرف سے) حج کرلوں، نبی علیہ السلام نے فرمایا بتلا تو سہی اگر تیرے باپ پر کسی کا قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ ادا کرنا تجھ کو کافی نہ ہوتا؟ اس عورت نے کہا کیوں نہیں! (یعنی ضرور کافی ہوتا) پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ کا قرضہ بدرجہ اولیٰ وانسب (تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوقِ مالیہ کے ساتھ لاحق فرمایا اور اس علت کی طرف اشارہ فرمایا جو اداءِ دین عن الغیر کے جواز میں مؤثر ہے اور وہ قضاء یعنی ادائیگی ہے اور یہی تو قیاس ہے (یعنی **اِلحاقُ الحجِ بالحقوق المالیۃِ مَعَ بیانِ العلّۃِ المؤثرۃِ المشترکۃِ بین الاصل والفرع**)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس کے حجت ہونے پر دوسری دلیل بیان فرمارہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر قبیلہ خثعم کی ایک عورت اسماء بنت عمیس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! میرا باپ بہت بوڑھا ہے، حج اس پر فرض ہے، اور وہ سواری پر بیٹھنے اور ٹھہرنے کی بھی ہمت نہیں رکھتا تو کیا یہ کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج کرلوں، غور فرمایئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو یہ بتلا کہ اگر تیرے والد پر کسی کا قرض ہو اور تو اس کو ادا کردے تو کیا تیرے لئے کافی ہوگا یا نہیں یعنی قرض ادا ہوگا یا نہیں؟ جواب دیا ہاں! کیوں نہیں! اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب **دین العبد** یعنی لوگوں کا قرضہ تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا تو اللہ کا قرضہ تو بدرجہ اولیٰ تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا، اب قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت بایں طور ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوقِ مالیہ یعنی قرضہ کے ساتھ لاحق کیا، اور بیٹی کی طرف سے باپ کا حج ہونے کے جائز ہونے کی علت مؤثرہ کی طرف بھی اشارہ کردیا کہ علتِ جوازِ حج قضاء یعنی ادائیگی ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح قرض ادا ہونے کی علت بیٹی کی طرف سے ادائیگی قرضہ کا وجود ہے تو اسی طرح جب یہ علت یعنی ادائیگی، حج کے اندر بھی پائی گئی تو بیٹی کی طرف سے باپ کا حج بھی ادا ہو جائے گا اور قیاس بھی اسی کو کہتے ہیں، گویا قیاس کے اندر چار چیزوں کا موجود ہونا ضروری ہے، مقیس علیہ، مقیس، حکم اور علت صورت مذکورہ میں قرضہ مقیس علیہ ہے اور حج بدل، مقیس اور علت جامعہ بیٹی کی طرف سے ادائیگی کا وجود ہے اور حکم ادا ہو جانا ہے یعنی جس طرح بیٹی کا اپنے باپ کا قرضہ ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح بیٹی کا اپنے باپ کی طرف سے حج بدل کرنے سے حج بھی ادا ہو جائے گا، لہٰذا اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم علتِ مؤثرہ مشترکہ کو بیان کرنے کے ساتھ حج کو حقوقِ مالیہ (قرضہ وغیرہ) پر لاحق نہ فرماتے معلوم ہوا کہ قیاس شریعت کی نظر میں حجتِ شرعی ہے۔

وَرَوٰی اِبْنُ الصَّبَّاغِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِيْ كِتَابِهِ الْمُسَمّٰى بِالشَّامِلِ عَنْ قَيْسٍ

بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ اَنَّهٗ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَاَنَّهٗ بَدْوِيٌّ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللّٰهِ مَا تَرٰى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهٗ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ فَقَالَ هَلْ هُوَ اِلَّا بِضْعَةٌ مِنْهُ وَهٰذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُوْلِ فَاسْتَمْهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اَجْتَهِدُ فِيْهِ بِرَأْيِيْ فَاِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنْ اِبْنِ اُمِّ عَبْدٍ فَقَالَ اُرٰى لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا لَا وَكْسَ فِيْهَا وَلَا شَطَطَ.

ترجمہ

اور ابن صباغ نے اور وہ امام شافعیؒ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں، اپنی کتاب جس کا نام ''شامل'' رکھا گیا ہے، میں قیس بن طلق بن علی سے روایت کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص آیا گویا کہ وہ بدوی تھا اس نے پوچھا یا نبی اللہ! وضو کر لینے کے بعد آدمی کے اپنے عضو تناسل کو چھونے کے سلسلہ میں آپ کیا رائے رکھتے ہیں؟ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا نہیں ہے وہ مگر آدمی (کے بدن) کا ایک ٹکڑا اور یہ قیاس ہی ہے وسُئِلَ ابن مسعود الخ اور ابن مسعودؓ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس نے اس عورت کا مہر متعین نہیں کیا اور اس عورت کا شوہر دخول سے پہلے ہی مر گیا پس ابن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت طلب کی پھر فرمایا کہ اس مسئلہ کے جواب میں میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا پس اگر وہ جواب درست ہو تو وہ اللہ تعالیٰ شانہٗ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو ام عبد کے بیٹے کی جانب سے ہے (یعنی میری طرف سے) پس ابن مسعودؓ نے جواب دیا مجھ کو اس عورت کے لئے اس کے مہر مثلی کا خیال لایا گیا ہے (یعنی میری رائے اور خیال میں اس کو مہر مثلی ملنا چاہئے) اس مہر میں نہ کمی ہو اور نہ زیادتی۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس کے حجت ہونے کے ثبوت میں تیسری حدیث بیان کر رہے ہیں، جس کو ابن صباغ نے جو امام شافعیؒ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں اپنی کتاب ''شامل'' میں قیس ابن طلق ابن علیؓ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص جو کہ بدوی معلوم ہوتا تھا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھولے تو اس سلسلہ میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ ذکر مرد کا ایک حصہ ہی تو ہے یعنی اس کو چھونے سے وضو ٹوٹنے کا کیا مطلب، دیکھئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کو بدن کے دوسرے حصہ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح بدن کے دیگر اعضاء کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، لہٰذا اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو نبیؐ کیوں قیاس فرماتے، معلوم ہوا کہ قیاس حجت شرعی ہے اور یہاں بھی چار چیزیں موجود ہیں، یعنی مقیس علیہ اعضاء بدن ہیں، اور مقیس ذکر ہے، اور علت چھونا ہے اور حکم وضوء نہ ٹوٹنا ہے، اور امام صاحبؒ کا مسلک بھی مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنے کا ہے جیسا کہ ماقبل میں تفصیل سے گذر چکا ہے۔

اور قیاس کے حجت ہونے کے ثبوت میں چوتھی دلیل یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر کا ذکر نہیں کیا اور وطی سے قبل شوہر کا انتقال ہو گیا تو اس عورت کو کتنا مہر ملے گا؟ اس سوال کے جواب میں حضرت ابن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت چاہی اور پھر فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، پس اگر جواب درست ہوگا تو وہ من جانب اللہ ہے اور اگر غلط ہوگا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے یعنی میری طرف سے، ابن ام عبد ابن مسعودؓ کی کنیت ہے، اور ابن مسعودؓ نے اس عورت کے لئے مہر مثلی قرار دیا، نہ کم اور نہ زیادہ، دیکھئے: حضرت ابن مسعودؓ نے قیاس کر کے اس سوال کا جواب دیا، لہٰذا اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو حضرت ابن مسعودؓ قیاس سے یہ مسئلہ نہ بتلاتے چنانچہ یہاں بھی چار چیزیں موجود ہیں یعنی مقیس علیہ، تو وہ عورت ہے جس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا اور شوہر نے اس سے وطی بھی کر لی اور اس کا مہر متعین بھی نہ تھا اور مقیس، وہ عورت ہے جس کا سوال مذکور میں ذکر ہے اور علت عورت کا اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنا ہے اور حکم عورت کا مہر مثلی کا مستحق ہونا ہے۔

فائدہ: جب حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے مہر مثلی کا فیصلہ کر دیا تو معقل ابن یسار صحابیؓ نے کھڑے ہو کر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بردع صحابیہ کے بارے میں بعینہ یہی فیصلہ فرمایا تھا، چنانچہ اس کے شوہر بلال ابن حرہ قبل الوطی انتقال کر گئے تھے اور انہوں نے مہر متعین نہیں کیا تھا، اس تصدیق پر حضرت ابن مسعودؓ اتنے خوش ہوئے کہ کبھی اتنے خوش نہیں ہوئے تھے۔

اللغة: وَكْس وَكَسَ وَكْسًا (ض) الشیئُ کم ہونا شَطَطَ شَطَّ شَطَطًا (ض) زیادتی کرنا۔

فصل: شُرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ اَحَدُهَا اَنْ لَا يَكُوْنَ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالثَّانِيْ اَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِنْ اَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّالِثُ اَنْ لَا يَكُوْنَ الْمُعَدّٰى حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ اَنْ يَقَعَ التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِاَمْرٍ لُغَوِيٍّ وَالْخَامِسُ اَنْ لَا يَكُوْنَ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ.

ترجمہ

قیاس کے صحیح ہونے کی شرطیں پانچ ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ قیاس، نص (قرآن وحدیث) کے مقابلہ میں نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کیا جانے والا حکم ایسا حکم نہ ہو کہ جس کی وجہ عقل میں نہ آتی ہے (یعنی مقیس علیہ کا حکم خلاف عقل نہ ہو) اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نص کی علت کو بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔

تشریح: اس فصل کے اندر مصنفؒ قیاس کے معتبر اور صحیح ہونے کی پانچ شرطیں بیان فرما رہے ہیں، ۱

قیاس نص یعنی قرآن وحدیث کے مقابلہ میں نہ ہو اسی طرح فقیہ صحابی کی رائے کے مقابلہ میں بھی نہ ہو اور مقابلہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی آدمی کا اپنے قیاس کے ذریعہ اس حکم کو رد کرنا مقصود ہو جو حکم نص قرآن سے ثابت شدہ ہو یا حدیث سے یا فقیہ صحابی کی رائے سے ثابت ہو یا قیاس کرنے والے کا مقصد نص کے مخصوص حکم کو باوجود اس کے مخصوص ہونے کے دوسری جگہ متعدی کرنا ہو، لہٰذا یہ قیاس معتبر اور صحیح نہ ہوگا، کیونکہ جو حکم ثابت من النص ہے وہ قطعی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اور ظنی قطعی کا مقابلہ نہیں کرسکتا، ۲ دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس کی وجہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم کا متغیر ہونا لازم نہ آئے، مثلاً نص کے اندر حکم مطلق تھا اور قیاس کے بعد وہ مقید بن جائے تو یہ قیاس معتبر اور صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری یہ ہے کہ نص کے اندر اگر مطلق حکم ہو تو قیاس کے بعد بھی وہ حکم مطلق ہی رہے، ۳ تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کیا جانے والا حکم خلاف قیاس نہ ہو، لہٰذا اگر مقیس علیہ کا حکم خود ہی خلاف قیاس ہے تو اس کو فرع کی جانب منتقل کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ مثال سے واضح ہو جائے گا، ۴ چوتھی شرط یہ ہے کہ نص یعنی مقیس علیہ کی علت بیان کرنے کا مقصد دوسری چیز میں حکم شرعی کو ثابت کرنا ہو نہ کہ حکم لغوی کو، لہٰذا اگر وہ حکم حکم شرعی نہیں ہوگا تو فرع کی طرف اس کا متعدی کرنا صحیح نہ ہوگا، ۵ پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی قرآن وحدیث وغیرہ میں اس کا حکم مذکور نہ ہو کیونکہ جب فرع کا حکم نص سے ثابت ہو ہی گیا تو اب قیاس کر کے اس کا حکم جدید ثابت کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی، کیونکہ قیاس سے ثابت شدہ حکم کی دو حالتیں ہیں یا تو وہ حکم جدید حکم نص کے موافق ہوگا یا مخالف، اگر موافق ہے تو قیاس کرنا بیکار رہا اور اگر مخالف ہے تو ظاہر ہے کہ قیاس سے ثابت شدہ حکم اگر نص کے مخالف ہو تو وہ باطل اور غیر معتبر ہے۔

وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيْمَا حُكِيَ اَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ اِنْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِي الصَّلٰوةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوْءُ مَعَ اَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ اَعْظَمُ جِنَايَةً فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُوْنَهٗ فَهٰذَا قِيَاسٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيْثُ الْاَعْرَابِيِّ الَّذِيْ فِي عَيْنِهٖ سُوْءٌ وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا جَازَ حَجُّ الْمَرْاَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوْزُ مَعَ الْاَمِيْنَاتِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحِلُّ لِاِمْرَاَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْ زَوْجُهَا اَوْ ذُوْ رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا.

ترجمہ

اور اس قیاس کی مثال جو نص کے مقابلہ میں ہو اس حکایت میں ہے جو بیان کی گئی ہے کہ حسن ابن زیاد سے نماز میں قہقہہ کے متعلق سوال کیا گیا تو حسن ابن زیاد نے کہا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا اگر کوئی شخص نماز میں

پاکدامن عورت کو تہمت لگائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے باوجودیکہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانا جنایت کے اعتبار سے بڑی چیز ہے تو قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا حالانکہ قہقہہ تہمت سے کمتر درجہ ہے، پس یہ (قیاس) نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں کچھ کمی تھی اور اسی (قیاس سابق) کی طرح جب ہم کہیں کہ محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے تو صالح عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا تو یہ (قیاس) نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور نص حضور ﷺ کا قول ہے کہ عورت کے لئے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دن رات سے زیادہ کا سفر کرے مگر (اس وقت جبکہ) اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شوہر ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس صحیح ہونے کی شرط اول کے مفقود ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں، یعنی نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے کی مثال بیان فرما رہے ہیں اور وہ اس حکایت میں ہے کہ حسن ابن زیاد شاگرد امام اعظمؒ سے نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں، حضرت حسن ابن زیاد نے جواب دیا کہ ہاں قہقہہ سے طہارت یعنی وضو ٹوٹ جائے گا اس پر سائل نے اعتراض کیا کہ اگر کوئی شخص نماز کے اندر پاکدامن عورت پر تہمتِ زنا لگا دے تو اس سے تو وضو نہیں ٹوٹتا حالانکہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانا بڑا جرم اور گناہ کبیرہ ہے تو اس سے کم درجہ کے گناہ سے یعنی قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا یعنی وضو نہ ٹوٹنا چاہئے، غور فرمایئے سائل کا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ نص سے یعنی حدیثِ اعرابی سے نماز کے اندر قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہے اور حدیث اعرابی کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے، مختصر یہ ہے کہ ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک اعرابی جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی آئے اور کنوئیں میں گر پڑے، اس پر بعض صحابہ جو آپ کی اقتداء کر رہے تھے قہقہہ لگا کر ہنس پڑے، نماز سے فارغ ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **مَنْ ضَحِكَ مِنْكُم قهقهةً فَلْيُعِدِ الوضوءَ والصلٰوةَ جميعًا** کہ تم میں سے جو شخص قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹائے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے بالغ مصلی کی نماز فاسد ہونے کے ساتھ ساتھ وضو بھی ساقط ہو جاتا ہے اور سائل کا مقصد اپنے قیاس کے ذریعہ اس نص مذکور (مَنْ ضَحِكَ الخ) کا مقابلہ کرنا اور اس کو باطل ٹھہرانا ہے اور اس کا منشاء یہ ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹنا چاہئے، لہٰذا یہ قیاس غیر معتبر اور غیر صحیح ہوگا نیز یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ جس طرح نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگانے سے بھی وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ یہاں مقیس علیہ خود خلافِ قیاس ہے یعنی قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلافِ عقل ہے کیونکہ نقضِ وضو خروجِ نجاست سے ہوتا ہے جبکہ قہقہہ میں خروجِ نجاست نہیں ہوتا لہٰذا جب مقیس علیہ خود خلافِ قیاس ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا، لہٰذا نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگانے، گالی دینے یا زانیہ وغیرہ کہنے سے نقضِ وضو کا حکم نہ ہوگا البتہ نماز پڑھتے ہوئے اس طرح کی حرکت کا ارتکاب کرنے سے نماز فاسد ضرور ہو جائے گی۔

و کذلک قلنا الخ اسی طرح مندرجہ ذیل قیاس بھی غیر معتبر اور غیر صحیح ہے کیونکہ وہ نص کے مقابلہ میں ہے اور

اس کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف نے کہا کہ عورت کا اپنے ذی رحم محرم (جس سے اس عورت کی شادی جائز نہ ہو) کے ساتھ سفرِ حج کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اب اگر کوئی شخص یہ قیاس کرے کہ جب عورت کا اپنے ذی رحم محرم کے ساتھ سفرِ حج کرنا جائز ہے تو امینہ یعنی دیندار اور صالح عورتوں کے ساتھ کہ جن کے ساتھ اجنبی مردوں کے اختلاط کا اندیشہ نہیں، ان کے ساتھ بھی سفرِ حج کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کیونکہ جو علت محرم کے ساتھ سفرِ حج کے جواز کی ہے وہی علت صالح عورتوں کی جماعت کے ساتھ سفر کرنے میں بھی موجود ہے، یعنی فتنہ کا اندیشہ نہ ہونا، غور فرمائیے یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ عورت کا اپنے ذی رحم محرم کے ساتھ سفرِ حج کا جواز نص سے ہے اور وہ نص یہ ہے قال علیہ السلامُ **لا یَحِلُّ لِاِمْرَأَۃٍ تُوْمِنُ بِاللّٰہِ الخ** یعنی کسی عورت کے لئے جو اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دن رات سے زائد سفر کرے مگر اس صورت میں حلال ہے جبکہ اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شوہر ہو یا اس کا ایسا رشتہ دار ہو جس سے اس کا نکاح حرام ہو مثلاً چچا، ماموں، بھائی وغیرہ دیکھئے اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ عورت کا ان لوگوں کے علاوہ کے ساتھ جن کا حدیث میں ذکر ہے سفر کرنا حرام ہے، خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں، امینہ صالحہ ہو یا غیر امینہ و فاحشہ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت کا امینہ عورتوں کے ساتھ سفر کرنا حلال ہے، لہٰذا یہ قیاس چونکہ نص کے مقابلہ میں ہے اس لئے یہ غیر معتبر اور غیر صحیح ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِیْ وَهُوَ مَا لَا یَتَضَمَّنُ تَغْیِیْرَ حُكْمٍ مِنْ اَحْكَامِ النَّصِّ مَا یُقَالُ النِّیَّةُ شَرْطٌ فِی الْوُضُوْءِ بِالْقِیَاسِ عَلَى التَّیَمُّمِ فَاِنَّ هٰذَا یُوْجِبُ تَغْیِیْرَ اٰیَةِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَى التَّقْیِیْدِ وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا الطَّوَافُ بِالْبَیْتِ صَلٰوةٌ بِالْخَبَرِ فَیُشْتَرَطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسَتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلٰوةِ كَانَ هٰذَا قِیَاسًا یُوْجِبُ تَغْیِیْرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَى الْقَیْدِ.

ترجمہ

اور قیاس صحیح ہونے کی شرط ثانی (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرط ثانی یہ ہے کہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو، وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے، پس یہ قیاس آیتِ وضو کو اطلاق سے تقیید کی جانب متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے اور اسی (قیاس سابق کی) طرح جب ہم کہیں کہ بیتُ اللہ کا طواف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز ہے، پس نماز کی طرح طواف کے لئے طہارت اور سترِ عورت شرط ہوگا تو یہ ایسا قیاس ہے کہ جو طواف کی نص کو اطلاق سے تقیید کی طرف متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

تشریح: اس عبارت کے اندر مصنفؒ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ثانی کے مفقود ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں، یعنی اس قیاس کی مثال کہ جس کی وجہ سے نص کا کوئی حکم متغیر ہونا لازم آتا ہو اور وہ یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ وضو کے اندر نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کہ یہ دونوں عبادت اور طہارتِ حکمی ہیں، لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ

ہے کہ جس طرح تیمم کے اندر نیت شرط ہے اسی طرح وضو کے اندر بھی نیت شرط ہونی چاہئے، مگر یہ قیاس غیر معتبر اور غیر صحیح ہے کیونکہ اس قیاس کی وجہ سے نص یعنی آیت وضو جس میں مطلق غسل کا حکم ہے اس کو نیت کی شرط کے ساتھ مقید کرنا لازم آرہا ہے اور وہ آیت وضو یہ ہے یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَیٰ الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ الخ اس میں اغسلوا مطلق ہے لہٰذا اگر وضو کو تیمم پر قیاس کر کے اس میں نیت طہارت کو شرط قرار دیدیا جائے تو نص کا حکم (غسل) جو مطلق تھا اس کو مقید کر کے متغیر کرنا لازم آرہا ہے اس لئے یہ قیاس صحیح اور معتبر نہ ہوگا اسی طرح جب ہم نے کہا کہ حدیث الطواف صلوٰۃ الاَّ اَنَّ اللّٰہ تعالیٰ اَبَاحَ فِیْہِ الْکَلَامَ کے اندر طواف کو نماز قرار دیا گیا ہے تو اب اگر کوئی شخص یہ قیاس کرے کہ جب طواف کعبہ نماز کے درجہ میں ہے تو نماز کی طرح طواف کے اندر بھی طہارت اور ستر عورت شرط ہونا چاہئے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک طواف کے اندر طہارت کا ہونا فرض ہے (بدائع) تو یہ قیاس صحیح اور معتبر نہ ہوگا کیونکہ اس قیاس کی وجہ سے آیت طواف (وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ) جو طہارت اور ستر عورت کی قید سے مطلق ہے اس کو مقید کرنا لازم آرہا ہے جو ایک قسم کی تغییر ہے اور قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ثانی یہ تھی کہ اس کی وجہ سے نص کے کسی حکم کا متغیر ہونا لازم نہ آئے نیز ذکر کردہ حدیث جو امام شافعیؒ کا مستدل ہے خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہوتا لہٰذا حدیث کے اندر طواف کو نماز سے تشبیہ دینا مقصود ہے اور معنی اس کے یہ ہیں الطواف کَالصَّلٰوۃِ اِمَّا فِی الثَّوَابِ اَوْ فِی اَصْلِ الفرضیّۃِ فی طوافِ الزِّیارۃ: مَرَّ تفصیلُہٗ۔

نوٹ: اصول الشاشی کے موجودہ نسخہ میں عبارت اس طرح ہے وھو ما یتضمن الخ لا نہیں ہے تو ممکن ہے کہ لا کاتب سے چھوٹ گیا ہو کیونکہ اصول الشاشی کی عربی شرح میں لا موجود ہے اور قیاس کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ لا موجود ہو کیونکہ مصنف نے تیسری، چوتھی اور پانچویں شرط کو بیان کرتے وقت اسی انداز کو اختیار کیا ہے جو اجمال میں ہے یعنی بعینہٖ شرطوں کو ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے فوت ہونے کو، لہٰذا جس طرح ومثالُ الثالث وھو مالا یعقل الخ اور ومثالُ الشرطُ الخامس وھو ما لا یکون الخ میں لا موجود ہے، اسی طرح ومثالُ الثانی الخ میں بھی لا موجود ہونا چاہئے۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَھُوَ مَالَا یُعْقَلُ مَعْنَاہُ فِیْ حَقِّ جَوَازِ التَّوَضِّیْ بِنَبِیْذِ التَّمْرِ فَاِنَّہٗ لَوْ قَالَ جَازَ بِغَیْرِہٖ مِنَ الْاَنْبِذَۃِ بِالْقِیَاسِ عَلٰی نَبِیْذِ التَّمْرِ اَوْ قَالَ لَوْ شُجَّ فِیْ صَلٰوتِہٖ اَوِ احْتَلَمَ یَبْنِیْ عَلٰی صَلٰوتِہٖ بِالْقِیَاسِ عَلٰی مَا اِذَا سَبَقَہُ الْحَدَثُ لَا یَصِحُّ لِاَنَّ الْحُکْمَ فِی الْاَصْلِ لَمْ یُعْقَلْ مَعْنَاہُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِیَتُہٗ اِلَی الْفَرْعِ وَبِمِثْلِ ھٰذَا قَالَ اَصْحَابُ الشَّافِعِیِّ قُلَّتَانِ نَجِسَتَانِ اِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاھِرَتَیْنِ فَاِذَا افْتَرَقَتَا بَقِیَتَا عَلَی الطَّھَارَۃِ بِالْقِیَاسِ عَلٰی مَا اِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَۃُ فِی الْقُلَّتَیْنِ لِاَنَّ الْحُکْمَ لَوْ ثَبَتَ فِی الْاَصْلِ کَانَ غَیْرَ مَعْقُوْلِ مَعْنَاہُ۔

ترجمہ

اور شرط ثالث (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرطِ ثالث وہ ہے کہ (متعدی ہونے والا حکم ایسا نہ ہو کہ) حکم کی علت غیر معقول ہو، (اس کی مثال) نبیذِ تمر سے وضو جائز ہونے کے سلسلہ میں ہے پس اگر کوئی کہے کہ نبیذِ تمر پر قیاس کرتے ہوئے نبیذِ تمر کے علاوہ دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے یا کوئی کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی کردیا جائے یا نماز میں احتلام ہوجائے تو یہ شخص اپنی نماز پر بناء کرے اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اس شخص کو (نماز میں) حدث لاحق ہوجائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے اندر حکم غیر معقول المعنی ہے، پس اس حکم کا فرع کی طرف متعدی اور منتقل کرنا محال ہے **وبمثل ھذا الخ** اور اسی کے مثل (یعنی مقیس علیہ کا حکم غیر معقول المعنی ہونے کے مثل) امام شافعیؒ کے اصحاب نے کہا کہ نجس پانی کے دو مٹکے جب یکجا ہوجائیں تو وہ دونوں پاک ہوجائیں گے پھر جب وہ دونوں مٹکے متفرق ہوجائیں (یعنی دونوں مٹکوں کا پانی علیحدہ علیحدہ ہوجائے) تو وہ دونوں طہارت پر باقی رہیں گے قیاس کرتے ہوئے اس شکل پر کہ جب نجاست دو مٹکے پانی میں گرجائے (تو یہ قیاس شرط ثالث معدوم ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا) اس لئے کہ حکم (یعنی حکم طہارت) اگر اصل یعنی مقیس علیہ میں ثابت ہوجائے تو وہ غیر معقول المعنی ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ قیاسِ صحیح کی شرطِ ثالث کے فوت ہونے کی مثال بیان کررہے ہیں، اور شرط ثالث یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس نہ ہو، صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ چھواروں کی نبیذ سے خلافِ قیاس حدیث کی وجہ سے وضو کرنا جائز ہے، حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا **یا ابنَ مسعودٍ ھَلْ مَعَكَ ماءٌ أتوَضّأ بهٖ؟ فَقلتُ لا اِلاَّ نبیذ تمرٍ فی اَدَاوۃٍ فقالَ تمرۃٌ طیّبَۃٌ ومَاءٌ طَھُورٌ فَاَخَذَ ذٰلِكَ وَتَوَضَّأَ بِهٖ وَصَلَّى الْفَجْرَ** دوسری حدیث ہے **اَنَّهٗ قالَ نبیذُ التَّمرِ وُضُوءُ مَنْ لَمْ یَجِدِ المَاءَ** خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی نہ ہونے کی وجہ سے نبیذِ تمر سے وضو فرمایا اور یہ فرمایا کہ چھوہارہ طیب ہے اور پانی طہور ہے۔

لہٰذا خلافِ قیاس نبیذ تمر سے وضو جائز ہے اور خلافِ قیاس بایں طور ہے کہ وضو کے لئے پانی کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ نبیذِ تمر حقیقۃً نہ پانی ہے اور نہ معنیً، حقیقۃً تو اس لئے نہیں کہ جب مطلق پانی کا لفظ بولا جائے تو ذہن نبیذِ تمر کی طرف منتقل نہیں ہوتا نیز اگر کسی کو پانی لانے کا حکم کیا جائے اور وہ نبیذ تمر لیکر آئے تو اس کو خطا کرنے والا سمجھا جاتا ہے کہ کہا تو تھا پانی لانے کو اور لے آیا نبیذِ تمر، اور نبیذِ تمر معنیً بھی پانی نہیں ہے، کیونکہ پانی کے اوصاف وخواص نبیذ تمر کے اندر موجود نہیں ہیں، مثلاً پانی کا ایک وصف یہ ہے کہ اس سے نجاست کو زائل کردیا جاتا ہے حالانکہ نبیذِ تمر سے نجاست کا ازالہ نہیں ہوسکتا، مختصر یہ ہے کہ نبیذِ تمر پانی نہیں ہے، لہٰذا نبیذِ تمر سے وضو کا جواز خلافِ قیاس ہے اور جب مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہوتا ہے تو وہ موردِ سماع تک محدود رہتا ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا نبیذِ تمر پر قیاس کرکے دوسری نبیذوں سے وضو کے جائز ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

فائدہ: نبیذ تمر سے وضو کا جواز طرفینؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی ہوگیا اور خون نکلنے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا یا بحالت نماز نیند کا غلبہ ہوکر احتلام ہوگیا تو زخمی سر والا وضو کرکے اور احتلام والا غسل کرکے آئے اور اپنی نماز پر بنا کرے یعنی باقی ماندہ نماز پوری کرے، قیاس کرتے ہوئے اس صورت پر کہ اگر کسی شخص کو نماز میں حدث لاحق ہوجائے مثلاً خروجِ ریح ہوجائے یا مذی نکل جائے یا قئ آجائے تو ایسے شخص کو وضو کرکے اپنی نماز پر بنا کرنا جائز ہے، یعنی ایسے شخص کو مکمل نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف باقی ماندہ نماز ادا کرے، لہٰذا زخمی سر والے اور محتلم دونوں کے لئے بھی بنا کرنا جائز ہونا چاہئے مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ مقیس علیہ یعنی حدث پیش آنے کی صورت میں بنا کرنے کا جواز خود خلافِ قیاس حدیث کی وجہ سے ثابت ہے، حدیث یہ ہے **مَنْ قاءَ او رَعُفَ او اَمْذیٰ فی صلوٰته فلیتوضأ وَلْیَبْنِ علی صلاته مالمْ یتکلمْ** جس شخص کو نماز میں قئ ہوجائے یا نکسیر چلے یا مذی نکل جائے تو چاہئے کہ وہ شخص وضو کرکے اپنی نماز پر بنا کرے جب تک اس نے گفتگو نہ کی ہو لہٰذا جب مقیس علیہ کا حکم خود خلاف قیاس ہے، تو اس حکم کو فرع میں منتقل اور متعدی کرنا جائز نہ ہوگا، اور زخمی سر والے کو وضو کے بعد اور محتلم کو غسل کے بعد اپنی مکمل نماز کا اعادہ کرنا ہوگا اور بنا کرنا جائز نہ ہوگا، اور مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس بایں طور ہے کہ جب نماز میں حدث لاحق ہوگیا تو چونکہ حدث منافئ طہارت ہے اور عدم طہارت منافئ صلوٰۃ ہے اور شئ (مثلاً نماز) اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی، لہٰذا عقل اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حدث پیش آنے کے بعد ادا کردہ نماز فاسد ہوجانی چاہئے مگر حدیث کی وجہ سے اداء کردہ نماز فاسد نہیں ہوگی، بلکہ باقی رہے گی لیکن اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حدث لاحق ہونے کے بعد بنا کرنا خلافِ قیاس جائز ہے اور احتلام ہوجانے یا سر زخمی ہوجانے کے بعد بنا کرنا جائز نہیں ہے۔

وبمثل هٰذا الخ اسی کے مثل یعنی جب مقیس علیہ کا حکم خلافِ قیاس اور غیر معقول المعنی ہو تو وہ ہمارے نزدیک نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک موردِ سماع پر محدود رہتا ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، صورۃ مسئلہ یہ ہے کہ اصحاب شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب دو الگ الگ مٹکوں کا نجس پانی ایک جگہ اکٹھا ہوجائے اور مل جائے تو ان دونوں مٹکوں کا ملا ہوا پانی ماء کثیر کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے پاک ہوجائے گا، اور جب ایک بار طہارت کا حکم لگ چکا تو اگر اب ان دونوں مٹکوں کے یکجا پانی کو متفرق اور علیحدہ علیحدہ کردیا جائے تو وہ پانی اپنی طہارت پر ہی باقی رہے گا، اب غور طلب بات یہ ہے کہ اصحاب شافعی کے اس قیاس کا کیا حکم ہے اور اس میں مقیس اور مقیس علیہ کیا ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقیس تو اس کے اندر یہ ہے کہ دو علیحدہ علیحدہ مٹکوں کا نجس پانی اگر ایک جگہ مل جائے تو وہ پانی پاک ہوجاتا ہے اور مقیس علیہ یہ ہے کہ اگر دو مٹکوں کی مقدار مجتمع پانی میں نجاست گرجائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ حدیث ہے **اِذا بَلَغَ الماءُ قُلَّتَینِ لا یَحْمِلُ خبثًا** کہ جب پانی دو مٹکوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی نجس نہیں ہوتا بلکہ وہ نجاست کو

اپنے آپ سے دفع کر دیتا ہے (یدفع الخبث عن نفسه) لہٰذا جس طرح مقیس علیہ یعنی دو مٹکوں کے بقدر پانی نجاست گرنے کے باوجود ناپاک نہیں ہوتا تو اسی طرح مقیس بھی یعنی دو علیحدہ علیحدہ مٹکوں کا نجس پانی اکٹھا ہونے کی وجہ سے ماء کثیر کے درجہ میں ہو کر ناپاک نہیں رہے گا، واضح رہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ماء کثیر کی مقدار دو قلوں کے برابر پانی ہونا ہے اور دو قلے ان کے نزدیک پانچ قُرَب کے ہوتے ہیں، اور ہر قربہ میں پچاس من ہوتے ہیں، لہٰذا قلتین کی مقدار دو سو پچاس من ہوئے مگر ہمارے نزدیک ماء کثیر کی مقدار پانی کا دہ در دہ ہونا ہے چنانچہ اس قیاس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح اور درست نہیں ہے کیونکہ مقیس علیہ کا حکم جس کا مدار حدیث قلتین پر ہے تو اولاً تو وہ حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ عنقریب تحریر کیا جائے گا اور اگر اس کو ثابت مان بھی لیں یعنی اگر یہ تسلیم کر لیں کہ دو مٹکوں کے بقدر پانی وقوعِ نجاست کے بعد پاک رہتا ہے ناپاک نہیں ہوتا تو یہ بات خلافِ قیاس ہے کہ اتنا کم پانی نجاست گرنے کے باوجود ناپاک کیوں نہیں ہوا اور جب مقیس علیہ کا حکم خلافِ قیاس ہوتا ہے تو وہ موردِ سماع پر منحصر رہتا ہے، اس حکم کو فرع میں منتقل نہیں کیا جا سکتا، اب بات صرف اتنی رہ جاتی ہے کہ حدیث قلتین غیر ثابت کیوں کر ہے؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ حدیث اجماعِ صحابہ کے خلاف ہے اور خبرِ واحد جب اجماع کے خلاف ہوتی ہے تو اس کو رد کر دیا جاتا ہے، اور اس حدیث کے اجماعِ صحابہ کے خلاف ہونے کا پتہ اس واقعہ سے چلتا ہے کہ جب زمزم کے کنوئیں میں ایک زنجی گر گیا تو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن زبیرؓ نے تمام پانی کے نکالنے کا حکم دیا، حالانکہ پانی کی مقدار قلتین سے زیادہ تھی اور پانی میں کسی طرح کا کوئی اثر بھی ظاہر نہیں ہوا تھا، اور یہ واقعہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے پانی نکالنے کے سلسلے میں انکار نہیں کیا لہٰذا صحابہ کا اجماع اس قول پر ہے جو ہم نے کہا کہ ماء کثیر وہ ہے جو دہ در دہ ہو یعنی پانی کو ایک جانب حرکت دینے سے دوسری طرف کا پانی متحرک نہ ہو اور قلتین کی مقدار ماء کثیر نہیں ہے لہٰذا حدیث قلتین اجماع صحابہ کے بھی خلاف ہے نیز اس مسئلہ میں مذہب امام شافعیؒ کے بارے میں بعض حضرات یہ فرماتے ہیں **ما ذهب إليه الشافعيّ من حديث القُلتينِ مذهبٌ ضعيفٌ من جهةِ النظر، غير ثابتٍ من جهة الامر لأنه حديثٌ تكلَّمَ فيه جماعةٌ من أهل العلم** نیز قلتین کی حقیقت پر واقف ہونا بھی مشکل ہے کیونکہ قلہ کے معنی پہاڑ کی چوٹی کے بھی آتے ہیں اور مٹکے کے بھی آتے ہیں اور قامتِ رجل، گھڑا، اونٹ کا کوہان اور ہر بلند چیز کے بھی آتے ہیں، نیز قلتین سے امام شافعیؒ کی مراد ہجر کے قلال ہیں کہ ہر قلہ میں دو قرب اور کچھ تھوڑا سا زائد آتا ہے ای **كلّ قربةٍ يسعُ فيها قربتان وشيئٌ** اور شیئ سے امام شافعیؒ نے احتیاطاً نصف مراد لیا ہے، لہٰذا دو قلوں کی مقدار دو سو پچاس من ہوئے نیز بعض الفاظِ حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث قلتین کنوؤں کے بارے میں نہیں ہے بلکہ اس پانی کے بارے میں ہے جو زمین پر پھیلا ہوا ہو، جیسا کہ سابقہ واقعہ یعنی ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ کے زمزم کے کنوئیں کے تمام پانی نکالنے کے حکم سے بھی ظاہر ہے کیونکہ کنوؤں کا پانی عادۃً قلتین سے زیادہ ہوتا ہے، خصوصاً زمزم کا کنواں کہ جس کا پانی منقطع اور ختم بھی نہیں ہوتا تو اس کے قلتین سے زیادہ ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے، اور پھر اس کے باوجود پانی نکالا گیا، نیز حدیثِ قلتین کے متن

میں بھی اضطراب ہے، ایک حدیث میں قلتین ہے اور ایک میں قَدرُ قُلَتَینِ ہے اور ایک روایت میں اِذا بلغ الماءُ قُلّۃً ہے اور ایک روایت میں اربعین قلۃً ہے، لہٰذا خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اصحاب شافعیؒ کا قیاس معتبر اور صحیح نہیں ہے۔ (بدائع ص ۲۱۸) یا پھر حدیث کے معنی یہ ہیں کہ ماءِ قلیل خواہ وہ دوقلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا متحمل نہیں ہوتا، بلکہ ناپاک ہوجاتا ہے۔

اللغۃ: شَجَّ (ن،ض) شَجًّا الرأس سرزخمی کرنا، لم یَعْقِل (ض) عقلاً سمجھنا القُلّۃ جمع قُلَل وقِلال النَجاسۃ مصدر (ک) ناپاک ہونا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ: وَهُوَ مَا يَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ لِاَمْرٍ شَرْعِيٍّ لَا لِاَمْرٍ لُغَوِيٍّ فِيْ قَوْلِهِمْ اَلْمَطْبُوْخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ لِاَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِاَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ اَيْضًا فَيَكُوْنُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ ، وَالسَّارِقُ اِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِاَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيْقِ الْخِفْيَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَّاشُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى فَيَكُوْنُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ وَهٰذَا قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ مَعَ اِعْتِرَافِهٖ أَنَّ الْاِسْمَ لَمْ يُوْضَعْ لَهُ فِي اللُّغَةِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى فَسَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ اَدْهَمَ لِسَوَادِهٖ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهٖ ثُمَّ لَا يُطْلِقُ هٰذَا الْاِسْمَ عَلَى الزَّنْجِيِّ وَالثَّوْبِ الْاَحْمَرِ وَلَوْ جَرَتِ الْمُقَايَسَةُ فِي الْاَسَامِي اللُّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذٰلِكَ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَلِاَنَّ هٰذَا يُؤَدِّيْ إِلٰى اِبْطَالِ الْاَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ اَعَمُّ مِنَ السَّرِقَةِ وَهُوَ اَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْخِفْيَةِ تَبَيَّنَ اَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْاَصْلِ مَعْنًى هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ وَكَذٰلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِاَمْرٍ أَعَمَّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ اَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْاَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ.

ترجمہ

اور چوتھی شرط (کے فوت ہونے) کی مثال اور چوتھی شرط وہ ہے کہ تعلیل یعنی علت کا استخراج امر شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کو ثابت کرنے کے لئے، شوافع کے اس قول میں ہے کہ مطبوخ منصّف (یعنی وہ شیرۂ انگور جس کو پکا کر نصف کرلیا گیا ہو) خمر ہے اس لئے کہ خمر (کا نام اس لئے) خمر ہے اس لئے کہ وہ عقل کو چھپالیتی ہے اور اس کے علاوہ (دیگر شیٔ) بھی عقل کو چھپالیتی ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے خمر ہوگی اور سارق، بس وہ (اس لئے) سارق ہے اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لیا ہے اور اس معنی (دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لینے) میں نباش یعنی کفن چور بھی سارق کا شریک ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے سارق ہوگا اور یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے (یعنی اصل اور مقیس علیہ کے لغوی معنی فرع میں ثابت کرنا ہے) خصم (حضرت امام شافعیؒ) کے اس بات کا اعتراف

کرنے کے باوجود کہ لغت میں اسم یعنی خمر اور سارق کا لفظ مطبوخ منصّف اور نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور قیاس کی اس قسم یعنی قیاس فی اللغۃ کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب لوگ گھوڑے کا نام اس کے سیاہ ہونے کی بنا پر ادھم اور اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کمیت رکھتے ہیں (مگر) پھر اس اسم (ادھم اور کمیت) کا حبشی اور سرخ کپڑے پر اطلاق نہیں کرتے **ولو جرت المقایسة الخ** اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوا کرتا تو علت موجود ہونے کی وجہ سے یہ اطلاق بھی جائز ہوتا (یعنی حبشی پر علت سیاہی موجود ہونے کی وجہ سے ادھم کا اطلاق اور سرخ کپڑے پر علتِ حُمرۃ موجود ہونے کی وجہ سے کمیت کا اطلاق) **وَلِاَنَّ هٰذا الخ** اور (قیاس فی اللغۃ اس لئے بھی جائز نہیں ہے) اس لئے کہ یہ اسبابِ شرعیہ کے ابطال کی طرف مُؤدِّی ہے (پہنچانے والا ہے) اور وہ (یعنی اسبابِ شرعیہ کے ابطال کی جانب مؤدّی ہونا بایں طور ہے) اس لئے کہ شریعت نے سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم (یعنی قطع ید) کا سبب بنایا ہے، لہٰذا جب ہم حکم (قطع ید) کو اس امر کے ساتھ معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ غیر کے مال کو خفیہ طور پر لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ سبب (مثلاً قطع ید کا سبب) دراصل ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے اور اسی طرح (یعنی سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم کا سبب بنانے کی طرح) شریعت نے شرب خمر کو احکام میں سے ایک حکم (مثلاً اسّی کوڑے لگنے) کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایک ایسے امر کے ساتھ معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم اصل میں خمر کے غیر کے ساتھ وابستہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ قیاس صحیح ہونے کی چوتھی شرط کے فوت ہونے کی مثال پیش کر رہے ہیں، اور قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ نص یعنی مقیس علیہ کی علت بیان کرنے کا مقصد فرع میں حکم شرعی کا اِثبات ہو نہ کہ حکم لغوی کا اِثبات یعنی فرع میں مقیس علیہ کا نام ثابت کرنا مقصود نہ ہو بلکہ مقیس علیہ کا حکم شرعی ثابت کرنا مقصود ہو، چنانچہ مثال سے مسئلہ واضح ہو جائے گا اوّلاً خمر کی تعریف اور اس کا حکم ملاحظہ فرمالیں، خمر انگور کے اس کچے رس کو کہتے ہیں جو بغیر پکائے محض رکھا رہنے سے جوش مارنے لگے اور گاڑھا ہو کر نشہ آور ہو جائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا عین ہی حرام ہے (خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نہ ہو اور پینے والا مرد ہو یا عورت) **لِاَنَّهٗ رِجْسٌ والرجسُ محرّمُ العینِ وھی نجسةٌ مُغَلَّظَةٌ کَالْبَوْلِ ویُکَفَّرُ مستحلُها** اور اس کے پینے والے پر خواہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ پئے حد جاری ہوگی یعنی آزاد پر اسّی کوڑے اور غلام پر چالیس کوڑے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر قرار دیا جائے گا، اب صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ شوافع قیاس لغوی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ مطبوخ منصّف یعنی انگور کا وہ رس جو آگ پر پکائے جانے کی وجہ سے نصف رہ جائے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے وہ بھی خمر ہے کیونکہ مقیس علیہ یعنی خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اور یہ لغوی معنی اس کے علاوہ دوسری شرابوں کے اندر بھی موجود ہے کہ دوسری شراب مثلاً مطبوخ منصّف بھی عقل کو ڈھانپ لیتی ہے لہٰذا مطبوخ منصّف کو بھی خمر کہا جائے گا اور جو حکم مقیس علیہ (خمر) کا ہے وہی حکم مقیس (منصّف) کا بھی ہوگا۔ (عند الشوافع)

مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے یعنی اس قیاس میں فرع یعنی مطبوخ منصف میں اصل یعنی خمر کا نام ثابت کیا گیا ہے اور ہر وہ قیاس جو امر لغوی کے اثبات کے لئے ہو نہ کہ امر شرعی کے اثبات کے لئے تو وہ ہمارے نزدیک غیر معتبر اور غیر صحیح ہوتا ہے، لہٰذا شوافع کا یہ قیاس صحیح نہیں ہے اور مطبوخ منصف کو ہمارے نزدیک خمر بھی نہیں کہا جائے گا مگر مجازاً اور نہ ہی اس کا وہ حکم ہوگا جو خمر کا ہے یعنی اس کو حلال سمجھنے والا نہ کافر کہلائے گا اور نہ ہی غیر مسکر مقدار پینے والے پر حد نافذ ہوگی بلکہ اتنی مقدار پینے سے حد جاری ہوگی جس سے نشہ پیدا ہو جائے خواہ خمر کے علاوہ کوئی بھی شراب ہو مثلاً مطبوخ منصف ہو یا مثلث ہو یا نقیع ذبیب ہو یا انگور ہو یا کھجور کے رس کو ادنیٰ درجہ پکایا گیا ہو۔

اسی طرح سرقہ کی تعریف یہ ہے **اَخذُ مالٍ محترمٍ مُحرَزٍ خفیةً** یعنی مال محترم محفوظ کو خفیہ طریقہ سے لینا اور اس کا حکم یہ ہے کہ دس درہم کی چوری پر قطع ید ہوتا ہے **کما قال اللّٰہ تعالیٰ السارقُ والسارقةُ فاقطعوا ایدیھما** لیکن نباش یعنی کفن چور میں سرقہ کے معنی نقصان کے ساتھ پائے جاتے ہیں کیونکہ کفن چور مُردوں کا کفن چوری کرتا ہے جو اپنے کفن کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے لہٰذا ہمارے نزدیک نباش کو سارق نہیں کہیں گے اور نہ ہی اس پر حدِ سرقہ جاری ہوگی جیسا کہ ماقبل خفی کی بحث میں اس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے۔

مگر شوافع قیاس فی اللغۃ کے طریقہ سے یہ کہتے ہیں کہ سارق کو سارق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کے مال کو خفیہ طریقہ سے لیتا ہے اور اس معنی میں نباش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی مردوں کا کفن خفیہ طریقہ سے چراتا ہے لہٰذا سارق پر قیاس کر کے نباش بھی سارق کہلائے گا اور جب مقیس علیہ کا نام مقیس کے لئے ثابت ہو گیا تو مقیس علیہ کا حکم بھی مقیس کے لئے ثابت ہوگا یعنی سارق کی طرح نباش کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، مگر مصنف فرماتے ہیں کہ **وھذا قیاس فی اللغۃ** یعنی شوافع کا یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے یعنی اس قیاس میں فرع یعنی نباش کے لئے اصل یعنی سارق کے نام کو ثابت کیا گیا ہے اسی طرح مثال اول کے اندر فرع یعنی مطبوخ منصّف کے لئے اصل یعنی خمر کے نام کو ثابت کیا گیا ہے، حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ تھی کہ مقیس علیہ کے اندر علت کا استخراج حکم شرعی کے اثبات کے لئے ہو نہ کہ حکم لغوی کے اثبات کے لئے، باوجودیکہ امام شافعیؒ بھی اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں لفظ خمر مطبوخ منصّف کے لئے اور لفظ سارق نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے لہٰذا شوافع کا یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے، اور قیاس فی اللغۃ فاسد اور غیر معتبر ہے اور قیاس کی اس قسم (قیاس فی اللغۃ) کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب کالے گھوڑے کو اس کے کالے پن کی وجہ سے ادھم کہتے ہیں جو دہمۃ بمعنی سیاہی سے ماخوذ ہے اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کمیت کہتے ہیں جو کمت بمعنی سرخی سے ماخوذ ہے مگر اہل عرب حبشی پر باوجود اس کے کالا ہونے کے لفظ ادھم اور سرخ کپڑے پر باوجود اس کے سرخ ہونے کے کمیت کا لفظ نہیں بولتے، لہٰذا اگر اسماء لغویہ میں قیاس جاری ہوا کرتا یعنی محض لغوی معنی کی رعایت سے ایک شئ کا اسم دوسری شئ کی طرف متعدی کرنا جائز ہوتا تو پھر حبشی پر بوجہ وجود علت یعنی اس کے کالے پن کی وجہ سے اور اس کو کالے گھوڑے پر قیاس کرنے کی وجہ سے لفظ ادھم کا اطلاق درست ہونا چاہئے تھا،

اور سرخ کپڑے پر بوجہ اس کے سرخ ہونے اور سرخ گھوڑے پر قیاس کرنے کی وجہ سے لفظِ کمیت کا اطلاق درست اور جائز ہونا چاہئے تھا، حالانکہ بالاجماع یہ اطلاق درست نہیں ہے، لہٰذا جب یہ اطلاق درست نہیں ہے تو قیاس فی اللغۃ بھی درست نہیں ہے و لأن هٰذا الخ یہاں سے مصنفؒ قیاس فی اللغۃ کے فاسد اور غلط ہونے کی ایک اور وجہ بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قیاس فی اللغۃ سے اسبابِ شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے مثلاً شرع نے سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم یعنی قطعِ ید کا سبب قرار دیا ہے پس اگر ہم حکم یعنی قطعِ ید کو ایسے امر کے ساتھ وابستہ کر دیں جو سرقہ سے عام ہے یعنی مالِ غیر کو خفیہ طریقے سے لینا اور اس میں وہ تمام قیودات ملحوظ نہ رکھی جائیں جو سرقہ میں ہیں یعنی مالِ محفوظ ہو محترم ہو، وغیرہ وغیرہ، تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ قطعِ ید کا سبب دراصل سرقۂ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ سرقہ کے علاوہ ایک عام معنی ہیں یعنی مالِ غیر کو خفیہ طریقے سے لینا، ظاہر ہے کہ اس میں سارق اور نباش دونوں داخل ہیں لہٰذا شریعت نے قطعِ ید کا سبب جو بیان کیا تھا یعنی سرقۂ اصطلاحی وہ باطل ہوگیا، اسی طرح شریعت نے شربِ خمر کو احکام میں سے ایک حکم یعنی حد نافذ ہونے کا سبب قرار دیا ہے پس اگر اس حکم کو ایسے امر کے ساتھ وابستہ کر دیں جو خمر سے عام ہے یعنی مخامرۂ عقل یعنی ہر وہ شیٔ جو عقل کو ڈھانپ لے تو ظاہر ہے کہ یہ صفت خمر اور منصّف وغیرہ کے اندر بھی موجود ہے لہٰذا اس عام معنی کو سببِ حد قرار دینے سے یہ ظاہر ہوگا کہ حد کا سبب دراصل خمر کے علاوہ عام معنی ہیں حالانکہ شریعت نے حد جاری ہونے کا سبب شُربِ خمر کو بیان کیا ہے نہ کہ مخامرۂ عقل کو لہٰذا شریعت کا بیان کردہ سبب باطل ہوگیا حالانکہ آپ ماقبل میں پڑھ چکے ہیں کہ بندے کے لئے مطلق حکم کو مقید کرنا یا کسی حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے چہ جائیکہ بندے کے اختیار میں اسبابِ شرعیہ کا ابطال ہو لہٰذا قیاس فی اللغۃ جس سے یہ ابطال لازم آرہا ہے درست نہیں ہے۔

اختیاری مطالعہ

حد شربِ خمر کی کچھ شرائط بھی ہیں ۱ خمر پینے والا بالغ ہو لہٰذا غیر عاقل بچہ پر حد جاری نہ ہوگی ۲ عاقل ہو لہٰذا مجنون پر حد جاری نہ ہوگی ۳ مسلمان ہو لہٰذا ذمی اور حربی مستامن پر حد جاری نہ ہوگی ۴ بلاضرورت شراب پی ہو لہٰذا مکرہ پر اور اس شخص پر جس نے مخمصہ کی حالت میں شراب پی ہو اس پر حد جاری نہ ہوگی ۵ جو چیز پی ہے اس میں خمر کا نام باقی رہے لہٰذا اگر خمر میں پانی کی آمیزش ہوگئی اور پانی کا غلبہ ہوگیا تو اس کے پینے والے پر حد جاری نہ ہوگی اور اگر خمر کا غلبہ رہا یا دونوں کی مقدار برابر رہی تو حد جاری ہوگی اسی طرح وہ شرابیں جو گندم، جَو، شہد، گنا وغیرہ سے بنائی گئی ہوں تو ان کے استعمال سے بھی حد جاری نہ ہوگی خواہ وہ مسکر ہی کیوں نہ ہوں۔

اللغة: کُمَیْت من الخیل (للمذکر والمونث) سرخ وسیاہ رنگ والا گھوڑا، یہ خلاف قیاس اَکْمَت کی تصغیر ہے جمع کُمْت الاسامی اسمؒ کی جمع۔

وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُوْنُ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ اِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ لَايَجُوْزُ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِي خِلَالِ الْاِطْعَامِ يَسْتَانِفُ الْاِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ.

ترجمہ

اور قیاس صحیح ہونے کی شرطِ خامس (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرطِ خامس وہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں کافر غلام و باندی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کرلیا، تو وہ از سرِ نو کھانا کھلائے گا روزہ پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ قیاس صحیح ہونے کی پانچویں شرط کے فوت ہونے کی مثال بیان کررہے ہیں اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع یعنی مقیس منصوص علیہ نہ ہو یعنی مقیس کا حکم نص سے ثابت نہ ہو چنانچہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں کافر غلام یا باندی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے، قیاس کرتے ہوئے کفارۂ قتل پر بلکہ جس طرح کفارۂ قتل میں قرآن کی آیت **وَمَنْ قَتَلَ مومنًا خطأً فتحريرُ رقبةٍ مومنةٍ** (پ۵، ع۱۰) کی وجہ سے بالاتفاق مومن غلام یا باندی کا آزاد کرنا ضروری ہے تو اسی طرح کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے اندر بھی مومن غلام یا مومنہ باندی کا آزاد کرنا ضروری ہوگا کافر غلام و باندی کا آزاد کرنا کافی اور جائز نہیں ہوگا، کیونکہ تمام کفاروں کی جنس ایک ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس صحیح ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ مقیس، منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ یہاں مقیس یعنی کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار منصوص علیہ ہیں، چنانچہ کفارۂ یمین کے بارے میں آیت ہے **فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ** (پ۷، ع۲) اس آیت میں کفارۂ یمین کے لئے مطلق رقبہ آزاد کرنا بیان کیا ہے، اس میں مومن ہونے کی قید نہیں ہے، اسی طرح کفارۂ ظہار کے بارے میں آیت ہے **والذين يُظاهرون من نساء هم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبةٍ من قبلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا** (پ۲۸، ع۱) اس آیت میں کفارۂ ظہار کے لئے مطلق رقبہ آزاد کرنا بیان کیا ہے اس میں بھی مومن ہونے کی قید نہیں ہے۔

لہٰذا شوافع کے بقول اگر کفارۂ قتل کی طرح کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے اندر بھی غلام یا باندی کے مومن ہونے کی قید بڑھادی جائے تو نص کے موجب کا ابطال لازم آئے گا یعنی مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کے اطلاق کو منسوخ کرنا ہے حالانکہ قیاس یا خبر واحد سے کتاب اللہ یا اس کے کسی وصف مثلاً وصفِ اطلاق کا نسخ جائز نہیں ہے، لہٰذا مطلق کو مقید کرنا بھی جائز نہیں ہوگا، اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے اندر مومن اور کافر دونوں طرح کے غلام اور باندی کا آزاد کرنا جائز ہوگا، نیز کفارۂ قتل میں غلام یا باندی کے مومن ہونے کی قید غیر معقول المعنی ہے اس وجہ سے وہ موردِ نص تک منحصر رہے گی، لہٰذا کفارۂ قسم اور کفارۂ ظہار کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

فائدہ: امام شافعیؒ مطلق کو مقید کرنے کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلق مجمل کے معنی میں ہے اور مقید مفسر کے معنی میں ہے اور ظاہر ہے کہ مجمل کو مفسر پر محمول کیا جاتا ہے، لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یعنی مطلق کو مقید کرنا جائز

ہوگا، مگر امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ مطلق مجمل کے درجہ میں نہیں ہوتا کیونکہ مجمل کے ظاہر پر تو عمل ممکن نہیں ہوتا جبکہ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن رہتا ہے، لہٰذا مطلق کو مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جس جگہ مطلق کو مقید کیا جاتا ہے وہاں مطلق کے اطلاق پر عمل ممکن نہیں ہوتا اس لئے اس کو مقید کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ تسہیل الاصول ص ۱۹ پر مذکور ہے، **ان المطلق اذا وَرَدَ يُحمَلُ علىٰ اطلاقهٖ و المقيدُ علىٰ تقييدِهٖ اِلّا اذا اتَّحَدَ المحكومُ عليه و الحكمُ فيُحملُ المطلقُ على المقيد .**

ولو جامع الخ اس عبارت سے مصنفؒ شرطِ خامس کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں پہلے آپ حضرات یہ ذہن نشین کرلیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے اندر کفارۂ ظہار کے تین درجے بیان کئے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے **والذين يظاهرون من نساء هم ثم يعودون لما قالوا فتحريرُ رقبةٍ من قبلِ ان يتمآسَّا ذٰلكم توعظونَ بهٖ واللّٰهُ بما تعملونَ خبيرٌ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتمآسَّا فمن لم يستطعْ فاطعامُ ستين مسكينًا .** (پ ۲۸، ع ۱)

یعنی کفارۂ ظہار میں اول درجہ یہ ہے کہ بیوی سے ظہار کر لینے کے بعد جماع کرنے سے پہلے مکمل ایک غلام یا باندی آزاد کر دی جائے اور اگر کوئی شخص غلام یا باندی نہ پا سکے تو دوسرا درجہ یہ ہے کہ بیوی سے جماع کرنے سے پہلے پہلے لگاتار دو ماہ کے روزے رکھے، لہٰذا اگر کسی شخص نے مکمل دو ماہ روزہ رکھنے سے پہلے اپنی اس بیوی سے جس سے ظہار کیا ہے دن میں بھول کر یا رات میں بھول کر یا قصداً جماع کر لیا تو طرفینؒ کے نزدیک پھر از سرِ نو مکمل دو ماہ کے لگاتار روزے رکھنے ضروری ہوں گے، کیونکہ قرآن میں مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا کی قید مذکور ہے (خواہ روزے فاسد ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں یعنی دن میں ناسیاً جماع کرنے سے اگرچہ روزہ فاسد نہ ہوگا مگر قبل المسیس کی قید فوت ہوگئی، لہٰذا پھر از سرِ نو مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے ضروری ہوں گے) اور امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عدمِ مسیس کی قید کا تقاضہ یہ ہے کہ مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے سے پہلے ایسا جماع نہ ہو جس سے روزہ فاسد ہو جائے لہٰذا اگر دن میں بھول کر یا رات میں قصداً یا بھول کر جماع کیا تو اس جماع سے چونکہ روزہ فاسد نہیں ہوا تو تتابع بھی منقطع نہیں ہوا، لہٰذا اس جماع کے بعد وہ صرف اپنے مابقی روزوں کی ادائیگی کرے گا، اور از سرِ نو روزے رکھنے ضروری نہ ہونگے البتہ اگر مظاہر مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے سے پہلے دن میں قصداً جماع کرلے تو بالاتفاق از سرِ نو مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے ضروری ہوں گے، اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دو ماہ کے روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو ساٹھ مسکینوں کو دونوں وقت کھانا کھلائے اور کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنے میں یہ شرط نہیں ہے کہ کھانا کھلانا بھی قبل الجماع ہو بلکہ کھانا کھلانا مطلق ہے خواہ دورانِ اِطعام جماع پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

اب صورتِ مسئلہ ملاحظہ فرمائیں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مظاہر یعنی ظہار کرنے والا اگر تیسرے درجہ یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے ذریعہ کفارہ ادا کر رہا ہے اور وہ اثناءِ اِطعام جماع کرلے یعنی ابھی مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا

نہیں کھلانے پایا تھا کہ جماع کر بیٹھا تو اس پر لازم ہے کہ از سر نو مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے کفارۂ صوم پر قیاس کرتے ہوئے یعنی جس طرح اگر کوئی مظاہر روزے رکھ کر کفارہ ادا کر رہا ہے تو اس پر لازم ہے کہ مکمل دو ماہ کے روزے قبل الجماع رکھے چنانچہ اگر کسی آدمی نے ۲۰ / یا ۳۰ / یا ۴۰ / یا اس سے کم وبیش روزے رکھ کر جماع کر لیا تو اس پر از سر نو ساٹھ روزے رکھنے لازم ہوں گے، لہٰذا اسی طرح اگر کوئی مظاہر مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کرے تو اس پر بھی استیناف یعنی از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا لازم ہوگا اور علتِ مشترکہ دونوں کفاروں میں ان کا کفارۂ ظہار ہونا ہے، احنافؒ فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ اس قیاس میں قیاس صحیح ہونے کی شرط خامس مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ مقیس، منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ یہاں مقیس منصوص علیہ ہے، چنانچہ قرآن کے اندر کفارہ بالاطعام میں مِنْ قَبْلِ اَنْ یَتَمَاسَّا یعنی کفارہ کے قبل الجماع ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، بلکہ مطلق کھانا کھلانا مذکور ہے، لہٰذا اگر کفارہ بالاطعام کے اندر بھی کفارہ بالصوم پر قیاس کر کے قبل الجماع کی قید بڑھادی جائے تو نص کے موجب کا ابطال لازم آئے گا یعنی مطلق کا مقید کرنا لازم آئے گا اور وہ جائز نہیں ہے۔

وَيَجُوْزُ لِلْمُحْصَرِ اَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصُوْمُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلٰى قَضَاءِ رَمَضَانَ.

ترجمہ

اور محصر کے لئے جائز ہے کہ وہ روزہ رکھ کر حلال ہو جائے یعنی احرام کھول دے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے، اور متمتع شخص جب ایام تشریق میں روزہ نہ رکھ سکا تو اس کے بعد روزہ رکھ لے قضاءِ رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ قیاس کی شرطِ خامس کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں، اور کتاب کی اس عبارت کو سمجھنے کے لئے دو مسئلوں کا جاننا بہت ضروری ہے، سماعت فرمائیے:

مُحْصَر کے معنی لغت میں ممنوع کے آتے ہیں (جس کو روک دیا گیا ہو) اور شریعت میں مُحْصَر اس شخص کو کہتے ہیں جس نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ آدمی حج یا عمرہ کے ارکان کی ادائیگی نہ کر سکے، مانع دشمن کا خوف ہو یا مرض ہو یا حَبْس ہو یا اس کے علاوہ مثلاً اس کا نفقہ چوری ہو گیا ہو، یا اس کی سواری ہلاک ہو گئی ہو اور پیدل چلنے پر قادر نہ ہو، واضح ہو کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مانع صرف دشمن کا خوف ہونا ہے، چنانچہ اس کے علاوہ کو مانع نہ سمجھا جائیگا۔

الغرض جب آپ کو محصر کی تعریف معلوم ہوگئی تو اب اس کا حکم سنئے، قرآن میں ہے **فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوْا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ** خلاصہ یہ ہے کہ محصر اس وقت حلال ہوگا (یعنی اس وقت احرام کھولے گا) جبکہ وہ حرم مکہ میں ہدی بھیج دے یا اس کی قیمت بھیج دے جس سے کوئی آدمی اس کی طرف سے ہدی خرید کر ذبح کر دے، لہٰذا ہدی کا ذبح کیا جانا ضروری ہے، کیونکہ ذکر کردہ آیت میں صراحتاً حتّٰی یبلغ الہدیٰ

مَحِلَّہٗ کے اندر ہدی کا لفظ موجود ہے، لہٰذا ہدی کے ذبح ہونے سے پہلے وہ محصر حلال نہ ہوگا، بلکہ محرم ہی رہے گا حتی کہ اگر اس نے ہدی ذبح ہونے سے قبل ممنوعاتِ احرام میں سے کسی فعل کا ارتکاب کرلیا تو اس پر وہ چیز واجب ہوگی جو غیر محصر محرم پر ہوتی ہے، اور جب اس کی طرف سے ہدی یعنی بکری وغیرہ ذبح کردی جائے گی تو وہ حلال ہو جائے گا اور طرفینؒ کے نزدیک حلق کرانا ضروری نہیں ہے البتہ اگر حلق کرالے تو اچھا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ متمتع یعنی وہ شخص جس نے میقات سے حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھا ہو اس کا حکم قرآن میں اس طرح ہے **فَمَنْ تَمَتَّعَ بالعمرةِ اِلَى الحج فما استيسَرَ مِنَ الهدىِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فصيامُ ثلثة أيامٍ فى الحج و سبعةٍ إذا رجعتُمْ تلك عشرةٌ كاملةٌ** یعنی متمتع پر ہدی کی قربانی کرنا واجب ہے اور اگر قربانی کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر مسئلہ یہ ہے کہ وہ دس روزے رکھے، تین روزے تو حج میں یعنی ایک روزہ یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک دن پہلے گویا ساتویں ذی الحجہ کو اور دوسرا روزہ یوم الترویہ میں اور تیسرا روزہ یوم العرفہ یعنی نویں ذی الحجہ کو اور بقیہ سات روزے حج سے واپسی کے بعد اپنے گھر پر، لیکن اگر متمتع نے یوم النحر سے پہلے تین روزے نہیں رکھے تو اب پھر ہدی کے ذبح کا وجوب عود کرآئے گا، اور اس کے لئے روزوں کے ذریعہ حلال ہونا درست نہ ہوگا، اور اگر قربانی پر قادر نہ ہو سکے تو حلال ہو جائے گا، اور اب اس پر دو دم واجب ہوں گے ایک دم تمتع، اور دوسرا ہدی کو ذبح کرنے سے پہلے حلال ہونے کا دم

اب مصنفؒ کی عبارت کا خلاصہ سنئے، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ محصر یعنی جس کو حج یا عمرہ کرنے سے روک دیا گیا ہو تو اس پر ہدی کو ذبح کرنا واجب ہے لیکن اگر وہ ہدی کے ذبح کرنے پر قادر نہ ہو تو روزوں کے ذریعہ حلال ہو جائے، قیاس کرتے ہوئے متمتع پر یعنی جس طرح متمتع پر ہدی کا ذبح کرنا واجب ہے لیکن اگر وہ ہدی پر قادر نہ ہو تو دس روزے رکھ کر حلال ہو سکتا ہے، تین ایامِ حج میں اور سات اپنے وطن میں **كما قال الله تعالىٰ فمن لم يجد فصيام ثلثة أيامٍ فى الحج و سبعة إذا رجعتم** لہٰذا اسی طرح جب محصر ہدی کے ذبح کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ بھی دس روزے رکھ کر حلال ہو سکتا ہے اور دونوں کے اندر علتِ جامعہ ہدی ذبح کرنے سے عاجز ہونا ہے، مگر احناف کے نزدیک یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ اس کے اندر قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ قرآن کے اندر امام شافعیؒ کے مقیس کا حکم (محصر کا حکم) موجود ہے **كما قال الله تعالىٰ ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله** جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محصر کے حلال ہونے کی صرف اور صرف ایک ہی شکل ہے یعنی ہدی کا ذبح کرنا نہ کہ روزے رکھ کر حلال ہونا۔

اور دوسرا قیاس امام شافعیؒ نے یہ کیا کہ متمتع جس پر ہدی ذبح کرنا واجب تھا اور ہدی کے ذبح کرنے پر قادر نہ ہونے کی صورت میں اس پر دس روزے رکھنا واجب ہوگئے تھے جن میں تین روزے یوم النحر سے پہلے رکھنا ضروری تھے لیکن اگر وہ یوم النحر سے پہلے تین روزے نہ رکھ پائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر ہدی کا واجب ہونا لوٹ آئے گا مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس پر ہدی کا وجوب لوٹ کر نہیں آئے گا، بلکہ ان تینوں روزوں کی ایام تشریق کے بعد قضاء

کرلے، قیاس کرتے ہوئے قضاءِ رمضان پر، یعنی جس طرح رمضان کے روزوں کی بعد میں قضاء کی جاسکتی ہے اسی طرح متمتع شخص کے فوت شدہ تین روزوں کی اس کے بعد یعنی ایام تشریق کے بعد قضاء کی جاسکتی ہے، اور ان دونوں روزوں میں علت جامعہ ان روزوں کا مقید بالوقت ہونا ہے، لہٰذا متمتع اپنے فوت شدہ تین روزوں کی بعد میں قضاء کرلے گا، ہدی کا ذبح کرنا ضروری نہ ہوگا مگر عند الاحناف امام شافعیؒ کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ تھی کہ مقیس یعنی فرع منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ نص سے یہ بات ثابت ہے کہ اگر متمتع یوم النحر سے پہلے پہلے تین روزے نہ رکھ سکے تو اس پر ہدی واجب ہوگی اس کے علاوہ کوئی اور چارۂ کار نہیں ہے، چنانچہ مروی ہے **عن عمرؓ انَّ رجلا أتاه يوم النحر وهو متمتعٌ لم يصمْ فقال له عمرؓ اِذبح شاةً؟ فقال الرجلُ ما أجدُها فقال له عمرُ سَلْ قومَكَ فقالَ لَيسَ هٰهُنا منهم أحدٌ فقال عمرؓ يا مغيث أعطِهِ عَنّي ثمنَ شاةٍ .**

حضرت عمرؓ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ یوم النحر سے پہلے والے تین روزے فوت ہونے کی صورت میں متمتع کے لئے علاوہ ہدی ذبح کرنے کے کوئی اور شکل نہیں ہے، لہٰذا امام شافعیؒ کا صومِ تمتع کو قضاءِ رمضان پر قیاس کرکے یہ کہنا کہ متمتع اپنے فوت شدہ روزوں کی بعد میں قضاء کرلے صحیح نہیں ہے، اور رہی یہ بات کہ مذکورہ دلیل تو نص نہیں ہے بلکہ قولِ صحابی ہے تو ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی سنی ہوگی کیونکہ ان جیسی باتوں کا تعلق رائے اور اجتہاد سے نہیں ہے اور ضابطہ بھی یہی ہے کہ قولِ صحابی اگر غیر مدرک بالعقل ہو تو وہ حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ میں ہوتا ہے۔

لہٰذا مقیس یعنی متمتع کے حکم کے سلسلہ میں نص موجود ہونا صحیح ہوگیا، لہٰذا جب مقیس میں نص موجود ہے تو اب اس کو کسی دوسری چیز پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

فائدہ ۱: ہدی کا لفظ اونٹ گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے اور مقامِ ذبح ہمارے نزدیک حرمِ مکہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ جگہ ہے جہاں اس کو روکا گیا ہو۔

فائدہ ۲: حاجی کا محصر ہونا وقوفِ عرفہ سے پہلے پہلے ہوسکتا ہے نہ کہ اس کے بعد کیونکہ حدیث ہے **الحجُّ عرفةٌ فمن وَقَفَ بعرفةٍ فقد تمَّ حجُّهٗ.**

فائدہ ۳: متمتع پر ہدی کا وجوب ہمارے نزدیک بطور شکر کے ہے **وقال الشافعیؒ اِنَّهٗ دمُ كفّارةٍ وجبَ جَبْرًا لِلنَّقصِ.**

فصل : اَلْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ هُوَ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنًى هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ.

ترجمہ

قیاسِ شرعی، وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا اس وصف کی بناء پر مرتب ہونا ہے کہ جو وصف منصوص علیہ میں اس حکم کی

علت ہے۔

تشریح: قیاس کی حجیت اور اس کی شرائطِ صحت کو بیان کرنے کے بعد اب مصنفؒ اس عبارت سے قیاس شرعی کی تعریف بیان کر رہے ہیں، کہ قیاس شرعی غیر منصوص علیہ میں حکم کا ثابت ہونا ہے، اس وصف کی بنا پر کہ جو وصف، منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے، اس تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ قیاس کا مدار علت پر ہے اور یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے حکم اصل سے متعدی ہو کر فرع میں ثابت ہوتا ہے اور منصوص علیہ کے اندر بھی جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اسی علت کی بناء پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ نص کی وجہ سے، نص سے تو صرف علت ثابت ہوتی ہے، حکم ثابت نہیں ہوتا البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ نص سے حکم کی معرفت ہو جاتی ہے، لہٰذا حاصلِ کلام یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ نص سے علت ثابت ہوتی ہے اور علت سے حکم ثابت ہوتا ہے، یہ ہی مشائخ سمرقند اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور مصنفِ کتابؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے جیسا کہ قیاس شرعی کی تعریف سے ظاہر ہو رہا ہے کہ منصوص علیہ میں جس علت کی بناء پر حکم ثابت ہوا ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص میں بھی حکم کا ترتب ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ مصنفؒ کی اختیار کردہ تعریف میں علت کی نسبت حکم کی طرف کی گئی ہے (هو علةٌ لذٰلك الحكم) اور علت سے معلول کا وجود ہوتا ہے، لہٰذا حکم (معلول) کا وجود اور ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے نص کی وجہ سے نہیں چنانچہ جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی وہیں حکم منتقل ہو جائے گا۔

مشائخِ عراق یہ فرماتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت نص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ علت کی وجہ سے بلکہ علت تو صرف حکم کو نص سے فرع کی طرف منتقل کرنے کے لئے وضع کی جاتی ہے۔

پھر علت کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں ۱۔ علت وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہو اور اسی وصف کی بناء پر فرع مقیس علیہ کی نظیر بن جائے۔

۲۔ علت حکم کے ایسے مُعَرِّف کو کہتے ہیں جس پر معلول کا وجود موقوف ہو چنانچہ اس تعریف سے علت اور علامت میں بھی فرق واضح ہو گیا کہ علت پر معلول کا وجود موقوف ہوتا ہے اور علامت پر وجود موقوف نہیں ہوتا ہے جیسے زانی کا محصن ہونا سنگساری کی علامت ہے اور زنا سنگساری کی علت ہے۔

۳۔ علت وہ شئی ہے جو شارع کے حکم کا باعث بنے اور علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی۔

ثُمَّ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنٰى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْإِجْمَاعِ وَبِالْإِجْتِهَادِ وَبِالْإِسْتِنْبَاطِ فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَافِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوْطِ الْحَرَجِ فِي الْإِسْتِيْذَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ثُمَّ اَسْقَطَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ فَقَاسَ

اَصْحَابُنَا جَمِيْعَ مَا يَسْكُنُ فِي الْبُيُوْتِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهِرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ.

ترجمہ

پھر وصف کا علت ہونا کتاب اللہ اور سنتِ رسول اور اجماع اور اجتہاد واستنباط سے پہچانا جائے گا پس اُس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی کثرتِ طواف ہے، پس کثرتِ طواف کو اجازت طلب کرنے میں (پیش آمدہ) حرج کے ساقط ہونے کی علت بنایا گیا ہے، اللہ کے قول **لیس علیکم ولا علیھم جناحٌ بعدھن طوافون علیکم بعضکم علٰی بعضٍ** میں پھر رسول اللہ نے اسی علت (کثرت طواف) کے حکم سے بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے حرج کو ساقط فرما دیا ہے چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجسَةٍ فَاِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ** (بلی نجس نہیں ہے کیونکہ وہ تمہارے پاس بار بار چکر کاٹنے والوں اور چکر کاٹنے والیوں میں سے ہے) پھر ہمارے اصحاب احناف ؒ نے تمام ان جانوروں کو جو گھروں میں رہتے ہیں مثلاً چوہا اور سانپ (وغیرہ) کو علت طواف کی وجہ سے بلی پر قیاس کیا ہے۔ (اور ان کے جھوٹے کو ناپاک نہیں کہا ہے)

تشریح: یہاں سے مصنف یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ چونکہ حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا منصوص علیہ کے کسی بھی وصف کو علت نہیں بنایا جاسکتا بلکہ اسی وصف کا علت ہونا معتبر ہوگا جو قرآن یا حدیث یا اجماع یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو مثلاً شراب حرام ہے اور اس میں بہت سے اوصاف ہیں مثلاً اس کا سیال ہونا، شیریں ہونا، سرخ ہونا، نشہ آور ہونا مگر ان اوصاف میں سے کسی کو بھی حرمت کی علت بنا دیں ایسا نہیں ہے بلکہ اسی وصف کو علت بنایا جائے گا جو شریعت میں معتبر ہے، لہٰذا شراب کے حرام ہونے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے نہ کہ اس کا سیال ہونا یا شیریں ہونا یا سرخ ہونا، کیوں کہ یہ تمام اوصاف تو شربت میں بھی ہوتے ہیں حالانکہ شربت حرام نہیں ہے۔

فمثال العلة الخ: مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی مثال جو قرآن شریف سے معلوم ہوئی ہو کثرتِ طواف ہے (زیادہ آمد ورفت) چنانچہ کثرتِ طواف بار بار اجازت لینے میں حرج اور پریشانی کے ساقط ہونے کی علت ہے صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کی ایک آیت ہے **يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ مِنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيْرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَاءِ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ** (پ ۱۸)

اس آیت سے پہلی آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے اجانب اور باہر سے آنے والے حضرات کے لئے پردے کے احکام بیان کئے، اور اس آیت کے اندر اقارب اور محارم کو جو عموماً ہر وقت گھر میں آتے جاتے رہتے ہیں، استیذان کا حکم فرمایا اور مومنین کو مخاطب کر کے فرمایا کہ تین اوقات میں (تمہارے پاس آنے جانے کے لئے) تمہارے مملوک غلام اور کنیزیں اور نابالغ بچوں کو اجازت لے کر آنا چاہئے، وہ تین اوقات یہ ہیں ۱۔ فجر کی نماز سے پہلے ۲۔ دوپہر کو آرام کرتے وقت جب تم سونے کے لئے اپنے زائد کپڑے اتار دیتے ہو ۳۔ عشاء کی نماز کے بعد، کیونکہ یہ تینوں اوقات

عام عادت کے مطابق تخلیہ اور آرام کے ہیں کہ ان اوقات میں ہر انسان آزاد اور بے تکلف رہنا چاہتا ہے، اور عموماً اپنے بدن کے زائد کپڑے بھی اتار دیتا ہے اور تنہائی میں کبھی اعضائے مستورہ بھی کھل جاتے ہیں، جن کے ظاہر ہونے سے انسان شرماتا ہے، پھر اس حکم کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا **لیس علیکم و لا علیهم جناحٌ بعدهُنَّ طوّافونَ علیکم بعضُکم علیٰ بعضٍ** یعنی ان اوقاتِ ثلاثہ کے علاوہ نہ تو بلا اجازت ان کو آنے دینے اور منع نہ کرنے میں تم پر کوئی الزام اور مضائقہ ہے اور نہ بلا اجازت انکے چلے آنے میں ان کو کچھ الزام اور حرج ہے یعنی ان تین اوقات کے علاوہ میں گھروں میں آنے جانے والوں کے لئے بار بار اجازت لینا ضروری نہیں ہے، اور وجہ اس کی کثرت طواف ہے یعنی **طوافون علیکم بعضکم علیٰ بعض** کہ وہ بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں کہ کوئی کسی کے پاس کوئی کسی کے پاس، یعنی **بعضُکم طائفٌ علیٰ بعضٍ** چنانچہ اگر اوقاتِ ثلاثہ مذکورہ کے علاوہ میں بھی ہر بار گھر میں آنے کے لئے اجازت لینا ضروری قرار دیدیا جائے تو انسان حرج، تنگی اور پریشانی محسوس کرے گا، اس لئے بار بار اجازت لینے کو اور اس حرج اور دقت کو جو اجازت لینے میں تھا ساقط کر دیا گیا اور اس کی علت کثرت طواف ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے **طوافون علیکم الی اخرہ** سے بیان کیا ہے ای **لِاَنَّهُمْ طوافونَ علیکُم الخ** پھر اسی علت (کثرتِ طواف) کی وجہ سے نبی ﷺ نے بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے حرج کو ساقط کر دیا یعنی بلی بھی بکثرت گھروں میں آتی جاتی ہے تو ہر وقت کھانے وغیرہ کو اس سے چھپا کر رکھنا بڑا مشکل ہے لہٰذا اگر بلی کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا جائے تو اس میں بڑا حرج ہوگا اس لئے نبی ﷺ نے اس حرج کو ساقط کر دیا، اور فرمایا **الهرة لیست بنجسةٍ فانها من الطوافین علیکم و الطوافات** یعنی بلی ناپاک نہیں ہے لہٰذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے اور علت یہ ہے کہ وہ بھی غلام باندیوں اور نابالغ بچوں کی طرح گھروں میں بکثرت آتی جاتی رہتی ہے، حتی کہ بسا اوقات بستر میں ساتھ سو جاتی ہے، لہٰذا بلی مقیس ہے اور غلام و باندیاں اور بچے مقیس علیہ ہیں اور کثرت طواف علت ہے اور سقوط حرج نجاست حکم ہے، اور مقیس علیہ میں حکم سقوط حرج فی الاستیذان ہے پھر اسی علت طواف کی وجہ سے ہمارے علماء حنفیہ نے سواکن البیوت یعنی گھروں میں رہنے والے تمام جانوروں کو بلی پر قیاس کیا اور فرمایا کہ چوہا سانپ وغیرہ کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔

اختیاری مطالعه

غلام اگر بالغ ہے تو وہ اپنی سیدہ کے حق میں مثل اجنبی غیر محرم کے ہے لہٰذا اس کو بلا اجازت گھر میں جانا ناجائز ہے اور نابالغ غلام کو بھی اپنی سیدہ کے پاس اوقات ثلثہ مذکورہ میں اجازت لے کر جانا چاہئے بلا اجازت نہ جانا چاہئے۔

۲ آیت میں بالغ مرد و عورت کو استیذان کا حکم دینا تو ظاہر ہے مگر نابالغ بچے جو شرعاً کسی حکم کے مکلف نہیں ہیں ان کو بھی اس حکم کا پابند کرنا بظاہر اصول کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حکم کے مخاطب دراصل بالغ مرد و عورت ہیں کہ وہ چھوٹے بچوں کو سمجھا دیں کہ ان تین اوقات میں بلا اجازت اندر نہ آیا کریں۔

۳ جناح کے معنی عموماً گناہ کے ہیں مگر کبھی مطلقاً حرج اور مضائقہ کے معنی میں بھی آتا ہے یہاں یہی معنی مراد ہیں لہٰذا بچوں کے مکلف اور گناہ گار ہونے کا شبہ ختم ہو گیا۔

۴ آیت کے اندر استیذ ان کا حکم وجوب کے لئے ہے مردوں کے واسطے بھی اور عورتوں کے واسطے بھی، مگر اس کے وجوب کی علت یہی ہے کہ یہ اوقات عموماً خلوت کے ہیں، لہٰذا اگر کچھ لوگ اس کی احتیاط کرلیں کہ ان اوقات میں بھی اعضاء مستورہ کو چھپانے کی عادت ڈال لیں تو پھر ان پر یہ واجب نہیں رہتا کہ وہ اقارب اور بچوں کو استیذ ان کا پابند کریں اور نہ اقارب پر واجب رہتا کہ وہ اس کا ضرور خیال رکھیں۔ (معارف القرآن)

۵ اگر کوئی یہ کہے کہ کتا بھی گھر میں آتا جاتا رہتا ہے لہٰذا اس کا جھوٹا بھی پاک ہونا چاہئے کہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کتے کی آمد ورفت گھروں میں نادر ہے اور النادر کالمعدوم اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کتے کے جھوٹے کے بارے میں نص موجود ہے حدیث **طهارةُ اناءِ واحدكم اذا ولغهُ الكَلْبُ اَنْ يَغسِلَ ثلاثًا وفی روایة سبع مرّاتٍ** لہٰذا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور وہ جائز نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بَيَّنَ الشَّرْعُ اَنَّ الْاِفْطَارَ لِلْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ لِتَيْسِيْرِ الْاَمْرِ عَلَيْهِمْ لِيَتَمَكَّنُوْا مِنْ تَحْقِيْقِ مَا يَتَرَجَّحُ فِيْ نَظْرِهِمْ مِنَ الْاِتْيَانِ بِوَظِيْفَةِ الْوَقْتِ اَوْ تَاخِيْرِهٖ اِلٰى اَيَّامٍ اُخَرَ وَبِاِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ الْمُسَافِرُ اِذَا نَوٰى فِيْ اَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِاَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ بَدَنِهٖ وَهُوَ الْاِفْطَارُ فَلَاَنْ يَّثْبُتَ لَهٗ ذٰلِكَ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ دِيْنِهٖ وَهُوَ اِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ اَوْلٰى .

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی کتاب اللہ سے معلوم ہونے والی علت کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول **یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** ہے شریعت نے بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر کے لئے رمضان شریف کے روزہ کا افطار (یعنی اجازت افطار) ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے ہے تاکہ وہ اس چیز کو بجالانے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظروں میں راجح ہو یعنی وظیفۂ وقت کو بجالانا (یعنی رمضان کا روزہ رکھ لینا) یا اس ادائیگی کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا **وباعتبار الخ** اور اسی معنیٰ (مریض اور مسافر سے بغرض سہولت امر لزوم صوم ساقط ہونا) کا اعتبار کرتے ہوئے، حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مسافر جب رمضان کے دنوں میں بجائے رمضان کے روزوں کے دوسرے واجب کی نیت کرلے تو اس کا روزہ واجب آخر کی جانب سے ہی واقع ہوگا، اس لئے کہ جب مسافر کے لئے اس چیز (افطار) کی رخصت ثابت ہوگئی جو اس کے بدن کی مصلحتوں کی طرف لوٹتی ہے اور وہ افطار ہے تو اس کے لئے اس چیز کی رخصت ثابت ہونا جو اس کے دین کی مصلحتوں کی طرف لوٹتی ہے اور وہ نفس کو ایک واجب (جو اس کے ذمہ میں پہلے سے چلا آرہا ہے) کی ذمہ داری سے نکالنا ہے، زیادہ بہتر ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اس علت کی دوسری مثال بیان کررہے ہیں جو قرآن سے معلوم ہوئی ہو،

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پارہ ۲ میں روزہ کی فرضیت کو بیان کرنے کے بعد مریض اور مسافر کے لئے بغرض یُسر اور آسانی روزۂ رمضان کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے **فَمَنْ شَهِدَ مِنكم الشهرَ فَلْيَصُمْه ومَنْ كان مريضًا او على سفرٍ فعدةٌ من ايامٍ أُخر** آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض اور مسافر کو یہ رخصت دی گئی ہے کہ وہ اگر چاہیں تو اس وقت روزہ نہ رکھیں بلکہ تندرست ہونے اور سفر ختم ہونے کے بعد اتنے دنوں کی قضا کرلیں، اور علت اس رخصت کی یُسر اور سہولت دینا ہے، چنانچہ اس کے بعد ارشاد ہے **يريد الله بكم اليسرَ ولا يريد بكم العسرَ** (ترجمہ) اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں (کہ سخت احکام تجویز کردئے جائیں) لہٰذا مریض اور مسافر کو افطار کی اجازت دینا ان کے لئے سہولت اور آسانی کو پیدا کرنا ہے کہ یہ حضرات دو چیزیں (۱ وظیفۂ وقت یعنی روزۂ رمضان کو ادا کرنا ۲ روزۂ رمضان کو مؤخر کردینا) میں سے جس کو اپنی نظر میں مناسب سمجھیں اس کو اختیار کرلیں۔

اعتراض و جواب: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب افطار کی علت یُسر ہے تو پھر کسی بھی آدمی کا سفر اور مرض میں روزہ رکھنا صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ روزہ رکھنے میں تو مشقت ہے یُسر نہیں ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یُسر اور سہولت دی ہے جیسا کہ نماز کے اندر قصر کرنا ہی ضروری ہے، کیونکہ قصر کرنے میں یُسر اور سہولت ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روزہ نہ رکھنے میں تو یُسر ظاہر ہے اور ایک گونہ روزہ رکھنے میں بھی یُسر اور سہولت ہے، اس خیال سے کہ **البَلِيَّةُ اذا عَمَّتْ طابَتْ** یعنی مصیبت جب عام ہوجاتی ہے تو اچھی لگنے لگتی ہے یعنی اس کا سہنا آسان ہوجاتا ہے، چنانچہ اس تصور کے بعد بحالتِ سفر و مرض روزہ رکھنا سہل اور آسان ہوجائے گا گویا اس کے لئے اسی میں یُسر ہے اور مسافر اور مریض یہ تصور کرے گا کہ جب سبھی لوگ بھوک پیاس کی مصیبت برداشت کررہے ہیں تو ہم بھی انہیں کے ساتھ ساتھ اس فریضہ سے فارغ ہوجائیں تو بہتر ہے اور یہ محض افطار کرنے اور فریضۂ وقت کو مؤخر کرنے میں ایک گونہ مشقت محسوس کرے گا اور یہ تصور کرے گا کہ اگر میں نے اب روزے نہ رکھے تو بعد میں مجھ کو تنہا کو روزے رکھنے پڑیں گے، حالانکہ دیگر حضرات اس وقت خوب کھاتے پیتے ہوں گے، لہٰذا دونوں جانبوں میں یُسر ہے یعنی کچھ یُسر روزہ رکھنے میں ہے اور کچھ یُسر افطار میں ہے، برخلاف نماز کے کہ چونکہ اس کے اندر قصر کرنے میں ہی یُسر ہے اس لئے اس کے اندر کسی کو قصر نہ کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا بلکہ قصر کرنا ہی لازمی قرار دیدیا گیا، لہٰذا لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ نے بغرضِ یُسر دونوں چیزوں کا اختیار دیدیا کہ چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو افطار کرلو، وباعتبار الخ اور اسی وجہ سے کہ روزہ چونکہ لازم نہیں ہے، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر ایام رمضان میں بدنی مصلحت کے پیش نظر رمضان کا روزہ نہ رکھے بلکہ دینی مصلحت کے پیش نظر سابقہ قضا یا نذر کے روزے رکھے، تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ جب اس کو بدنی مصلحت کے پیش نظر رخصتِ افطار دی گئی ہے تو دینی مصلحت کے لئے بھی اس کے لئے رخصت ثابت ہونی چاہئے، بلکہ بطریقِ اولیٰ ثابت ہونی چاہئے اور وہ یہ ہے کہ ایک فریضہ یعنی قضا یا نذر کا روزہ جو اس کے ذمہ

میں پہلے سے چلا آرہا تھا وہ اس کا ادا ہو گیا، اور وہ ذمہ داری سے سبک دوش ہو گیا اور رہا اس موجودہ رمضان کے روزہ کو مؤخر کرنا تو وہ تو اس کے لئے جائز ہے ہی، چنانچہ اگر اس کی موت واقع ہو گئی تو سابقہ قضا اور نذر کے روزے نہ رکھنے کا اس سے سوال ہو گا نہ کہ موجودہ رمضان کے روزوں کا کیونکہ اس موجودہ رمضان کے روزوں کو مؤخر کرنے کا اختیار تو خود حق تعالیٰ شانہٗ نے دیا ہے۔

فائدہ: مسافر اور مریض رمضان میں اگر قضا اور نذر کے روزے کی نیت کریں تو ان کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور قضا و نذر ہی کا روزہ ادا ہو گا، اور اگر مریض اور مسافر رمضان میں نفل روزہ کی نیت کر لیں تو صحیح قول کے مطابق ان کی نیت لغو ہو گی اور رمضان کا روزہ ادا ہو گا۔ (رد المحتار ص ۳۴۳، ج ۳)

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ فِي قَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهٗ إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهٗ جَعَلَ اِسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسْتَنِدًا اَوْ مُتَّكِئًا اِلٰى شَيْئٍ لَوْ اُزِيْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذٰلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْإِغْمَاءِ وَالسُّكْرِ.

ترجمہ

اور اُس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہوئی ہو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ہے کہ اس شخص پر وضوء نہیں ہے جو قیام کی حالت میں سو گیا ہو، یا بیٹھا ہوا، یا رکوع کرتا ہوا، یا سجدہ کرتا ہوا سو گیا ہو، بس وضو تو اس شخص پر ہے جو کروٹ پر لیٹ کر سو گیا ہو کیونکہ جب وہ کروٹ پر لیٹے ہوئے ہونے کی حالت میں سوئے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے (اور اس شکل میں سونے والا معتاد چیز یعنی ریح کے خروج سے عموماً نہ بچ سکے گا) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نقضِ وضو کی علت استرخاء مفاصل کو قرار دیا ہے، لہٰذا اسی علتِ استرخاء کی وجہ سے حکم (یعنی نقضِ طہارت کا حکم) سہارا لگا کر یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر سونے کی طرف بھی متعدی ہو گا کہ اگر وہ شئ ٹیک لگانے والے سے ہٹالی جائے تو ٹیک لگا کر سونے والا گر جائے، ا　ی طرح (ٹیک لگا کر سونے والے کی طرح) یہ حکم اسی علت یعنی استرخاءِ مفاصل کی وجہ سے نماز ن بیہوشی اور نشہ کی طرف بھی متعدی ہو گا۔

تشریح: عبارتِ بالا سے مصنفؒ اس علت کی مثال دینا چاہتے ہیں جو حدیث سے معلوم ہوئی ہو چنانچہ حدیث ہے لیس الوضوءُ علٰی مَنْ نامَ الخ اس حدیث شریف کے اندر مطلق نیند کو نقضِ وضو کی علت قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نقضِ وضو کی علت اضطجاع یعنی کروٹ پر سونا بیان کیا ہے کیونکہ کروٹ پر سونے کی وجہ سے آدمی کے جوڑ ڈھیلے اور سست پڑ جاتے ہیں جس سے عموماً پیچھے کی راہ سے خروجِ ریح کے احتمالات پیدا ہو جاتے ہیں مگر

چونکہ یقین کے ساتھ خروجِ ریح کا پتہ لگانا بڑا مشکل کام تھا، اس لئے خروجِ ریح کے قائم مقام ایسی نیند کو بنادیا جس میں اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور وہ نیند وہ ہے جو کروٹ پر لیٹنے اور چت لیٹنے کی حالت میں ہو نہ کہ وہ نیند جو حالتِ قیام، حالتِ قعود، حالتِ رکوع اور حالتِ سجدہ میں ہو، لہٰذا نقضِ وضو کی علت استرخاءِ مفاصل ہے اور یہ علت چونکہ سہارا لگا کر سونے اور کسی چیز پر اس طرح ٹیک لگا کر سونے کے اندر بھی موجود ہے کہ اگر وہ شئی ہٹادی جائے تو سونے والا گر جائے، لہٰذا جب ان دونوں صورتوں میں نقضِ وضوء کی علت موجود ہے یعنی استرخاءِ مفاصل تو نقضِ وضو کا حکم بھی موجود ہوگا اور اسی علت کی وجہ سے نقضِ وضو کا حکم اس شخص کی طرف بھی منتقل ہوگا جو بیہوش ہو جائے یا نشہ کی وجہ سے بیخبری میں ہو جائے، اغماء اس وقت ہوتا ہے جب غلیظ اور بارد بلغم جوف دماغ میں جم جائے، اس سے عقل چھپ جاتی ہے اور قوائے مدرکہ اور اعضاء محرکہ معطل ہو جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ اغماء اور سکر کی کیفیت مضطجع کی نیند سے بڑھ کر ہے اس لئے اغماء اور نشہ سے بدرجہ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گا۔

اختیاری مطالعہ

فائدہ: اغماء اور جنون میں فرق: اغماء میں عقل چھپ جاتی ہے اور اعضاء کمزور پڑ جاتے ہیں اور جنون (پاگل پن) میں عقل مسلوب ہو جاتی ہے۔ **فائدہ**: حضرت انسؓ کی ایک روایت بیہقی نے نقل کی ہے کہ جب انسان سجدہ میں سوتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں سے فرماتے ہیں کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اس کی روح میرے پاس ہے اور اس کا بدن میری اطاعت میں ہے معلوم ہوا سجدہ کی حالت میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، ظاہر ہے کہ رکوع اور قیام کی حالت میں بدرجہ اولیٰ نہیں ٹوٹے گا۔
امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر سونے والا اپنا وضو توڑ دیتا ہے سوائے بیٹھے ہوئے شخص کے کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، البتہ نوم قلیل سے بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹتا۔ **فائدہ**: استناد و اتکاء: استناد اس طرح سونا کہ اپنا سر دونوں زانوؤں پر رکھ لیا جائے یا دونوں ہاتھوں پر یا ایک سرین پر سو جائے، اس طرح سے کہ مقعد زمین سے جدا ہو اور اتکاء کسی چیز پر ٹیک اور تکیہ لگا کر سونے کو کہتے ہیں، بایں طور کہ اگر اس چیز کو ہٹا لیا جائے تو وہ شخص گر جائے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضِّئِ وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ قَطْرًا فَإِنَّهٗ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ جَعَلَ اِنْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْفَصْدِ وَالْحَجَامَةِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی حدیث سے معلوم ہونے والی علتِ سابقہ کی طرح) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ خون چٹائی پر ٹپکے کیونکہ وہ تو رگ کا خون ہے جو بہہ نکلا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے بہنے کو جدید وضو کی علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ سے فصد اور حجامت کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ حدیث سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال بیان کرنا چاہتے ہیں، حدیث میں ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضئِ وصلی الخ اس حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابیہ عورت کو جو کثیر الاستحاضہ تھیں یہ حکم دیا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ خون کے قطرات چٹائی پر ٹپکتے رہیں،

کیونکہ یہ حیض نہیں ہے بلکہ استحاضہ ہے جو ایک رگ سے بہہ گیا ہے لہٰذا غسل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وضو کر کے نماز پڑھ اس حدیث میں وضوجدید کرنے اور سابقہ وضو کے ٹوٹنے کی علت انفجارِ دم کو بتلایا ہے یعنی خون کے بہنے کو، ظاہر ہے کہ وضو کا حکم نقضِ طہارت کے بعد ہی ہوسکتا ہے، معلوم ہوا کہ انفجارِ دم سے سابقہ وضوٹوٹ گیا، لہٰذا اسی علت کی وجہ سے نقضِ وضو کا حکم فصد کرانے اور پچھنے لگوانے کی طرف بھی منتقل ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی رگ سے خون بہہ پڑتا ہے لہٰذا جب کوئی شخص رگ کھلوائے یا پچھنے لگوائے تو خون بہنے کی وجہ سے اس کا وضوٹوٹ جائے گا، کیونکہ نقضِ وضو کی علت (انفجار دم) یہاں بھی موجود ہے۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيْمَا قُلْنَا الصِّغْرُ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْأَبِ فِي حَقِّ الصَّغِيْرِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيْرَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوْغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وِلَايَةِ الْأَبِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ وَانْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِانْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ فِي حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلٰى غَيْرِهَا لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ.

ترجمہ

اور اس علت کی مثال جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس قول میں ہے جو ہم (احناف وغیر احناف) نے کہا کہ صغر یعنی عدم بلوغ، صغیر یعنی نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت (یعنی باپ کا اس صغیر کے لئے ولی ہونا) کی علت ہے (بالاجماع) پس بر بناءِ علت صغر ولایتِ اَب والا حکم صغیرہ کے حق میں بھی ثابت ہوگا (قیاس کی وجہ سے) اور عقل کے ساتھ بالغ ہوجانا (نہ کہ بلوغ مع الجنون) لڑکے کے حق میں ولایتِ اَب کے ختم ہونے کی علت ہے پس اس علت (بلوغ مع العقل) کی وجہ سے ولایتِ اَب کے زوال والا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا، اور خون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضوٹوٹنے کی علت ہے پس وجودِ علت کی بناء پر مستحاضہ کے غیر کی طرف بھی وضوٹوٹنے کا حکم متعدی ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف علّام اس علت کی مثال بیان فرمارہے ہیں جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ صغر یعنی عدم بلوغ نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کو ولایتِ اجبار (صغیر کی بغیر مرضی کے باپ کو اس کا نکاح کرانے کا حق) حاصل ہونے کی علت ہے اور یہ علت اجماع سے ثابت ہے کیونکہ نابالغ لڑکا اپنے امور کی انجام دہی سے عاجز اور قاصر ہے اور اس کو اپنے نفع ونقصان کی خبر نہیں ہے، اس لئے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ بر بناء صغر اس پر اس کے باپ کو ولایت حاصل ہے اور چونکہ یہی علت یعنی صغر، نابالغہ لڑکی کے اندر بھی موجود ہے تو قیاس کی بناء پر ولایتِ اَب کا حکم اس کی طرف بھی متعدی ہوگا، کیونکہ نابالغ لڑکے کی طرح نابالغہ لڑکی بھی اپنے امور کی انجام دہی سے عاجز ہے، لہٰذا نابالغہ لڑکی پر بھی باپ کو ولایتِ اجبار حاصل ہوگی، اور جب یہ لڑکا عقل رکھنے کے ساتھ بالغ ہوجائے نہ کہ جنون کے ساتھ تو بعد البلوغ باپ کی ولایت زائل ہوجائے گی، لہٰذا لڑکے کے حق میں بلوغ مع العقل ولایتِ اَب کے

زوال کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایتِ اَب کے زوال کا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ جب نابالغہ لڑکی عقل کے ساتھ بالغہ ہوجائے تو اس سے باپ کی ولایت زائل ہوجائے گی، لہٰذا لڑکا اور لڑکی دونوں کے بالغ ہونے کے بعد ان دونوں سے باپ کی ولایت زائل ہوجائے گی، اور خون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹ جانے کی علت ہے، جیسا کہ ابھی چند سطور پہلے گزر چکا، لہٰذا اگر یہ علت کسی اور جگہ بھی موجود ہو تو نقضِ وضو کا حکم وہاں بھی متعدی ہوگا، مثلاً اگر کسی کو دائمی نکسیر بہتی ہو تو چونکہ یہاں علت موجود ہے یعنی انفجار دم تو نقضِ وضو کا حکم بھی ثابت ہوگا، اور انفجارِ دم کا نقضِ وضو کی علت ہونا جس طرح حدیث سے معلوم ہوا، اسی طرح اجماع سے بھی معلوم ہوا لہٰذا اس پر اجماع ہے کہ انفجارِ دم نقضِ وضو کی علت ہے لہٰذا جہاں یہ علت پائی جائے گی تو وہاں حکم (نقض وضو) بھی متعدی ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

ہمارے نزدیک لڑکا اور لڑکی دونوں میں ولایت اَب کی علت صغر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اَب کی علت لڑکے میں تو صغر ہے اور لڑکی میں بکارت، لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک اگر لڑکی باکرہ ہے تو اس پر باپ کو ولایت حاصل ہوگی خواہ وہ لڑکی صغیرہ ہو یا بالغہ اور اگر لڑکی ثیبہ ہے تو باپ کو ولایت حاصل نہ ہوگی خواہ وہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس اعتبار سے کل چار قسمیں ہوئیں:

۱۔ باکرہ صغیرہ (اس پر بالاتفاق باپ کو ولایت حاصل ہوگی ہمارے نزدیک بر بناءِ صغر اور امام شافعیؒ کے نزدیک بر بناءِ بکارۃ)
۲۔ باکرہ بالغہ (امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت حاصل ہوگی بر بناءِ بکارۃ، مگر ہمارے نزدیک نہیں ہوگی بر بناءِ عدم صغر)
۳۔ ثیبہ صغیرہ (امام شافعیؒ کے نزدیک باپ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی بر بناءِ عدم بکارۃ اور ہمارے نزدیک ہوگی بر بناءِ صغر)
۴۔ ثیبہ بالغہ (بالاتفاق ولایت حاصل نہ ہوگی، ہمارے نزدیک بر بناءِ عدمِ صغر اور امام شافعیؒ کے نزدیک بر بناءِ عدم بکارۃ)

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَقُوْلُ الْقِيَاسُ عَلٰى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَّكُوْنَ الْحُكْمُ الْمُعَدّٰى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْاَصْلِ وَالثَّانِيْ أَنْ يَّكُوْنَ مِنْ جِنْسِهٖ مِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِي النَّوْعِ مَا قُلْنَا إِنَّ الصِّغَرَ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْاِنْكَاحِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ الْاِنْكَاحِ فِيْ حَقِّ الْجَارِيَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ فِيْهَا وَبِهٖ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيْرَةِ وَكَذٰلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ عِلَّةُ سُقُوْطِ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ فِيْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلٰى سُؤْرِ سَوَاكِنِ الْبُيُوْتِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَبُلُوْغُ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْاِنْكَاحِ فَيَزُوْلُ الْوِلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ.

ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اُن علتوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جو کتاب، سنت اور اجماع سے معلوم ہوئی ہوں) ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ فرع کی طرف جس حکم کو متعدی کیا گیا ہو وہ اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل یعنی مقیس علیہ میں ثابت ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو مثال الاتحاد الخ اصل اور فرع دونوں حکموں کے نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو

ہم نے کہا کہ صغر (عدمِ بلوغ) لڑکے کے حق میں باپ کے لئے ولایتِ اِنکاح کی علت ہے پس لڑکی کے حق میں بھی اس کے اندر اس علت کے موجود ہونے کی وجہ سے ولایتِ انکاح ثابت ہوگی وبہ الخ اور اسی صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ میں بھی (باپ کے لئے ولایتِ انکاح کا) حکم ثابت ہوگا، اور اسی طرح (یعنی اتحاد فی النوع کی مثالِ مذکور کی طرح) ہم نے کہا کہ طواف (بار بار آمد و رفت) بلی کے جھوٹے میں، جھوٹے کے نجس ہونے کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علتِ طواف کی وجہ سے (نجاستِ سور کے سقوط کا) حکم گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے جھوٹے کی طرف بھی متعدی ہوگا اور عقل کے ساتھ لڑکے کا بالغ ہونا ولایتِ اِنکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علتِ بلوغ (بلوغ مع العقل) کے حکم سے لڑکی سے بھی ولایتِ انکاح زائل ہو جائے گی۔

تشریح: مصنفؒ ان علتوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جو قرآن وسنت اور اجماع سے معلوم ہوئی ہوں قیاس کی دو قسمیں بیان فرماتے ہیں، ان دونوں میں سے ایک قسم تو یہ ہے کہ فرع کی طرف متعدی اور منتقل ہونے والا حکم اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہے یعنی اصل اور فرع دونوں کا حکم بعینہ ایک ہو صرف محلِ حکم متغایر ہو جیسا کہ مثال سے واضح ہو جائے گا اس قسم کو اتحاد فی النوع کہتے ہیں اور دوسری قسم کو اتحاد فی الجنس کہتے ہیں، اور اتحاد فی الجنس کا مطلب یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو یعنی دونوں حکم ایک وصف میں شریک ہوں اور دوسرے وصف میں مختلف ہوں مثلاً مضاف میں تو دونوں شریک ہوں یعنی دونوں کا مضاف ایک ہو اور مضاف الیہ میں دونوں مختلف ہوں جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو جائے گا، **مثال الاتحاد الخ** اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ صغر لڑکے کے حق میں بالاجماع اس کے باپ کو ولایتِ انکاح حاصل ہونے کی علت ہے اور ولایتِ انکاح حکم ہے اور یہی علت چونکہ لڑکی کے اندر بھی موجود ہے لہٰذا ولایتِ انکاح کا حکم قیاس کی وجہ سے لڑکی کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور اسی علتِ صغر کی وجہ سے ہمارے نزدیک ثیبہ صغیرہ میں بھی ولایتِ انکاح کا حکم ثابت ہوگا (کیونکہ صغر یہاں بھی موجود ہے) دیکھئے اصل یعنی صغیر کے حق میں جو حکم ہے یعنی ولایتِ انکاح بعینہ یہی حکم فرع یعنی صغیرہ کے حق میں بھی ہے یعنی ولایتِ انکاح (یعنی دونوں جگہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں اتحاد ہے ظاہر ہے کہ دونوں جگہ مضاف لفظِ ولایت ہے اور مضاف الیہ دونوں جگہ لفظِ انکاح ہے) صرف محل جدا جدا ہیں کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے اندر حکم کا محل صغیر ہے اور فرع یعنی مقیس کے اندر حکم کا محل صغیرہ ہے، **وکذٰلک قلنا الطواف الخ** اسی طرح طواف یعنی گھر میں بار بار آنا جانا بلی کے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے گویا طواف علت ہے اور سقوطِ نجاست حکم ہے اور چونکہ یہی علت گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے اندر بھی موجود ہے تو ان کی طرف بھی حکم متعدی ہوگا، اور ان کے جھوٹے سے بھی سقوطِ نجاست کا حکم ہوگا، دیکھئے اصل اور فرع (سواکن البیوت) دونوں کا حکم متحد فی النوع ہے یعنی بلی کے جھوٹے میں بھی سقوطِ نجاست کا حکم ہے، اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے میں بھی سقوطِ نجاست کا حکم ہے، ظاہر ہے کہ دونوں جگہ مضاف لفظِ سقوط ہے اور مضاف الیہ لفظِ نجاست ہے، **وبلوغ الغلام الخ** اسی طرح لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا

باپ کی ولایتِ انکاح کے زوال کی علت ہے گویا ولایتِ انکاح کا زوال حکم ہے اور اسی علت کی وجہ سے لڑکی سے بھی ولایتِ انکاح کا زوال ہو جائے گا، دیکھئے اصل یعنی لڑکا اور فرع یعنی لڑکی میں بلوغ مع العقل علت ہے اور دونوں جگہ زوالِ ولایتِ انکاح حکم ہے، ظاہر ہے کہ اصل اور فرع دونوں کا حکم متحد فی النوع ہے۔

وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةُ سُقُوْطِ حَرَجِ الْاِسْتِيْذَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ فَاِنَّ هٰذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهٖ وَكَذٰلِكَ الصِّغَرُ عِلَّةُ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْاَبِ فِي الْمَالِ فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَاِنَّ بُلُوْغَ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْاَبِ فِي الْمَالِ فَيَزُوْلُ وِلَايَتُهٗ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ.

ترجمہ

اور اتحاد فی الجنس (یعنی فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم اس حکم کی جنس میں متحد ہو جو اصل کے اندر ثابت ہے) کی مثال وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ کثرتِ طواف (کثرت آمد و رفت) ہمارے مملوکوں یعنی غلام اور باندیوں کے حق میں استیذان یعنی بار بار اجازت چاہنے کے حرج کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت (کثرت طواف) کی وجہ سے سور (بلی و دیگر سواکن البیوت کا جھوٹا) کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ حرج یعنی حرجِ سور اس حرج یعنی حرجِ استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس حرج کی نوع سے اور اسی طرح (طواف کی طرح) صغر، بیٹے کے مال میں باپ کے لئے ولایتِ تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے اندر (باپ کے لئے) ولایتِ تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا مال میں باپ کی ولایت تصرف زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے حق میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح: اتحاد فی الجنس کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے کہ اصل اور فرع دونوں کا حکم کسی ایک وصف میں مشترک ہو اور دوسرے وصف میں مختلف ہو مثلاً مضاف میں دونوں مشترک ہوں اور مضاف الیہ میں مختلف ہوں، اب اس کی مثال ملاحظہ فرمایئے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کثرتِ طواف غلاموں اور باندیوں کے حق میں بار بار اجازت لینے میں جو حرج پیش آئے گا اس کے ساقط ہونے کی علت ہے چنانچہ اصول الشاشی ص ۸۸ کی تشریح میں گذر چکا ہے کہ اللہ نے ہم کو حکم دیا ہے کہ گھر میں کام کرنے والے نابالغ لڑکے تین اوقات میں گھروں کے اندر اجازت لیکر آیا کریں، نماز فجر سے پہلے اور دوپہر میں اور عشاء کے بعد لیکن ان اوقات کے علاوہ دیگر اوقات میں اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بار بار اجازت لینے میں حرج اور دقت پیش آئے گی، اس لئے کثرتِ طواف کی وجہ سے حرجِ استیذان یعنی بار بار اجازت طلب کرنے کے حرج کو ساقط کر دیا، پس کثرتِ طواف علت ہے اور حرجِ استیذان کا سقوط حکم ہے اور اسی علت

(کثرتِ طواف) کی وجہ سے بلی اور دیگر سواکن البیوت کے سور کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہوگا، پس یہاں بھی علت کثرتِ طواف ہے مگر حکم حرجِ نجاست کا سقوط ہے، دیکھئے حرجِ نجاست، حرجِ استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس کی نوع سے ظاہر ہے کہ اصل کا حکم یعنی حرجِ استیذان کا سقوط اور فرع (بلی اور دیگر سواکن البیوت کا جھوٹا) کا حکم یعنی حرج نجاست کا سقوط دونوں جنس میں متحد ہیں کہ دونوں جگہ مضاف ایک ہی لفظ ہے یعنی لفظ حرج اور مضاف الیہ دونوں جگہ علیحدہ علیحدہ لفظ ہیں کیونکہ حرج استیذان میں مضاف الیہ لفظ استیذان ہے اور حرج نجاست میں مضاف الیہ لفظ نجاست ہے تو گویا مقیس علیہ میں بار بار اجازت طلب کرنے کا حرج ہے اور مقیس میں جھوٹے کے نجس ہونے کا حرج ہے البتہ دونوں حکموں کی جنس نفس حرج ہے اور نوع علیحدہ علیحدہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ میں استیذان کا حرج ہے اور فرع میں نجاست کا حرج ہے **وکذلک الصغر الخ** اسی طرح صغر لڑکی کے مال میں باپ کے لئے ولایتِ تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی ذات میں بھی باپ کو ولایت حاصل ہوگی یعنی لڑکی کی مرضی کے بغیر اس کا باپ اس کا نکاح کرسکتا ہے دیکھئے مقیس علیہ اور مقیس دونوں کا حکم متحد فی الجنس ہے کہ دونوں کا مضاف ایک ہے اور مضاف الیہ علیحدہ علیحدہ یعنی ولایتِ مال اور ولایتِ نفس، لہٰذا دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں یعنی نفسِ ولایت میں دونوں شریک ہیں، اور دونوں حکم متحد فی النوع نہیں ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں مال کی ولایت ہے اور مقیس میں نفس کی ولایت، اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا لڑکی کے مال میں باپ کے لئے ولایتِ تصرف کے زائل ہونیکی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت زائل ہوجائے گی، دیکھئے دونوں جگہ علت بلوغ مع العقل ہے اور حکم زوالِ ولایتِ اَبْ ہے، مگر مقیس علیہ میں ولایتِ مال کا زوال ہے اور مقیس میں ولایتِ نفس کا زوال ہے دیکھئے دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں، کہ مضاف یعنی نفسِ ولایت میں دونوں شریک ہیں اور مضاف الیہ میں دونوں مختلف ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں مضاف الیہ لفظِ مال ہے اور مقیس میں لفظِ نفس ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں حکم متحد فی النوع نہیں ہیں۔

ثُمَّ لَابُدَّ فِي هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيْسِ الْعِلَّةِ بِأَنْ تَقُوْلَ إِنَّمَا يَثْبُتُ وِلَايَةُ الْاَبِ فِي مَالِ الصَّغِيْرَةِ لِاَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَاَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَايَةَ الْاَبِ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذٰلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِيْ نَفْسِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَايَةِ الْاَبِ عَلَيْهَا وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ.

ترجمہ

پھر قیاس کی اس قسم (قسم دوم یعنی اصل وفرع کا حکم متحد فی الجنس ہو) میں علت کا جنسِ عام ہونا ضروری ہے، بایں طور کہ تم کہو کہ نابالغہ لڑکی کے مال میں باپ کو ولایتِ تصرف اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ بذاتِ خود تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت ثابت کردی (یعنی نابالغہ لڑکی کے مال میں باپ کو تصرف کا اختیار دیدیا) تاکہ

صغیرہ کی وہ مالی مصلحتیں اور تدابیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں معطل اور فوت نہ ہو جائیں اور صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے تو نفس پر بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا اور اسی پر (یعنی جو تقریر ہم نے ذکر کی) تجنیسِ علت کے دیگر نظائر ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس کی قسم ثانی کے بارے میں یعنی اس قسم میں جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہو یہ فرما رہے ہیں کہ اس میں تجنیسِ علت کا ہونا ضروری ہے اور تجنیسِ علت کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسے عام معنی ہوں جو منصوص یعنی اصل اور غیر منصوص یعنی فرع دونوں کو شامل ہوں مثلاً آپ یہ کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو ولایتِ تصرف اس علت کی بناء پر حاصل ہے کہ صغیرہ اپنے مال میں بذاتِ خود تصرف کرنے سے عاجز ہے مثلاً وہ بچی بوجہ صِغر اور نابالغی بیع و شراء اور دیگر معاملات کی حُسن و خوبی کو نہیں جانتی تو شریعت نے اس کے مال پر باپ کو تصرف کرنے کا اختیار دیا تاکہ صغیرہ کی وہ مصلحتیں اور تدابیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں ضائع اور معطل نہ ہو جائیں، دیکھئے لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسے عام معنی ہیں جو مال (مقیس علیہ) اور نفس (مقیس) دونوں کو شامل ہیں لہٰذا جس طرح ہم نے لڑکی کے مال پر لڑکی کے تصرف فی المال سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کے باپ کو ولایت دی ہے اسی طرح لڑکی چونکہ اپنی ذات کے حق میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو ہم کو لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا تاکہ اس کا باپ اس کے نکاح اور مہر اور کفوء وغیرہ کے سلسلہ میں کمالِ شفقت کا مظاہرہ کرے، لہٰذا باپ کو صغیرہ پر ولایتِ اجبار حاصل ہوگی، اب تجنیسِ علت کا مفہوم صاف طور پر واضح ہو گیا کہ لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسے عام معنی ہیں، جو اصل یعنی مال اور فرع یعنی لڑکی کی ذات دونوں کو شامل ہیں، وعلی هٰذا نظائرہٗ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جو تقریر ہم نے ذکر کی ہے اسی پر تجنیسِ علت کے دوسرے نظائر بھی ہیں یعنی جہاں جہاں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہوگا وہاں تجنیسِ علت ضروری ہوگی، مثلاً اصل اور فرع دونوں کے حکموں کے متحد فی الجنس ہونے کی ایک مثال یہ گذری ہے کہ کثرتِ طواف حرجِ استیذان کے سقوط کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے کثرتِ طواف، حرجِ نجاست کے سقوط کی بھی علت ہے، اب تجنیس علت اس طرح ہوگی کہ حرج اور تنگی کا پیش آنا ایسے عام معنی میں کہ جس طرح اس کا تعلق بار بار اجازت طلب کرنے سے ہے، اسی طرح بلی اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے کے نجس ہونے سے بھی ہے۔

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْاَوَّلِ أَنْ لَا يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ لِاَنَّ الْاَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِي الْعِلَّةِ وَجَبَ اِتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ وَاِنِ افْتَرَقَا فِي غَيْرِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِيْ فَسَادُهٗ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِيْسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِّ وَهُوَ بَيَانُ اَنَّ تَاثِيْرَ الصِّغْرِ فِي وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَاثِيْرِهٖ فِي وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ.

ترجمہ

اور قیاسِ اول (یعنی وہ قیاس جس میں فرع کا حکم اصل کے حکم کی نوع سے ہو) کا حکم یہ ہے کہ وہ مقیس اور مقیس

علیہ کے درمیان فرق کرنے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ اصل، فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہوگئی تو ان دونوں کا حکم میں بھی متحد ہونا ضروری ہے اگر چہ وہ دونوں (اصل اور فرع) اس علت کے علاوہ (دیگر وصف) میں جدا ہوں اور قیاسِ ثانی (یعنی وہ قیاس جس میں فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو) کا حکم اس قیاس کا فاسد ہونا ہے ممانعتِ تجنیس (تجنیسِ علت کو منع کرنے) اور اصل اور فرع کے درمیان خاص فرق (کو بیان کرنے) سے، اور فرقِ خاص اس بات کا بیان کرنا ہے کہ صغر کی تاثیر جو تصرف فی المال کی ولایت میں ہے صغر کی اس تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاسِ اول کا حکم بیان فرماتے ہیں اور قیاسِ اول یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم نوع میں متحد ہو اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس معترض کے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق بیان کرنے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے اگر چہ اصل اور فرع کسی دوسرے وصف میں جدا ہوں کیونکہ اصل اور فرع کا جملہ اوصاف میں متحد ہونا ضروری نہیں ہوتا، لہٰذا معترض کے اصل اور فرع کے مابین کسی وصف میں فرق کرنے سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا، مثلاً اگر معترض یہ کہے کہ آپ نے ماقبل میں یہ بیان کیا ہے کہ **اِنَّ الصغرَ علۃٌ لولایۃِ الْاِنکاحِ فی حق الغلام فیثبتُ ولایۃُ الْاِنکاحِ فی حق الجاریۃِ لوجودِ العلۃ فیھا وبہٖ یثبتُ الحکمُ (ای ولایۃ الانکاح) فی الثیّب الصغیرۃِ** دیکھئے، یہاں مقیس علیہ اور مقیس دونوں کے اندر حکم متحد ہے یعنی ولایتِ انکاح، ظاہر ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں جگہ ایک ہی ہیں، اب اگر معترض یہ اعتراض کرے کہ غلام یعنی صغیر کے اوپر باپ کو ولایتِ اجبار حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ثیبہ صغیرہ پر بھی باپ کو ولایتِ اجبار حاصل ہو، کیونکہ یہاں مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ صغیر پر تو بوجہ عجز عن التصرف باپ کو ولایتِ اجبار حاصل ہے مگر ثیبہ صغیرہ تو اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اس کی شادی ہو چکی اور پھر طلاق پڑ گئی یا شوہر کا انتقال ہو گیا تو اب اس کو تجربہ ہو گیا، اور اس کے شادی شدہ اور شوہر دیدہ ہونے کی بناء پر اس کی شرم وحیاء بھی کم ہو گئی، لہٰذا اس فرق کی وجہ سے باپ کو اس پر ولایتِ اجبار حاصل نہ ہونی چاہئے جیسا کہ شوافع کا یہی مذہب ہے، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ معترض کے فرق بیان کرنے سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا کیونکہ صغر کی وجہ سے تصرف سے عاجز ہونا ایسی علت ہے جس میں مقیس اور مقیس علیہ یعنی صغیر اور صغیرہ دونوں متحد ہیں، لہٰذا حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے اور دونوں پر باپ کو ولایتِ اجبار حاصل ہوگی، وحکم القیاس الثانی الخ اور قیاس ثانی یعنی جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس معترض کے تجنیسِ علت کو منع کرنے یعنی علت کے عام معنی ہونے سے انکار کرنے اور اصل اور فرع کے مابین خاص فرق بیان کرنے سے فاسد ہو جاتا ہے، مثلاً آپ پڑھ چکے ہیں کہ صغر کی وجہ سے صغیر کے مال پر باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہے تو اسی علت کی وجہ سے صغیر کے نفس پر بھی باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہوگی یعنی ولایتِ انکاح، تو ولایتِ مال اور ولایتِ نفس دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں اب اگر کوئی

شخص تجنیسِ علت کا انکار کرے اور مقیس اور مقیس علیہ میں فرق بیان کر دے تو یہ قیاس فاسد ہو جائے گا اور فرق بیان کرنے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ مال کے اندر باپ کی ولایتِ تصرف میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے اور نفس کے اندر ولایتِ تصرف میں کم ہے یعنی مال کے اندر تصرف کی ضرورت کثیر الوقوع ہے کہ صغیر کو کھانے کی بھی ضرورت ہے، لباس کی بھی ضرورت ہے اور دوا وغذا کی بھی ضرورت ہے تو ان تصرفات کے کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے باپ کو صغیر کے مال میں ولایتِ تصرف حاصل ہونا قرینِ قیاس ہے، برخلاف نفس میں تصرف کے کہ چونکہ لڑکا ابھی صغیر اور نابالغ ہے ابھی اس میں شہوت بھی نہیں ہے نہ ہی اس کو شادی کی ضرورت ہے لہٰذا نفس کے اندر ولایتِ تصرف میں صغر کا تعلق اور تاثیر کم ہے، لہٰذا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم (معترض) کہیں گے کہ صغیر کے مال پر باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ صغیر کے نفس پر بھی باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہو، دیکھئے معترض نے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان تجنیسِ علت کا انکار کر کے دونوں کے مابین فرق بیان کر دیا کہ صغر کی تاثیر باپ کے لئے تصرف فی المال کی ولایت میں زیادہ ہے اور تصرف فی النفس کی ولایت میں کم ہے لہٰذا اس فرق کے بعد صغیر کے نفس کو اس کے مال پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالإِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظْرِ إِلَيْهِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الإِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا بِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهٖ عِلَّةً وَنَظِيْرُهُ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أَعْطٰى فَقِيْرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الإِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَتَحْصِيْلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هٰذَا فَنَقُوْلُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلٰى ذٰلِكَ الْوَصْفِ وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوْجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيْلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلٰى ظَنِّهٖ أَنَّ بِقُرْبِهٖ مَاءً لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّيَمُّمُ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيْ.

ترجمہ

اور قسمِ ثالث کا بیان، اور قسمِ ثالث وہ قیاس ہے جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو، ظاہر ہے (یعنی قسمِ ثالث کا بیان ظاہر ہے، یہاں مبتداء وخبر کے درمیان تھوڑا سا فصل ہے) اور اس کی تحقیق (یعنی اس قیاس کی تحقیق جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو) یہ ہے کہ جب ہم ایسا کوئی وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصفِ مناسب ایسے حال میں ہو جو حکم کے ثبوت کو واجب کرتا ہو اور وصف کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا تقاضا کرتا ہو اور موضعِ اجماع میں حکم اس وصف کے ساتھ مقترن بھی ہوا ہو تو حکم کی اس وصف کی جانب نسبت کر دی

جائے گی، اس وصف کے حکم کے مناسب ہونے کی وجہ سے نہ کہ شریعت کے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دینے کی وجہ سے، **ونظیرُهٗ الخ** اور اس کی نظیر (ای نظیر الوصف المناسب للحکم) یہ ہے کہ جب ہم کسی ایسے شخص کو دیکھیں جس نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ظنِ غالب یہ ہوگا کہ اس شخص کا فقیر کو درہم دینا فقیر کی حاجت دفع کرنے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے **اذا عرف الخ** جب یہ نظیر معلوم ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور حال یہ کہ اس وصف کے ساتھ موضعِ اجماع میں حکم مقترن بھی ہوا ہو تو حکم کے اس وصف کی جانب منسوب ہونے کا ظنِ غالب ہوگا، اور شرع میں غلبۂ ظن اس دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جو دلیل غلبۂ ظن سے بڑھ کر ہو (یعنی نصوص اور اجماع) (اور یہ غلبۂ ظن) بمنزلہ مسافر کے (ہے) کہ جب اس کے ظن پر یہ غالب ہو (یعنی اس کو ظن غالب ہو) کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے **وعلیٰ هذا الخ** اور اسی اصل (کہ غلبۂ ظن اپنے اوپر والی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے) پر تحری کے مسائل ہیں۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے ان علتوں کا بیان کیا تھا جو نصوص (قرآن وسنت) اور اجماع سے معلوم ہوئی ہوں، یہاں سے قیاس کی قسمِ ثالث یعنی اس قیاس کا بیان ہے کہ جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو نہ کہ کتاب وسنت اور اجماع سے مستنبط ہو اور قیاس کی یہ قسم ظاہر ہے یعنی مندرجہ ذیل مختصر تحقیق کے بعد قیاس کی یہ قسم بالکل ظاہر اور واضح ہے، تحقیق یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ قیاس ایسی علت کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہو تو اب اتنی بات ملحوظِ خاطر رہے کہ اس وصف کو علت قرار دیا جائے گا جو حکم کے مناسب ہو اور مناسب کا مطلب یہ ہے کہ حکم کا ترتب اس علت پر حصولِ منفعت کے لئے ہو یا دفعِ مضرت کے لئے ہو، مصنفؒ اپنے الفاظ میں فرماتے ہیں کہ جب کسی ایسے وصف کو پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور اس حال میں ہو کہ ثبوتِ حکم کا داعی ہو اور ظاہری اعتبار سے حکم کا تقاضا کرتا ہو (یعنی یہ ضروری نہیں کہ یہی وصف علت ہو البتہ ظاہری اعتبار سے یہی وصف علت معلوم ہوتا ہو) اور اجماع کے مواقع میں اس وصف کے ساتھ حکم مقترن بھی ہو چکا ہو یعنی اجماع کے موقع پر یہ وصف حکم کی علت بن چکا ہو اور اپنا اثر دکھلا چکا ہو، تو ایسی صورت میں حکم کی اسی وصف کی طرف نسبت کردی جائے گی اور یہ نسبت محض اس بناء پر ہوگی کہ یہ وصف اس حکم کے مناسب ہے اس وجہ سے نہیں کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی کوئی شہادت دی ہے یعنی شریعت میں اس وصف کے علت ہونے کی کوئی صراحت نہیں ہوتی بلکہ ظنِ غالب کی وجہ سے اس وصف پر علت ہونے کا حکم لگتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ہم یہی سمجھیں گے کہ اس نے فقیر کی حاجت روائی اور حصول ثواب کی نیت سے یہ درہم دیا ہے نہ کہ کسی اور غرض سے، حالانکہ اگر فقیر کے اندر اور بھی دیگر اوصاف ہوں مثلاً وہ خوبصورت ہے، شہر کا باشندہ ہے، وغیرہ وغیرہ تو ان اوصاف کو علتِ اعطاء قرار نہیں دیا جائے گا، لہٰذا اس نظیر کے جان لینے کے بعد ہم پھر وہی بات کہیں گے کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور اجماع کے موقع پر اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت بھی ہو چکا ہو تو حکم کی اسی وصف کی طرف نسبت کا ظنِ غالب ہوگا مثلاً صغیر کے نفس

پر باپ کو ولایتِ اِنکاح حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے اور یہ علت حکم کے مناسب بھی ہے کہ صغر کی وجہ سے لڑکا اپنے مال پر تصرف کرنے سے عاجز ہے تو بر بناء عجز عن التصرف باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہے اور اجماع کے موقع پر اس علت کی وجہ سے یعنی صغر کی وجہ سے حکم کا ثبوت بھی ہو چکا ہے یعنی بوجہ صغر اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ صغیر کے مال پر باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہے، لہٰذا خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب حکم کے مناسب کوئی وصف مل جائے تو ظنِّ غالب یہی ہوگا کہ حکم اسی وصف کی وجہ سے ثابت ہے اور ظنِّ غالب کو شریعت معتبر مانتی ہے اور ظن غالب اپنے سے اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے، جیسے مثلاً مسافر کو اگر یہ ظنِّ غالب ہو کہ اس کے قریب کسی جگہ پانی ہے تو چونکہ ظنِّ غالب پر عمل واجب ہوتا ہے اس لئے مسافر اپنے اسی ظن کی بناء پر تیمم نہیں کر سکے گا بلکہ پانی تلاش کرے گا،

وعلى هذا مسائل التحرى اور اسی اصل پر کہ ظنِّ غالب اپنے سے اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے، تحرّی کے مسائل مبنی ہیں مثلاً کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کی تحرّی غلبۂ ظن کی وجہ سے کسی ایک جانب واقع ہو جائے اور سمتِ قبلہ بتلانے والا کوئی موجود نہ ہو تو یہ شخص ظنِّ غالب پر عمل کرتے ہوئے اسی جانب رخ کر کے نماز پڑھے گا، جس طرف اس کی تحرّی واقع ہوئی ہے۔

اختیاری مطالعه

وبيان القسم الثالث الخ اس موقعہ پر تین اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں ۱؎ مصنفؒ نے سابقہ نہج کیوں بدلدیا یعنی **ومثال العلة المعلومة بالرأى والاجتهاد** کیوں نہیں کہا ۲؎ یہ قسم جس کو مصنفؒ نے قسم ثالث کہا ہے قسم رابع ہے نہ کہ ثالث ۳؎ مصنفؒ نے اس قسم کو ظاہر کیسے کہا جبکہ اس میں غموض ہے، الجواب پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس لئے نہج بدلدیا تا کہ اشارہ ہو جائے کہ یہ قسم پہلی قسموں کے مغائر ہے کیونکہ وہ شرعی شہادتیں ہیں یعنی نصوص و اجماع جبکہ قیاس کی یہ قسم شرعی شہادت نہیں ہے بلکہ بر بناء ظن غالب ہے، دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس کو قسم ثالث اس لئے کہا کیونکہ کتاب و سنت ایک قسم ہے اور اجماع دوسری، لہٰذا یہ تیسری قسم ہوئی، اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قیاس کی یہ قسم **وتحقيق ذلك الخ** کا ملاحظہ کرنے کے بعد ظاہر ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مصنفؒ کی بیان کردہ عبارت **وتحقيق ذلك الخ** کو پڑھنے کے بعد قیاس کی یہ قسم ظاہر ہی ہے۔

وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ أَنْ يَّبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِاَنَّ عِنْدَهٗ يُوْجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِي صُوْرَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهٖ لِاَنَّهٗ كَانَ بِنَاءً عَلٰى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذٰلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلٰى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْاَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيْلِهٖ وَالنَّوْعِ الثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّزْكِيَةِ وَالنَّوْعِ الثَّالِثِ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمَسْتُوْرِ.

ترجمه

اور اس قیاس (یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو) کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس

اصل اور فرع کے درمیان مناسب فرق بیان کرنے سے باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس فرق کے وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب وصف موجود ہوگا جو اس وصف کے علاوہ ہوگا (کہ جس وصف کے ساتھ تم نے علت بیان کی ہے) لہٰذا حکم کے اس وصف (وصف اول) کی طرف نسبت کرنے کا ظن باقی نہیں رہے گا پس اب اس وصف اول سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ حکم غلبۂ ظن کی بناء پر تھا اور فرق بیان کرنے سے غلبۂ ظن باطل ہو گیا **و علیٰ ھذا الخ** اور اس بناء پر (یعنی قیاس کی تینوں قسموں اور ان کے مابین فرق کی بناء پر) نوع اول (وہ قیاس جس کی علت کتاب وسنت سے معلوم ہو) پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ اور اس کی تعدیل کے بعد اس کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کرنے کے درجہ میں ہے اور نوع ثانی پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ سے پہلے اور ظہورِ عدالت کے وقت شہادت کے درجہ میں ہے اور نوع ثالث پر عمل کرنا مستور الحال آدمی کی شہادت کے درجہ میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اس قیاس کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہوئی ہو، حکم یہ ہے کہ یہ قیاس مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وصفِ مناسب میں فرق پائے جانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گا یعنی جس وصف مناسب کی وجہ سے حکم کا ثبوت ہوا تھا جب اس وصف کو لیکر مقیس اور مقیس علیہ میں فرق پیدا کر دیا تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا کیونکہ وجودِ فرق کے وقت حکم پائے جانے کی صورت میں ایک دوسرا وصف مناسب موجود ہے جو پہلے والے وصف کے علاوہ ہے لہٰذا جب دوسرا وصف مناسب موجود ہے تو وصف اول کی جانب حکم کی نسبت کا جو ظنِ غالب تھا باقی نہیں رہے گا، اور جب ظنِ غالب کے معدوم ہونے کی بناء پر اس وصف کو علت کا درجہ نہیں رہے گا تو اس وصف کے ساتھ حکم بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ ثبوتِ حکم کی بنیاد ظنِ غالب پر تھی اور اصل وفرع کے مابین فرق کرنے سے وہ ظن باقی نہ رہا بلکہ باطل ہو گیا، تو حکم بھی باقی نہیں رہے گا، مثلاً امام شافعیؒ نے بچّے کے مال میں زکوٰۃ کو بالغ کے مال پر قیاس کیا ہے اور علتِ جامعہ یہ بیان کی ہے کہ جس طرح بالغ کے مال سے فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے اسی طرح بچے کے مال سے بھی فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے، لہٰذا بچّے کے مال پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی پس معترض اس قیاس کو فرقِ مناسب سے باطل کرے گا اور یہ کہے گا کہ مقیس علیہ یعنی بالغ کے مال میں وجوبِ زکوٰۃ کی علت بالغ کو گناہوں سے پاک کرنا ہے **قال اللہ تعالیٰ خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا** اور یہ علت یعنی تطہیر من الذنوب مقیس کے اندر معدوم ہے کیونکہ بچوں کے پاس ان کے غیر مکلف ہونے کی وجہ سے گناہ ہے ہی نہیں کہ ان کی تطہیر کئے جانے کی وجہ سے ان پر وجوبِ زکوٰۃ کا حکم ہو لہٰذا اس فرق کے بیان کرنے کے بعد یہ قیاس باطل ہو جائے گا اور اس قیاس کی وجہ سے مال صبی پر وجوبِ زکوٰۃ کا حکم ثابت نہ ہوگا (لہٰذا امام شافعیؒ کا یہ علت بیان کرنا بھی باطل ہو گیا کہ فقیر کی حاجت بچہ کے مال سے بھی دفع ہو جاتی ہے) **و علیٰ ھذا الخ** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ قیاس کی تینوں قسموں کے درمیان فرق ہے لہٰذا اس فرق کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی قسم اول یعنی وہ قیاس جس کی علت قرآن وسنت سے معلوم ہوئی ہے اس پر عمل کرنے کی مثال ایسی ہے جیسا کہ گواہ کا تزکیہ اور اس کا عادل ہونا ثابت کر کے اس کی

شہادت پر فیصلہ دیا گیا ہو گویا جس طرح اس فیصلہ کے بطلان کا احتمال نہیں ہے اسی طرح قیاس کی قسم اول کے بطلان کا بھی احتمال نہیں ہوتا اور قسم ثانی (یعنی وہ قیاس جس کی علت اجماع سے معلوم ہوئی ہو) پر عمل کرنا ایسا ہے جیسا کہ گواہ کا تزکیہ کرنے سے پہلے اور ظہورِ عدالت کے بعد اس کی گواہی سے فیصلہ دیا گیا ہو پس جس طرح اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی قسم ثانی پر بھی عمل کرنا واجب ہے، اور قیاس کی قسم ثالث یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو اس پر عمل کرنا ایسا ہے جیسا کہ مستور الحال آدمی کی شہادت پر حکم دیں یعنی وہ آدمی جس کا فاسق ہونا یا عادل ہونا چھپا ہوا ہو ظاہر نہ ہو، لہٰذا جس طرح یہ فیصلہ واجب العمل ہے اسی طرح قیاس کی قسم ثالث بھی واجب العمل ہے لیکن چونکہ اس قیاس کی بنیاد اپنی رائے پر ہوتی ہے تو اگر اس وصف کا علت نہ ہونا معلوم ہو جائے تو پھر یہ قیاس واجب العمل نہ رہے گا جیسے مثلاً گواہوں کا کاذب اور فاسق ہونا معلوم ہو جائے۔

فائدہ: تعدیل وتزکیہ: تعدیل کا مطلب یہ ہے کہ گواہ عادل ہوں یعنی وہ فرائض وواجبات کا اہتمام کرتے ہوں اور معاصی سے احتراز کرتے ہوں اور ہر ایسے کام سے بچتے ہوں جس سے ان کی ثقاہت مجروح ہو اور تزکیہ کا مطلب یہ ہے کہ قاضی ان کی خفیہ تحقیق کرے مثلاً مزکّی کے پاس ایک رقعہ بھیجے جس کو مستورہ کہتے ہیں جس میں گواہوں کے نام، نسب، حلیہ اور جس مسجد میں وہ نماز پڑھتے ہوں سب کچھ لکھے، پھر اگر وہ واقعی عادل اور پاک باطن ہوں تو مزکی یعنی تزکیہ کرنے والا یہی لکھ دے کہ وہ عادل اور جائز الشہادۃ ہیں، اور اگر اس کو ان کا فسق معلوم نہ ہو تو یہ لکھ دے کہ وہ مستور الحال ہیں اور اگر فسق معلوم ہو تو اس کی تصریح نہ کرے بلکہ خاموش رہے تاکہ مسلمان کا پردہ فاش نہ ہو۔

فصل: اَلْاَسْوِلَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَةٌ اَلْمُمَانَعَةُ وَالْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبُ وَالْعَكْسُ وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ.

ترجمہ

وہ سوالات جو قیاس پر متوجہ اور وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں ۱ ممانعت ۲ قول بموجب العلۃ ۳ قلب ۴ عکس ۵ فساد وضع ۶ فرق (اس کا بیان تو گذر چکا) ۷ نقض ۸ معارضہ۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ان اعتراضات کو بیان فرما رہے ہیں جو قیاس کے اوپر وارد ہوتے ہیں اور ان اعتراضات کا تعلق اگرچہ علم مناظرہ سے ہے مگر چونکہ ان اعتراضات اور ان کے جوابات کا بیان فائدہ سے خالی نہیں ہے مثلاً ان کے بیان سے طریقۂ مقابلہ معلوم ہوگا کہ ایک فریق دوسرے فریق پر کس طرح اعتراض کرسکتا ہے اور اس کے مقدمہ کے کل اجزاء پر رد کرتا ہے یا کسی ایک جزء پر، اور کون سا اعتراض مسموع ہوتا ہے اور کون سا غیر مسموع لہٰذا بغرضِ افادہ مصنفؒ نے ان آٹھ اعتراضات کو اپنی کتاب میں شامل کیا ہے اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے سوائے ایک اعتراض یعنی فرق کے کیونکہ فرق کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

اَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ وَالثَّانِیْ مَنْعُ الْحُكْمِ مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهٖ لَيْلَةَ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَأْسٍ يَمُوْنُهٗ وَيَلِیْ عَلَيْهِ.

ترجمہ

بہر حال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں: ان دونوں میں سے ایک، وصف کا (علت ہونے سے) انکار کرنا ہے اور دوسرے، حکم کا انکار کرنا (یعنی مستدل نے علت کے بل بوتے پر جو حکم بیان کیا ہے اس کا انکار کرنا) منع الوصف کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۂ فطر، فطر کے سبب سے واجب ہوتا ہے، پس وہ (صدقۃ الفطر) عید الفطر کی رات میں آدمی کے مرجانے سے ساقط نہ ہوگا ہم کہیں گے کہ ہم فطر کے سبب سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک صدقۃ الفطر اُس رأس (رأس بول کر ذی راس یعنی مکمل آدمی مراد ہے) کے سبب سے واجب ہوتا ہے جس راس کا مکلّف آدمی خرچ برداشت کرتا ہے اور جس راس کا وہ مکلّف آدمی ولی اور سرپرست ہوتا ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ ان آٹھ اعتراضات میں سے ایک کو بیان کر رہے ہیں یعنی ممانعت کو اور ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ معترض معلِّل کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض مقدمات کو قبول نہ کرے پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں: ۱ منع الوصف، اور منع الوصف کا مطلب یہ ہے کہ مُعَلِّل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اس کا انکار کر دے گویا معترض معلل سے یہ کہہ دے کہ آپ نے جس وصف کو علتِ حکم قرار دیا ہے ہم اس وصف کو اس حکم کی علت نہیں مانتے بلکہ علت کوئی دوسری شئ ہے ۲ منع الحکم یعنی مُعَلِّل نے علت کے بل بوتے پر جو حکم ثابت کیا ہے معترض اس کا انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ جس چیز کو تم حکم قرار دیتے ہو یہ دراصل حکم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے۔ (گویا معترض معلل کی بیان کردہ علت کو تو تسلیم کرتا ہے مگر حکم کو تسلیم نہیں کرتا) اب آپ حضرات منع الوصف کی مثال ملاحظہ فرمائیں شوافع فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے یعنی صوم کا زمانہ ختم ہو کر فطر یعنی کھانے پینے کا زمانہ شروع ہو جانا اور صوم کا زمانہ رمضان کے آخری دن غروبِ آفتاب سے ختم ہو جاتا ہے اور فطر کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے لہٰذا جس شخص نے فطر کے وقت کو پالیا جو وجوبِ صدقۃ الفطر کی علت ہے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور صدقۃ الفطر میں صدقۃ کی اضافت فطر کی طرف ہونے سے یہی اشارہ ہے کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب فطر ہے لہٰذا جب فطر کے وقت کو یعنی رمضان کے آخری دن کے غروبِ آفتاب کے وقت کو پالینے کی وجہ سے کسی پر صدقۃ الفطر واجب ہو چکا تو اب لیلۃ الفطر یعنی عید کی رات میں انتقال کر جانے کی وجہ سے مرنے والے سے صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوگا **قلنا لا نسلم الخ** امام شافعیؒ نے صدقۃ الفطر واجب ہونے کی جو علت بیان کی ہے یعنی وصفِ فطر ہم احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کی علت فطر کے وقت اس سر کا موجود ہونا ہے جس سر کا مکلّف آدمی ولی اور خرچ بردار ہوتا ہے اسی وجہ سے صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الرأس بھی کہتے ہیں نیز حدیث شریف میں ہے **اَدُّوا**

عَمَّنْ تمونون (ای تحملون هٰذهِ المؤنة) معلوم ہوا کہ وجوبِ صدقۃ الفطر کا سبب راس ہے نہ کہ فطر، لہٰذا صدقۃ الفطر میں فطر کی طرف اضافت اختصاص کے لئے ہے کہ یہ صدقہ، فطر کے ساتھ مخصوص ہے اور فطر ضدِ صوم ہے، لہٰذا صوم کی طرح فطر کا محل بھی دن ہوگا نہ کہ رات، بنا بریں عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے جو بچہ پیدا ہو جائے یا جو لوگ اسلام قبول کرلیں ان پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور جو بچہ یوم الفطر یعنی عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے یعنی رات ہی میں انتقال کر جائے اس پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہوگا (عند الاحناف لا عند الشوافع) خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے جس وصف کو وجوب صدقۃ الفطر کی علت قرار دیا تھا ہم نے اس کو تسلیم نہیں کیا، لہٰذا یہ منع الوصف کی مثال ہوئی۔

فائدہ: صدقۃ الفطر کا سبب چونکہ راس ہے تو راس کے موجود ہونے کی بناء پر صدقۃ الفطر کو بجائے عید الفطر میں ادا کرنے کے رمضان میں بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔

فائدہ: مؤنت کے معنی مشقت اور گرانی کے ہیں۔

وَكَذٰلِكَ اِذَا قِيْلَ قَدْرُ الزَّكٰوةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ كَالدَّيْنِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ بِاَنَّ قَدْرَ الزَّكٰوةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ اَدَاءُهٗ وَاجِبٌ وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ اَدَاءُهٗ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالدَّيْنِ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاَدَاءَ وَاجِبٌ فِيْ صُوْرَةِ الدَّيْنِ بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتّٰى يَخْرُجَ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ مَنْعِ الْحُكْمِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں منع الوصف کی مثال کی طرح) جب یہ کہا جائے کہ مقدارِ زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے پس مقدارِ زکوٰۃ، نصاب کے ہلاک ہو جانے سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، جیسا کہ دین (کہ بغیر ادا کئے ذمہ میں باقی رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا) ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مقدارِ زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ مقدارِ زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ (چلو یہی سہی کہ) واجب مقدارِ زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے پس وجوبُ الاداء، نصاب ہلاک ہونے سے ساقط نہ ہوگا جیسا کہ مطالبہ کے بعد دین (کہ اگر مال ہلاک ہو جائے تو مدیون پر وجوب اداء باقی رہتا ہے) ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں مدیون پر دین ادا کرنا واجب ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے یہاں تک کہ وہ مدیون تخلیہ کے ذریعۂ دین کی ذمہ داری سے نکل جائے اور یہ (یعنی ہمارا قول لا نُسَلِّمُ اَنَّ الاداءَ واجب فی صورة الدین) منع الحکم کے قبیل سے ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ منع الوصف کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک چھوٹا سا مسئلہ سماعت فرمالیں پھر عبارتِ کتاب کی تشریح کی جائے گی، مسئلہ یہ ہے کہ اگر حولانِ حول کے بعد نصاب مال ہلاک ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہ

ہوگی، اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمایئے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مقدار زکوٰۃ کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاءِ واجب فی الذمہ اس کا معلول اور حکم ہے لہٰذا نصابِ مال ہلاک ہو جانے سے مقدار زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کا ادا کرنا ضروری رہے گا، جیسا کہ دین کہ دین کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاءِ واجب اس کا حکم ہے کہ جب تک دین کو ادا نہیں کیا جائے گا تو اس کی ادائیگی ذمہ میں باقی رہے گی مدیون کے مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے ذمہ سے دین ساقط نہ ہوگا، لہٰذا اسی طرح زکوٰۃ بھی ذمہ میں واجب ہونے کے بعد بغیر ادا کئے ساقط نہ ہوگی ہم منع الوصف کے طور یہ کہتے ہیں کہ ہم کو آپ کی بیان کردہ علت تسلیم نہیں ہے یعنی ہم کو یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مقدار زکوٰۃ واجب فی الذمہ ہے بلکہ صاحب نصاب پر مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے، لہٰذا مقدار زکوٰۃ کی اداء کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاءِ واجب اس کا حکم ہے پس جب نصاب ہی ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت بھی باقی نہ رہی کیونکہ ادا کرنا اسی نصاب کی وجہ سے ذمہ میں واجب تھا لہٰذا ادا کرنا ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کا سبب یعنی سبب وجوب باقی نہیں رہا، ولئن قال ش اگر کوئی شخص یہ کہے کہ چلو ہم آپ کی بات ہی مانتے ہیں کہ واجب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے تو اس شکل میں بھی تو نصابِ مال ہلاک ہونے سے مقدار زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دین، کہ دائن کے مطالبہ کرنے کے بعد مدیون پر دین کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے اداءِ دین بغیر ادا کئے ساقط نہیں ہوتا لہٰذا اسی طرح جب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہے تو وہ بغیر ادا کئے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا، دیکھئے قائل نے مسئلۂ زکوٰۃ کو مسئلۂ دین پر قیاس کیا ہے اور مطالبۂ دین کو علت اور مدیون پر اداءِ دین کے وجوب کو حکم قرار دیا ہے ہم منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مدیون پر مطالبہ کے بعد دین کا ادا کرنا واجب ہے بلکہ مدیون کا اپنے مال میں سے ائن کو بقدرِ دین مال لینے سے انکار کرنا منع ہے یعنی مدیون پر تخلیہ واجب ہے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر دائن (قرض خواہ) مدیون کے مال میں سے اپنے قرضہ کے بقدر لینا چاہے تو مدیون مانع اور مزاحم نہ بنے، بلکہ اپنے آپ کو خالی چھوڑ دے، اور یہ منع الحکم کی مثال ہے یعنی قائل نے مطالبۂ دین کے بعد مدیون پر اداءِ دین کا حکم لگایا ہے ہم نے اس حکم کا انکار کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ مدیون پر دین اداء کرنا واجب نہیں ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغَسْلِ بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةً عَلَى الْمَفْرُوْضِ كَإِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِيْ بَابِ الصَّلَاةِ غَيْرَ اَنَّ الْإِطَالَةَ فِي بَابِ الْغَسْلِ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ كُلَّ الْمَحَلِّ وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ بِاَنَّ الْإِطَالَةَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلۂ سابقہ میں منع الحکم کی مثال کی طرح) جب قائل (کوئی شافعی) کہے کہ بابِ وضوء میں مسح

رکن ہے تو غسل کی طرح (یعنی ہاتھ، پیر اور منہ کو دھونے کی طرح) مسح کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا، ہم احناف کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ غسل کے اندر تثلیث (تین دفعہ دھونا) مسنون ہے، بلکہ مسنون مقدارِ مفروض پر زیادتی کرنے کی غرض سے محلِ فرض میں فعل کا دراز کرنا ہے جیسا کہ بابِ صلوٰۃ میں قیام اور قرأت کا دراز کرنا (مسنون ہے) مگر بابِ غسل کے اندر اطالت یعنی فعلِ غسل کا دراز کرنا بغیر تکرار کے متصور نہیں ہوگا فعلِ غسل کے کل محلِ غسل کا استیعاب کر لینے کی وجہ سے اور غسل ہی کی طرح ہم مسح کے متعلق کہتے ہیں کہ اطالتِ مسح بطریقِ استیعاب مسنون ہے۔

(ذکر لطریق ثانی)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ منع الحکم کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک مسئلہ سن لیجئے، مسئلہ یہ ہے کہ سر کے مسح میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ۱ ایک مرتبہ مسح کرنا سنت ہے ۲ ہر دفعہ جدید پانی لیکر تین دفعہ مسح کرنا سنت ہے، جبکہ ہمارے نزدیک صرف ایک بار پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے، اب مصنفؒ کی عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں اگر کوئی شافعی یہ کہے کہ مسح وضو کے اندر رکن ہے لہٰذا تین بار مسح کرنا سنت ہونا چاہئے جیسا کہ غسل، یعنی جس طرح اعضاء ثلٰثہ ہاتھ پیر اور منہ کا دھونا وضو کے اندر رکن ہے اور ان کی تثلیث مسنون ہے یعنی ان کو تین دفعہ دھونا مسنون ہے تو اسی طرح بر بناءِ رکنیت سر کا مسح بھی تین بار کرنا مسنون ہونا چاہئے، دیکھئے اس قیاس میں مسح مقیس اور غسل مقیس علیہ ہے اور مقیس علیہ کے اندر غسل کا رکن ہونا علت ہے، اور تثلیثِ غسل کا مسنون ہونا حکم ہے ہم منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں، کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اعضاء ثلٰثہ کے غسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ مقدارِ مفروض پر یعنی ہاتھ پیر اور منہ کو ایک مرتبہ دھو لینے پر محض زیادتی کی غرض سے محلِ فرض میں یعنی خاص ان جگہوں میں جن کا دھونا وضو کے اندر فرض ہے فعلِ غسل کو دراز کرنا مسنون ہے مثلاً ہاتھ کے اندر مقدارِ مفروض صرف ایک مرتبہ دھونا ہے اور محلِ فرض ہاتھوں کا صرف کہنیوں تک دھونا ہے کیونکہ کہنیوں سے اوپر بغل تک کی جگہ محلِ فرض نہیں ہے، لہٰذا خاص محلِ فرض میں غسل کو دراز کرنا مسنون ہوگا، جیسا کہ نماز کے اندر قیام وقرأت رکن ہیں تو سنت کی ادائیگی قیام وقرأت کو مقدار فرض پر دراز کرنے سے ہو جائے گی، لہٰذا اسی طرح مسح رأس کے سلسلہ میں محل مسح میں مسح کو دراز کرنے سے سنت کی ادائیگی ہو جائے گی، مگر اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اعضاءِ مغسولہ یعنی ہاتھ، پیر اور منہ کے دھونے میں فعلِ غسل کو دراز کرنے کی کیا شکل ہوگی چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ غیر انَّ الاطالۃَ فی باب الغسل الخ خلاصہ یہ ہے کہ ایک بار محل کو دھونا تو فرض ہے اور چونکہ ایک بار دھونے سے ہی کل محلِ فرض کا استیعاب بھی ہو جانا ضروری ہے کیونکہ اگر کل محل کا استیعاب نہ ہوا اور بال برابر بھی محل فرض کی کوئی جگہ خشک رہ گئی تو فرض ہی ادا نہ ہوا، لہٰذا جب ایک مرتبہ اعضاءِ ثلٰثہ کو دھو لیا اور کل محلِ فرض کا استیعاب بھی ہو گیا تو اب فعل غسل کو دراز کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ پھر دوبارہ محلِ فرض میں ہی فعلِ غسل کو بجا لایا جائے کیونکہ مثلاً کہنیوں سے اوپر بڑھ کر اگر بغل تک ہاتھ دھویا جائے اور اطالتِ فعل اسی کو تصور کیا جائے تو کہنیوں سے اوپر والی جگہ تو محلِ فرض ہے ہی نہیں تو اطالتِ غسل کہنیوں سے اوپر نہیں کیا جائے گا بلکہ محلِ مفروض میں ہی کیا جائے گا جس کی شکل تکرار یعنی تثلیث جیسی ہو جائے گی، لہٰذا بابِ غسل میں اطالتِ فعل بغیر تکرار وتثلیث کے متصور نہیں ہوگی لیکن مسحِ راس کے اندر

اطالتِ مسح بغیر تثلیث کے متصور ہے، اس لئے مسحِ راس کے سلسلہ میں ہم کہیں گے کہ اطالتِ فعل (اطالتِ مسح) بطریقِ استیعاب مسنون ہے یعنی ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا تو فرض ہے اب بقیہ سر جو محلِ مسح ہے اس میں فعلِ مسح کو دراز کر دیا جائے اور پورے سر کا استیعاب کرلیا جائے لہٰذا اطالتِ فعل کی شکل پورے سر کا استیعاب کر لینے سے حاصل ہو جائے گی اور اسی اطالتِ مسح کو سنت قرار دیا جائے گا نہ کہ تین بار مسح کرنے کو جیسا کہ شوافع کا خیال ہے تعجب ہے حضرت امام شافعیؒ پر کہ ان کے نزدیک فرضیت ایک بال پر مسح کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور سنت کی ادائیگی کے لئے تین بار جدید پانی سے مسح کرنا پڑے گا۔

اعتراض: اگر کوئی نا سمجھ طالب علم یہ اعتراض کرے کہ جب کسی نے چوتھائی سر کا مسح کرلیا تو چونکہ یہاں بھی محل فرض کا استیعاب ہو گیا لہٰذا یہاں بھی اس بات کی ضرورت متحقق ہو گئی کہ اسی محلِ فرض میں اطالتِ مسح کیا جانا چاہئے جس کی شکل تثلیث و تکرار جیسی ہوگی اور امام شافعیؒ کا تثلیث مسح کا قول ثابت ہو جائے گا، تو جواب یہ ہے کہ یہ صرف وہم ہے کیونکہ کل کا کل سر مسح کا محل ہے جس طرف سے بھی آپ چاہیں چوتھائی سر کا مسح کرلیں کافی ہو جائے گا، لہٰذا یہاں اطالتِ مسح بقیہ محلِ مسح میں فعلِ مسح کو بجالانے سے ممکن ہے برخلاف اعضاء ثلاثہ کے غسل کے کہ وہاں فرض کو بجالانے کے بعد اطالتِ فعل محلِ فرض میں ہی ہوگا کیونکہ محلِ فرض کو دھونے کے بعد بقیہ حصہ محلِ غیر فرض ہے، فافہم ولاتکن من الجاہلین۔

وَكَذٰلِكَ يُقَالُ اَلتَّقَابُضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِي بَابِ النُّقُوْدِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا كَيْلَا يَكُوْنَ بَيْعُ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ غَيْرَ اَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَتَعَيَّنُ اِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا .

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں منع الحکم کی مثال کی طرح) کہا جاتا ہے کہ بیعُ الطعام بالطعام میں متعاقدین کا عوضین پر باہمی قبضہ شرط ہے جیسے نقود یعنی جیسے سونا و چاندی کی خرید و فروخت میں باہمی قبضہ شرط ہے **قلنا الخ** ہم احناف کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نقود میں قبضہ شرط ہے بلکہ شرط نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ نہ ہو مگر بات یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نقود متعین ہی نہیں ہوتے مگر صرف قبضہ سے۔

تشریح: یہاں سے مصنف منع الحکم کی تیسری مثال بیان فرمارہے ہیں، زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیعُ الطعام بالطعام میں یعنی گیہوں کی بیع گیہوں کے بعوض یا کسی اور طعام کی بیع اس کے ہم جنس کے بعوض ہو تو مجلس عقد کے اندر متعاقدین کا عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ اگر سونا، چاندی کی خرید و فروخت کی جائے تو اس کے اندر بالاتفاق مجلسِ عقد میں باہمی قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور علتِ جامعہ دونوں کے درمیان یعنی طعام اور نقود میں ان دونوں کا اموالِ ربویہ میں سے ہونا ہے، لہٰذا حکم بھی دونوں کا ایک ہوگا اور وہ عوضین پر

باہمی قبضہ کرنا ہے، ہم منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ہم کو تسلیم ہی نہیں کہ نقود کی بیع میں قبضہ شرط ہے بلکہ شرط نقود کو متعین کرنا ہے تا کہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ لازم نہ آئے یعنی اگر نقود کو متعین نہ کیا جائے تو وہ نقود متعاقدین کے ذمہ ادھار اور دین ہوں گے اور اس بیع سے حدیث میں منع فرمایا گیا ہے چنانچہ حدیث ہے **نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکائی بالکائی ای عن النسیئۃ بالنسیئۃ.**

لہٰذا اب بات واضح ہوگئی کہ ہم احناف نقود کی بیع میں قبضہ کو شرط نہیں کہتے بلکہ شرط، نقود کی تعیین ہے مگر اب یہ بات دیگر ہے کہ ہمارے نزدیک نقود کی تعیین بغیر قبضہ کے نہیں ہو سکے گی کیونکہ عقود وفسوخ میں دراہم ودنانیر متعین نہیں ہوتے مثلاً مشتری نے کسی بائع کو متعینہ دراہم دکھلا کر کسی سامان کو خریدا اور پھر دوسرے دراہم دیدئے تو یہ جائز ہے کیونکہ عقدِ بیع اور فسخِ بیع میں دراہم ودنانیر متعین نہیں ہوتے، اس لئے اس مجبوری کی بناء پر بیع النقود میں تو ان کو متعین کرنے کے لئے متعاقدین کا مجلسِ عقد ہی میں ان پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا مگر بیع الطعام بالطعام کے اندر قبضہ ضروری نہیں ہوگا کیونکہ طعام محض اشارہ سے متعین ہو جاتے ہیں قبضہ ہی ضروری نہیں ہے، لہٰذا ہم احناف منع الحکم کے طور پر یہ کہیں گے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ نقود کی بیع میں تقابض شرط ہے بلکہ شرط، تعیین ہے اور یہ بات دیگر ہے کہ یہاں تعیین بغیر قبضہ کے نہیں ہوتی۔

وَاَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ اَنَّ مَعْلُوْلَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ قُلْنَا اَلْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ.

ترجمہ

اور بہر حال قول بموجب العلۃ تو وہ (معلل کے بیان کردہ) وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس علت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعویٰ کیا ہے اور قول بموجب العلۃ کی مثال یہ ہے کہ وضو کے اندر کہنی حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی، کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوا کرتی، ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے (یعنی ہاتھ کے اس حصہ کی حد ہے جو بغل کی طرف ہے اور حکمِ غسل سے ساقط ہے) پس کہنی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ان آٹھ اعتراضات میں سے دوسرا اعتراض بیان فرما رہے ہیں جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں اس اعتراض کا نام قول بموجب العلۃ ہے (لغوی معنی یہ ہیں کہ علت کو ماننے کے بسبب حکم کے بارے میں کوئی قول پیش کرنا) قول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ معترض معلل کی بیان کردہ علت کو تو تسلیم کرلے مگر معلل کے بیان کردہ معلول کو تسلیم نہ کرے، بلکہ اس کے علاوہ دوسرے معلول کو بیان کرے، لہٰذا آپ حضرات پہلے ایک اختلافی

مسئلہ سماعت فرمالیں پھر مصنفؒ کی عبارت کی تشریح کی جائے گی، **مسئلہ مختلف فیہ** یہ ہے کہ وضو کے اندر کہنی کا دھونا ہاتھ دھونے کی طرح فرض ہوگا یا نہیں، جمہور احناف فرض کہتے ہیں اور امام زفرؒ فرض نہیں کہتے، امام زفرؒ دلیل بیان فرماتے ہیں کہ باب وضو میں مرفق حد ہے چنانچہ قرآن میں ہے **فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق الخ** لہٰذا جب مرفق وضو میں حد ہے تو اس علت کی بناء پر حکم یہ ہوگا کہ کہنی غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی یعنی کہنی کا دھونا فرض نہ ہوگا کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی پس ہاتھ کا وہ حصہ جو دھویا جاتا ہے یعنی حصۂ مغسول محدود ہے اور کہنی اس مغسول کی حد ہے، لہٰذا کہنی محدود یعنی مغسول میں داخل نہ ہوگی، ہم احناف امام زفرؒ کی بیان کردہ علت کو تو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کہنی واقعی حد ہے مگر ساقط کی حد ہے یعنی ہاتھ کے اس حصہ کی حد ہے جو دھونے کے حکم سے ساقط ہے اور وہ بغل کی طرف والا حصہ ہے لہٰذا ساقط حصہ محدود ہوا تو ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم (اور حکم عدم غسل ہے یعنی بغل کی طرف والے حصہ کا نہ دھونا) کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد اپنے محدود میں داخل نہیں ہوتی، دیکھئے امام زفرؒ نے کہنی کے حد ہونے کو علت مان کر اس پر یہ حکم لگایا تھا کہ وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی اس کا دھونا فرض نہ ہوگا ہم نے اس حکم اور معلول کو ردکر کے دوسرا حکم بیان کیا کہ کہنی چونکہ حد ہے (حدِ ساقط) اس لئے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ساقط کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی ہاتھ کے اس حصہ کے تحت داخل نہ ہوگی جس کو دھویا نہیں جاتا لہٰذا دوسری شق خود بخود متعین ہوگئی کہ کہنی مغسول حصہ کے تحت داخل ہوگی، اور اس کا دھونا ہاتھ کے دھونے کی طرح فرض ہوگا، دیکھئے ہمارا بیان کردہ حکم امام زفرؒ کے بیان کردہ حکم کے بالکل برخلاف ہے یعنی امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کہنی غسل کے تحت داخل نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ داخل ہوگی اور اس کا دھونا فرض ہوگا البتہ کہنی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ إِلَّا أَنَّهٗ وُجِدَ التَّعْيِيْنُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَإِنْ قَالَ (الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى) لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَا يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِيْنَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذٰلِكَ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ وَهٰهُنَا وُجِدَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ.

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلۂ سابقہ میں قول بموجب العلۃ کی مثال کی طرح) کہا جاتا ہے (یعنی امام شافعیؒ کی طرف سے صوم رمضان میں تعیینِ نیت کی شرط لگانے کے سلسلہ میں) کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہٰذا وہ (صوم رمضان) بغیر تعیین کے جائز نہ ہوگا جیسا کہ قضاء (یعنی جس طرح قضاء روزہ بغیر تعیینِ نیت کے درست نہیں ہوتا) ہم احناف کہیں گے کہ (واقعی) فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا ہے مگر یہاں (روزۂ رمضان میں) شریعت کی جانب سے تعیین پائی گئی اور اگر امام شافعیؒ یہ فرمائیں کہ رمضان کا روزہ بندہ کی جانب سے تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء

(کہ قضاء کا روزہ بغیر بندہ کی تعیین کے جائز نہیں ہوتا) ہم احناف کہیں گے کہ قضاء بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتی مگر قضاء کے اندر تعیین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں ہوئی تو اسی وجہ سے (یعنی شریعت کی جانب سے تعیین نہ ہونے کی وجہ سے) بندہ کا (قضاء کے روزہ کو) متعین کرنا شرط ہوگا اور یہاں یعنی رمضان کے روزہ میں شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی پس بندہ کا متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قول بموجب العلۃ کی دوسری مثال بیان فرمار ہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک مختلف فیہ مسئلہ سماعت فرمالیں پھر مصنفؒ کی عبارت کی تشریح کی جائے گی، مسئلہ یہ ہے کہ رمضان کا روزہ مطلق روزہ کی نیت سے ادا ہو جائے گا یا خاص رمضان کی نیت ضروری ہوگی، احناف فرماتے ہیں کہ مطلق نیت کافی ہے دلیل آگے آرہی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خاص رمضان کے روزہ کی نیت کرنا ضروری ہے، اب مصنفؒ کی عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں امام شافعیؒ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، لہٰذا اس کے لئے تعیین ضروری ہوگی اور وہ بغیر تعیین کے جائز اور درست نہ ہوگا جیسا کہ قضاء کا روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا، دیکھئے امام شافعیؒ کے اس قیاس میں رمضان کا روزہ مقیس اور قضاء کا روزہ مقیس علیہ ہے اور علتِ جامع روزہ کا فرض ہونا ہے اور حکم اس روزہ کا بندہ کی جانب سے متعین کرنا ہے، ہم احناف ان کی علت کو تو تسلیم کرتے ہیں مگر حکم کو تسلیم نہیں کرتے یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ صومِ فرض بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا مگر چونکہ شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے، چنانچہ حدیث ہے **اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان** یعنی جب شعبان گذر جائے تو پھر کوئی روزہ نہیں مگر صرف رمضان کا لہٰذا جب شریعت کی طرف سے صومِ رمضان کے لئے تعیین موجود ہے تو پھر اس کو بندہ کا متعین کرنا ضروری نہ ہوگا (یہی وہ حکم ہے جس کا امام شافعیؒ نے اثبات کیا تھا اور ہم نے اس کا انکار کر دیا کہ رمضان کے روزہ کو ہمارے نزدیک بندہ کا متعین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت کافی ہے) **وان قال لا یجوز الخ** اور اگر امام شافعیؒ یہ کہیں کہ جس طرح قضاء روزہ کے اندر بندہ کی طرف سے تعیین ضروری ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی بندہ کی طرف سے تعیین ہونا ضروری ہے محض شریعت کی تعیین کافی نہیں ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ قضاء روزہ تو بغیر بندے کی تعیین کے اس لئے جائز نہیں ہوتا کہ وہاں شریعت کی جانب سے تعیین موجود نہیں ہوتی لہٰذا بندہ کی تعیین شرط ہوگی لیکن صومِ رمضان کے اندر تو شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے لہٰذا بندہ کی تعیین شرط نہ ہوگی بلکہ شریعت کی تعیین کافی ہوگی کیونکہ شریعت کی تعیین بندہ کی تعیین سے بڑھ کر ہے، لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ چونکہ رمضان کے ایام میں دوسرے روزوں کا احتمال ہی نہیں ہے تو بس مطلق نیت کافی ہے برخلاف قضاء کے روزوں کے کہ ان کے لئے شریعت کی جانب سے چونکہ کوئی وقت متعین نہیں ہے اور ان ایام میں علاوہ قضاء کے نذر، نفل، کفارہ وغیرہ کے روزوں کا بھی احتمال ہے اس لئے قضاء رمضان کے لئے بندہ کا متعین نیت کرنا ضروری ہوگا۔

وَاَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُوْلاً لِذٰلِكَ الْحُكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْكَثِيْرِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْقَلِيْلِ كَالْاَثْمَانِ فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ قُلْنَا لَا بَلْ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْقَلِيْلِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْكَثِيْرِ كَالْاَثْمَانِ.

ترجمہ

اور بہر حال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ معترض اس چیز کو جس کو معلل نے علتِ حکم بنایا ہے اس حکم کا معلول قرار دیدے اور قلب کی اس قسم کی مثال مسائل شرعیہ میں (یہ ہے کہ) کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونا قلیل مقدار میں بھی ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان (یعنی سونا و چاندی کی ہم جنس کے ساتھ بیع کرنا کثیر میں ربوا کو ثابت کرتا ہے تو قلیل مقدار میں بھی ربوا کو ثابت کرتا ہے) پس ایک مٹھی کھانے کو دو مٹھی کھانے کے بعوض فروخت کرنا حرام ہوگا، ہم احناف کہتے ہیں کہ نہیں (یعنی جو آپ نے فرمایا مسئلہ اس طرح نہیں ہے) بلکہ قلیل مقدار میں ربوا کا جاری ہونا ربوا کے کثیر مقدار میں جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان (کہ جس طرح قلیل سونا چاندی میں ربوا جاری ہوتا ہے تو کثیر میں بھی جاری ہوتا ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ان آٹھ اعتراضات میں سے تیسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں، چنانچہ مصنفؒ اس عبارت سے قلب اور اس کی قسموں کو بیان کریں گے، پہلے آپ حضرات قلب کے لغوی معنی سن لیں پھر عبارتِ کتاب کی تشریح کی جائے گی، لغت میں قلب کے دو معنی آتے ہیں ۱ کسی چیز کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا جیسے گلاس کو اوندھا کر دینا ۲ کسی چیز کے باطنی حصہ کو ظاہر اور ظاہری حصہ کو باطن کر دینا جیسے کرتہ یا جراب کو الٹ دینا، گویا دونوں معنی کا مرجع ایک ہی ہے کہ کسی شئ کو اس کی پہلی حالت کے برخلاف کر دینا، اسی طرح قیاس میں قلب دو معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہی اس کے اصطلاحی معنی ہیں اور دونوں معنی کا مرجع اور خلاصہ ایک ہی ہے یعنی **تغییرُ الدلیل اِلٰی ھیئۃٍ تُخالف الّتی کان علیھا** (دلیل کو اس کی پہلی حالت کے مخالف کسی حالت پر پھیر دینا) مصنفؒ نے قلب کی دو قسمیں بیان کی ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم تو یہ ہے کہ معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا تھا معترض اس کو معلول قرار دے اور معلل نے جس کو معلول قرار دیا تھا معترض اس کو علت قرار دیدے اس کی مثال احکام شرعیہ میں وہ ہے جس کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے پہلے آپ حضرات ایک چھوٹا سا مسئلہ یاد کرلیں اور وہ یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام مثلاً گیہوں وغیرہ کو دو مٹھی طعام کے بدلہ میں فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز، اب دلیل بغور ملاحظہ فرمائیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کھانے کی کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونا قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے یعنی اگر کثیر مقدار میں گندم کو گندم کے عوض میں بیچا تو کمی وزیادتی **حرام** ہوگی کیونکہ کمی وزیادتی ربوا کہلاتی ہے اور ربوا حرام ہے، قرآن میں ہے **احل اللّٰہ البیعَ وحرّمَ الربٰوا** لہٰذا جب **کثیر**

مقدار میں ربوا حرام ہے اور بالاتفاق حرام ہے تو کھانے کی قلیل مقدار میں بھی ربوا حرام ہوگا، جیسا کہ اثمان کے اندر یعنی سونا، چاندی کی کثیر مقدار کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کے وقت ربوا حرام ہوتا ہے تو قلیل مقدار یعنی ایک تولہ میں بھی بالاتفاق ربوا حرام ہوتا ہے گویا اثمان کی کثیر اور قلیل دونوں مقدار میں بالاتفاق ربوا حرام ہے تو اسی طرح طعام کی کثیر اور قلیل دونوں مقدار میں ربوا حرام ہوگا کیونکہ دونوں میں علت جامع ان (طعام اور سونا و چاندی) کا اموال ربویہ میں سے ہونا ہے، لہٰذا جب کھانے کی قلیل مقدار میں ربوا جاری ہوگا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی کھانے کو دو مٹھی کھانے کے بعوض فروخت کرنا حرام ہوگا۔

دیکھئے امام شافعیؒ نے کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو علت قرار دیا ہے اور قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو معلول، مگر احناف فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان کے اندر قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے، لہٰذا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کی علت قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا ہے اور شریعت کے اندر طعام وغیرہ کے سلسلہ میں قلیل مقدار نصف صاع سے شروع ہوگی (یعنی طعام کی قلیل مقدار نصف صاع ہے نہ کہ اس سے کم) کیونکہ گندم وغیرہ مکیلی شیٔ ہے اور شریعت میں کیل کے لئے نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ ہی نہیں ہے کہ بندہ قلیل گندم کو اس پیمانہ سے کیل کر کے مساوات کر سکے، لہٰذا جب نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ ہی نہیں ہے تو پھر ایک مٹھی گندم کو دو مٹھی گندم کے بعوض بیچنا حرام نہ ہوگا، کیونکہ اگر بندہ کو اس مقدار میں بھی مساوات کا حکم دیا جائے اور ربوا کو حرام رکھا جائے تو عاجز کو حکم کرنا لازم آئے گا، لہٰذا نصف صاع طعام میں تو ربوا حرام ہوگا مگر اس سے کم مقدار میں حرام نہیں ہوگا، برخلاف اثمان کی قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کے کہ سونا و چاندی موزونی اشیاء میں سے ہیں اور سونا و چاندی کے ایک تولہ کو وزن کرنے کے لئے پیمانے موجود ہیں اس لئے اثمان کے اندر تو ایک تولہ میں بھی ربوا جاری ہوگا (دیکھئے امام شافعیؒ نے کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو علت قرار دیا تھا، ہم نے اس کو معلول قرار دیا اور امام شافعیؒ نے قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو معلول قرار دیا تھا ہم نے اس کو علت قرار دیا)

وَكَذٰلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُلْتَجِيْ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ إِتْلَافِ النَّفْسِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ الطَّرْفِ كَالصَّيْدِ قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ إِتْلَافِ الطَّرْفِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَإِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُوْلَةً لِذٰلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقٰى عِلَّةً لَهٗ لِإِسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُوْنَ الشَّيْئُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْئِ وَمَعْلُوْلًا لَهٗ

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلۂ سابقہ میں قلب کی مثال اول کی طرح) حرم میں پناہ لینے والے مباح الدم شخص کے مسئلہ میں (امام شافعیؒ کا یہ قول ہے) کہ اتلافِ نفس یعنی جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا اتلافِ طرف یعنی اتلافِ عضو کے

حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، ہم احناف نے کہا (ایسا نہیں ہے) بلکہ اتلافِ طَرف کا حرام ہونا اتلافِ نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، پس جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول قرار دیدیا گیا تو اب وہ علت اس حکم کی علت نہیں رہے گی اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ شیٔ واحد کسی شیٔ کی علت بھی ہو اور اُسی شیٔ کا معلول بھی ہو۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قلب کی دوسری مثال بیان فرمارہے ہیں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ گزیں ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کو حدودِ حرم میں قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا (کیونکہ قرآن میں ہے وَمَنْ دخلهٗ کانَ آمنًا) بلکہ اس کو حدودِ حرم سے باہر نکلنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ حدودِ حرم سے باہر اس کو قصاص میں قتل کیا جائے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو حرم میں ہی قتل کردیا جائے گا اور قیاس یہ کرتے ہیں کہ جس طرح اگر کوئی شخص کسی کا کوئی عضو توڑ کر حرم میں پناہ حاصل کرلے تو اس سے بالاتفاق حرم میں ہی بدلہ لیا جاتا ہے لہٰذا اسی طرح قاتل کو قتل بھی حرم میں ہی کردیا جائے گا کیونکہ علتِ جامعہ دونوں میں ایک ہی ہے یعنی جنایت، اب مصنفؒ کی عبارت کی تشریح سنئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اتلافِ نفس (جان سے مارڈالنا) کا حرام ہونا اتلافِ طَرف (کسی عضو کو تلف کرنا) کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے **جیسا کہ شکار** یعنی جس طرح کسی جانور کو حرم کے اندر جان سے مارڈالنا حرام ہے تو اسی علت کی بناء پر اس کا کوئی عضو تلف کرنا **بھی حرام** ہے اور نفس و عضو کی یہ حرمت متفق علیہ ہے، لہٰذا اسی طرح ملتجی یعنی حرم میں پناہ گزیں قاتل کے مسئلہ میں اِتلافِ نفس کا حرام ہونا علت ہے اور اتلافِ طَرف کا حرام ہونا معلول ہے مگر چونکہ اتلافِ طَرف بالاتفاق حرام نہیں ہے تو اس سے ہم نے یہ جان لیا کہ اتلافِ نفس بھی حرام نہ ہوگا کیونکہ اگر علت یعنی اتلافِ نفس تو حرام ہو اور معلول یعنی اتلافِ طَرف حرام نہ ہو جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے تو اس صورت میں معلول یعنی حکم کا علت سے تخلّف لازم آئے گا اور وہ باطل ہے یعنی یہ لازم آئے گا کہ اس جگہ علت تو موجود ہے (یعنی اتلافِ نفس کا حرام ہونا) مگر اس کا معلول موجود نہیں ہے (یعنی اتلافِ طَرف حرام نہیں ہے)

قلنا بل الخ ہم احناف امام شافعیؒ کی بیان کردہ علت اور معلول میں قلب کرتے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مسئلہ اس کے برعکس ہے اور وہ یہ ہے کہ اتلافِ طَرف کا حرام ہونا اتلافِ نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے یعنی اتلافِ طَرف کا حرام ہونا (جس کو امام شافعیؒ نے معلول کہا تھا) علت ہے اور اتلافِ نفس کا حرام ہونا (جس کو امام شافعیؒ نے علت کہا تھا) معلول ہے جیسا کہ شکار کے اندر اسی طرح ہے کہ شکار کے کسی عضو کا حرم کے اندر جس طرح کاٹنا حرام ہے اسی طرح اس کو جان سے مارنا بھی حرام ہے، مگر اب معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ پھر تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شکار کی طرح ملتجی کا اتلافِ طَرف بھی حرام ہونا چاہئے جیسا کہ اتلافِ نفس حرام ہے کیونکہ معلول (مثلاً اتلافِ نفس) علت کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک اتلافِ طَرف حرام ہونا چاہئے مگر چونکہ اَطراف یعنی اعضاء اموال کے درجہ میں ہیں اس لئے اتلافِ طَرف کی حرمت ثابت نہ ہوگی برخلاف اتلافِ نفس کے کہ وہ حدودِ حرم میں حرام رہے گا کما قال اللہ تعالیٰ وَمَنْ دخلهٗ کانَ آمنًا اور سورۂ عنکبوت میں ہے اَوَ لَم یَرَوْ اَنّا جَعَلْنا حرمًا آمنًا

اعتراض: جب قرآن کی آیت وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ آمِنًا موجود ہے تو پھر امام ابوحنیفہؒ اتلافِ طرف کے حرام ہونے کے کیوں قائل نہیں ہوئے اور امام شافعیؒ اِتلافِ طرف واتلافِ نفس کے حرام ہونے کے کیوں قائل نہیں ہوئے۔

جواب: امام ابوحنیفہؒ تو اتلافِ طرف کی حرمت کے اس لئے قائل نہیں ہوئے کہ اَطراف بمنزلہ اموال کے ہیں اور اگر کوئی شخص کسی کا مال لُوٹ کر حرم میں داخل ہوجائے تو اس سے حرم کے اندر ہی وہ مال واپس لیا جاسکتا ہے، لہٰذا نص یعنی وَمَنْ دَخَلَهٗ الخ اَطراف کو شامل نہیں ہے بلکہ صرف نفس کو شامل ہے، اور اَطراف بمنزلہ اموال کے اس لئے ہیں کیونکہ جس طرح مال آدمی کی حفاظت کے لئے ہے اسی طرح ہاتھ و پاؤں بھی حفاظتِ نفس کے لئے ہیں اور امام شافعیؒ اِتلافِ طرف واتلافِ نفس کی حرمت کے اس لئے قائل نہیں ہوئے کیونکہ حدیث ہے **الحرمُ لا يُعيذُ عاصيًا ولا فارًا بِدمٍ** کہ حرم عاصی اور قصاص کے خوف سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا امام صاحبؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ (**الحرم لا يعيذ عاصيًا**) حدیث ہے ہی نہیں بلکہ ابن شریح کا قول ہے) (تفصیل در نور الانوار)

اعتراض: اگر کوئی شخص احناف پر یہ اعتراض کرے کہ جب اَطراف اموال کے درجہ میں ہیں تو جانور کا اتلافِ طرف بھی حرام نہ ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اطرافِ صید بمنزلہ اس کی ذات کے ہیں کیونکہ جانور کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ متوحش ہوتا ہے حالانکہ جانور اپنے اعضاء کے فوت ہونے کے بعد متوحش نہیں رہے گا لہٰذا جانور کے اندر اتلافِ طرف واتلافِ نفس دونوں حرام ہیں۔

فاذا جُعِلَتْ عِلَّتُهٗ الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول بنادیا گیا تو اب وہ علت اس حکم کے لئے علت بن کر باقی نہیں رہے گی کیونکہ یہ بات محال ہے کہ شیٔ واحد ایک چیز کی علت بھی ہو اور معلول بھی ہو لہٰذا مستدل کا بیان کردہ حکم بلا علت باقی رہا۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ اَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ فَيَصِيْرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ مِثَالُهٗ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَيُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهٗ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهٗ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهٗ كَالْقَضَاءِ.

ترجمہ

اور قلب کی قسم ثانی یہ ہے کہ سائل اس وصف کو جس کو معلل نے اس حکم کے لئے علت بنایا ہے جس کا اس (معلل) نے دعویٰ کیا ہے اس حکم کی ضد کی علت بنادے پس وہ وصف (اب) سائل کے لئے حجت ہوجائیگا بعد اس کے کہ وہ وصف (پہلے) معلل کے لئے حجت تھا، قلب کی قسم ثانی کی مثال (یہ ہے کہ) رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، لہٰذا اس کے لئے تعیین شرط ہوگی جیسا کہ قضاء (یعنی قضاء کا روزہ) ہم نے کہا کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کے لئے تعیین شرط

نہ ہوگی بعداس کے کہ دن اس روزہ کے لئے متعین ہوگیا ہو جیسا کہ قضاء۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قلب کی دوسری قسم کو بیان کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو اپنے دعوے کے مطابق حکم کی علت قرار دیا تھا سائل اسی وصف کو معلل کے بیان کردہ حکم کی ضد کی علت بنادے لہٰذا پہلے وہ وصف معلل کے لئے حجت تھا مگر اب قلب کے بعد وہ وصف سائل کے لئے حجت اور دلیل بن جائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے لہٰذا اس کے لئے تعیینِ نیت ضروری ہوگی جیسا کہ قضاء یعنی جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ فرض روزہ ہے اور اس کے لئے بالاتفاق تعیینِ نیت ضروری ہے تو اسی طرح رمضان کے روزہ کے لئے بھی تعیینِ نیت ضروری ہوگی، دیکھئے امام شافعیؒ نے روزہ کے فرض ہونے کو علت قرار دیا ہے اور اس علت کے نتیجہ میں روزہ کے لئے تعیینِ نیت کو ضروری اور شرط قرار دیا ہے گویا امام شافعیؒ نے روزہ میں تعیینِ نیت شرط قرار دینے کی علت اس کا فرض روزہ ہونا بیان کیا ہے اور قضاء روزہ پر روزۂ رمضان کو قیاس کیا ہے اور علت جامعہ ان کے نزدیک دونوں روزوں کا فرض ہونا ہے، ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے اس لئے اس کے لئے تعیینِ نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ اس کے لئے شرع کی طرف سے تعیین موجود ہے جیسا کہ حدیث ہے **اذا انسلخ شعبانُ فلا صوم الا عن رمضان** لہٰذا رمضان کے روزہ کے متعین ہوجانے کے بعد اس کے لئے تعیینِ نیت کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ قضاء کا روزہ کہ جب ایک بار شروع کردینے سے وہ متعین ہوگیا تو اب وہ دوسری بار تعیین کا محتاج نہیں رہا، لہٰذا روزۂ رمضان اور روزۂ قضاء بعد متعین ہوجانے کے پھر ان کو متعین کرنے کی مزید ضرورت نہیں ہے، دیکھئے امام شافعیؒ نے جس وصف کو یعنی رمضان کے روزہ کے فرض ہونے کو جس حکم کی علت بنایا تھا یعنی اس روزہ کے لئے تعیین ضروری ہونے کی علت بنایا تھا، ہم نے اس وصف کو اس حکم کی ضد کی علت بنادیا (یعنی ہم نے اس وصف کو رمضان کے روزے کے لئے تعیین ضروری نہ ہونے کی علت بنادیا) لہٰذا اب وہ وصف سائلِ معترض یعنی احناف کے لئے حجت ہوگیا جبکہ پہلے وہ وصف امام شافعیؒ کے لئے حجت تھا۔

وَاَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِيْ بِهٖ اَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ الْمُعَلِّلُ مُضْطَرًّا إِلٰى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ وَمِثَالُهُ الْحُلِيُّ اُعِدَّتْ لِلْاِبْتِذَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الزَّكٰوةُ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ قُلْنَا لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ فِيْ حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ.

ترجمہ

اور بہرحال عکس پس اس سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ سائل معلل کی اصل (مقیس علیہ) سے اس انداز پر استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہوجائے اور عکس کی مثال، (یہ ہے کہ) زیورات (یعنی

عورتوں کے زیورات) استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں لہٰذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جس طرح استعمالی کپڑے (کہ ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے) ہم احناف نے کہا کہ اگر زیورات استعمالی کپڑوں کے مرتبہ میں ہوں تو (پھر تو) مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑے (کہ مردوں کے استعمال میں آنے والے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس پر متوجہ ہونے والے چوتھے اعتراض یعنی عکس کو بیان کر رہے ہیں اور عکس کے لغوی معنی رد الشئ الی السنۃ الاولیٰ کے ہیں یعنی کسی شئ کو اس کے پہلے طریقہ اور حالت پر لوٹا دینا، اور اصطلاح کے اندر عکس کا مطلب یہ ہے کہ سائل یعنی معترض معلل کی اصل (مقیس علیہ) سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے عکس کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ زیورات چونکہ استعمال کے لئے تیار کئے گئے ہیں لہٰذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، دیکھئے امام شافعیؒ نے زیورات کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کر کے یہ حکم ثابت کیا ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور زیورات (مقیس) اور استعمالی کپڑوں (مقیس علیہ) میں علت جامعہ ان دونوں کا استعمالی ہونا ہے، لہٰذا جب علت میں اشتراک ہے تو حکم میں بھی اشتراک ہوگا اور حکم زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ہے، احناف یہ فرماتے ہیں کہ اگر زیورات بمنزلہ استعمالی کپڑوں کے ہیں تو پھر تو ان زیورات کے اندر بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جن کو مرد استعمال میں لاتے ہوں (مثلاً سونے کی انگوٹھی سونے کی چین وغیرہ) جیسا کہ مردوں کے استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ مردوں کے زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، دیکھئے احناف نے معلل کے مقیس علیہ (استعمالی کپڑے) سے اس طریقہ پر استدلال کیا ہے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو گئے اور معلل نے فرمایا کہ فرع یعنی مردوں کے زیورات اور اصل یعنی استعمالی کپڑوں میں فرق ہے کہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے اس لئے وہ زیورات شرع کی نظر میں استعمالی بنے ہی نہیں برخلاف کپڑوں کے کہ ان کا استعمال حرام نہیں ہے، لہٰذا اصل اور فرع دونوں میں فرق ہے اور اسی فرق سے مردوں کے زیورات اور عورتوں کے زیورات میں بھی فرق ہو گیا کہ چونکہ عورتوں کے لئے زیورات کا استعمال حلال ہے تو ان کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا بھی صحیح ہے اور مردوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال حرام ہے اس لئے ان کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا لہٰذا عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور مردوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی (یہ امام شافعی کا مسلک ہے ورنہ احناف کے نزدیک مرد و عورت دونوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی)

اللغۃ: اَلْحُلِیُّ اَلْحَلْیُ کی جمع اَلْبِذْلَۃَ مِنَ الثِّیَابِ روزانہ کے استعمالی کپڑے، جمع بِذَلٌ۔

وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهٖ اَنْ یُّجْعَلَ الْعِلَّۃُ وَصْفًا لَا یَلِیْقُ بِذٰلِکَ الْحُکْمِ مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهِمْ فِیْ

اِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ اِخْتِلَافُ الدِّيْنِ طَرَأَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُهٗ كَارْتِدَادِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ فَاِنَّهٗ جَعَلَ الْاِسْلَامَ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْكِ قُلْنَا الْاِسْلَامُ عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِيْ زَوَالِ الْمِلْكِ وَكَذٰلِكَ فِيْ مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ اَنَّهٗ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوْزُ لَهُ الْاَمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهٗ حُرَّةٌ قُلْنَا فَوَصْفُ كَوْنِهٖ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِيْ جَوَازَ النِّكَاحِ فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِيْ عَدَمِ الْجَوَازِ.

ترجمہ

اور بہر حال فسادِ وضع پس اس سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت ایسے وصف کو بنا دیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو **مثالُهٗ الخ** فسادِ وضع کی مثال زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کے سلسلہ میں شوافع کے اس قول میں ہے کہ دین ومذہب کا اختلاف نکاح پر واقع ہوا ہے لہٰذا یہ اختلاف نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہو جانا (کہ مرتد ہونا نکاح کو فاسد کر دیتا ہے) پس معلل نے اسلام کو زوالِ ملکِ نکاح کی علت قرار دیا ہے، ہم احناف نے کہا کہ اسلام ملکیت کے لئے محافظ ہو کر معہود (معروف) ہے، لہٰذا اسلام (یعنی احد الزوجین کا اسلام لانا) زوالِ ملک میں موثر نہ ہوگا، **وکذٰلك** اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں فسادِ وضع کی مثال کی طرح) طولِ حرہ کے مسئلہ میں (شوافع کا یہ قول) کہ کوئی شخص ایسا آزاد ہو جو حرہ سے نکاح کرنے پر قادر ہو تو اس کے لئے باندی جائز نہ ہوگی (یعنی اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا) جیسا کہ اگر اس کے تحت یعنی اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو (کہ نکاح میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہوتا) **قلنا الخ** ہم احناف نے کہا کہ اس ناکح کا آزاد، قادر ہونے کا وصف جوازِ نکاح کا تقاضہ کرتا ہے پس وہ وصف (کونہ حراً قادراً) عدم جوازِ نکاح میں مؤثر نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے پانچویں اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اور وہ اعتراض فسادِ وضع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یعنی معلل کا یہ قیاس اصل وضع میں ہی فاسد ہوتا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فسادِ وضع سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت ایسے وصف کو بنا دیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو مثلاً اگر شوہر بیوی کافر ہوں اور دونوں میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ احد الزوجین کے اسلام لانے سے چونکہ زوجین کے درمیان اختلافِ دین ہو گیا اور یہ اختلافِ دین زوجین کے درمیان حالتِ نکاح پر واقع ہوا ہے یعنی نکاح پہلے سے تھا اور اختلاف دین اب اسلام لانے کی وجہ سے عمل میں آیا ہے لہٰذا یہ اختلاف دین جو اسلام لانے سے پیدا ہوا ہے زوجین کے مابین نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ اگر میاں بیوی دونوں مسلمان ہوں پھر کوئی ایک مرتد ہو جائے تو چونکہ زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہو جانے سے اختلاف دین ہو جاتا ہے لہٰذا نکاح فوراً فاسد ہو جائے گا دیکھئے امام شافعیؒ نے فسادِ نکاح کی علت ایسا وصف قرار دیا ہے یعنی زوجین میں کسی کا اسلام لانا جو فسادِ نکاح کے مناسب نہیں ہے کیونکہ اسلام تو ایک ایسا وصف ہے جو ملکیتوں اور حقوق کا محافظ ہوتا ہے نہ کہ ملکیتوں کو زائل کرنے والا، لہٰذا اسلام لانا

زوال ملک میں موثر نہ ہوگا یعنی فسادِ نکاح کی نسبت احد الزوجین کے اسلام لانے کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ احد الزوجین کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح برقرار رہے گا اور اگر زوجین میں سے دوسرا اسلام لانے سے انکار کردے تو فسادِ نکاح کی نسبت اسلام لانے سے انکار کی طرف کی جائے گی **و کذلك فی مسالة الخ** اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جس طرح اگر کسی کے نکاح میں پہلے سے حرہ ہو تو اس کے لئے اب باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں حرہ کی توہین ہے، دیکھئے امام شافعیؒ نے باندی سے عدمِ جوازِ نکاح کی علت ایسا وصف قرار دیا ہے یعنی ناکح کا آزاد ہونا، قادر علی النکاح ہونا جو اس حکم کے مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ وصف یعنی ناکح کا آزاد اور قادر علی النکاح ہونا جوازِ نکاح کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ عدمِ جواز کا، ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص آزاد بھی ہے، نکاح اور وطی کی قدرت بھی رکھتا ہے تو اس وصف کے مناسب تو یہ ہے کہ اس کے لئے نکاح کے جواز کا حکم دیا جائے نہ کہ عدمِ جواز کا لہٰذا یہ وصف (**کونہٗ حراً قادراً**) عدمِ جوازِ نکاح میں موثر نہ ہوگا، لہٰذا احناف کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور شوافع کے نزدیک ناجائز۔

وَاَمَّا النَّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ اَلْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ فَيُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالتَّيَمُّمِ قُلْنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْاِنَاءِ.

ترجمہ

اور بہرحال نقض تو جیسا کہ کہا جائے کہ وضو طہارت ہے لہٰذا اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم، ہم نے کہا کہ یہ حکم (وضو کے طہارت ہونے کی بنیاد پر اس کے لئے نیت شرط ہونا) کپڑا اور برتن کے غسل سے ٹوٹ جائے گا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے چھٹے اعتراض کو بیان کررہے ہیں یعنی نقض کو، نقض کا مطلب یہ ہے **وھو وجودُ العلّةِ وتخلُّف الحکم عنه** یعنی علت کے موجود ہوتے ہوئے حکم کا موجود نہ ہونا یعنی معترض خصم کی دلیل کو یہ کہہ کر باطل کردے کہ جس چیز کو آپ نے حکم کی علت قرار دیا ہے وہ چیز علت بننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ بعض مواقع میں بعینہٖ وہی علت موجود ہے مگر حکم موجود نہیں ہے، معلوم ہوا کہ وہ چیز علت ہی نہیں ہے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ وضو طہارت ہے لہٰذا اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم طہارت ہے اور اس کے لئے بالاتفاق نیت شرط ہے یعنی وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں تو جیسے تیمم میں نیت ضروری ہوتی ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی کیونکہ جب علت یعنی طہارت ہونے میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی دونوں شریک ہوں گے اور حکم ان کے لئے نیت کا شرط ہونا ہے، ہم بطور نقض کے یہ کہتے ہیں کہ آپ کی یہ دلیل اس بات سے ٹوٹ جائے گی کہ دیکھو ناپاک کپڑا اور

ناپاک برتن کا دھونا بھی طہارت ہے مگر اس کے لئے نیت شرط نہیں ہے یعنی علت (طہارت) کے ہوتے ہوئے حکم (نیت کا شرط ہونا) موجود نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وضو کے اندر صرف اس بناء پر کہ وہ طہارت ہے اس کے لئے نیت ضروری ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ ہر طہارت کے لئے نیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

اللغة: اَلْاِناء برتن جمع آنِيَة جمع الجمع اَوَانٍ.

وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فِى الْوُضُوْءِ فَيُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ قُلْنَا اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ.

ترجمہ

اور بہر حال معارضہ تو جیسا کہ کہا جائے کہ مسح وضو میں رکن ہے لہٰذا اس کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا جیسا کہ غسلِ اعضاء (کہ اس میں تثلیث سنت ہے) ہم نے کہا کہ مسح رکن ہے پس مسح کو تین دفعہ کرنا مسنون نہیں ہوگا جیسا کہ مسحِ موزہ اور مسح در تیمم (کہ وہ بھی رکن ہیں مگر ان میں تثلیث مسنون نہیں ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس پر وارد ہونے والے ساتویں اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اور وہ معارضہ ہے، معارضہ کا مطلب یہ ہے کہ **فهي اَنْ ياتي السائلُ بدليلٍ آخر ينفي حكم دليل المعلِّل** یعنی سائل معلل کے مقابلہ میں ایسی دلیل پیش کرے جس سے معلل کے دعویٰ کے خلاف حکم ثابت ہو جائے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ وضو کے اندر مسح رکن ہے، جیسا کہ ہاتھ پیر وغیرہ کا دھونا رکن ہے تو جس طرح ہاتھ پیر وغیرہ کو تین دفعہ دھونا مسنون ہے اسی طرح سر کے مسح کو بھی تین بار کرنا مسنون ہوگا اور علت جامعہ دونوں کا رکن ہونا ہے، ہم احناف بطور معارضہ کہتے ہیں کہ سر کا مسح رکن ہے جیسا کہ موزہ پر مسح کرنا اور تیمم میں چہرہ اور ہاتھ کا مسح کرنا رکن ہے لہٰذا جس طرح موزہ کے مسح میں اور تیمم کے اندر مسح میں باوجود رکن ہونے کے تثلیث مسنون نہیں ہے اسی طرح سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی، دیکھئے احناف نے ایسی دلیل پیش کی ہے کہ جس سے معلل کے دعویٰ کے خلاف دوسرا حکم ثابت ہوگیا (یعنی مسح راس میں تثلیث کا مسنون نہ ہونا) نقض اور معارضہ میں فرق، نقض نفس دلیل کے بطلان کو ثابت کرتا ہے اور معارضہ صرف حکم کو منع کرتا ہے۔

نوٹ: مصنفؒ نے فرق کا بیان نہیں کیا یعنی اجمال میں آٹھ اعتراض شمار کرائے تھے مگر مصنفؒ نے صرف سات کی وضاحت کی اور فرق کو چھوڑ دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بیان ماقبل نجوم الحواشی ص ۵۲۰ میں گذر چکا ہے۔

اللغة: فَيُسَنُّ مضارع سَنَّ (ن) السنّةَ طریقہ مقرر کرنا

فصل: اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهٖ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهٖ وَيُوْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهٖ فَالسَّبَبُ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا اِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ كَالطَّرِيْقِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ اِلَى الْمَقْصَدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلُ سَبَبٌ

لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْمَاءِ بِالْإِدْلَاءِ فَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا كَانَ طَرِيْقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمّٰى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً ، مِثَالُهُ فَتْحُ بَابِ الْاِصْطَبْلِ وَالْقَفَصِ وَحَلُّ قَيْدِ الْعَبْدِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّلَفِ بِوَاسِطَةٍ تُوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ .

ترجمہ

فصل، حکم (حکم شرعی) اپنے سبب کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وجود کے وقت پایا جاتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطہ کے ساتھ کسی شئی (حکم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جیسے راستہ، پس راستہ چلنے کے واسطہ سے مقصد تک پہنچنے کا سبب ہے اور (اسی طرح) رسی ڈول ڈالنے کے واسطہ سے پانی تک پہنچنے کا سبب اور ذریعہ ہے فعلی ھٰذا الخ پس اس تقریر مذکور کی بناء پر ہر وہ چیز جو کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کا نام سبب رکھا جاتا ہے اور واسطہ کا نام علت رکھا جاتا ہے مثالہ الخ سبب کی مثال اصطبل اور پنجرہ کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کو کھولنا ہے کیونکہ ان دونوں (فتح، حل) میں سے ہر ایک ایسے واسطہ کے ساتھ چوپایہ، غلام اور پرندہ کے تلف ہونے کا سبب ہے کہ جو واسطہ، چوپایہ، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے (اور وہ چوپایہ اور غلام کا چل کر اور پرندہ کا اڑ کر جانا ہے اور تلف ہونا حکم ہے)

تشریح: جب مصنفؒ دلائلِ شرع یعنی اصولِ اربعہ (قرآن وسنت واجماع وقیاس) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب آپ حضرات یہ بات جان لیں کہ ان ادلہ اربعہ سے ثابت ہونے والا حکم کن کن چیزوں سے تعلق رکھتا ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حکم اپنے سبب کے ساتھ وابستہ رہتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے گویا حکم تین چیزوں سے تعلق رکھتا ہے ۱ سبب ۲ علت ۳ شرط۔

عزیز طلبہ آپ حضرات دلیل حصر یاد کرنے کے بجائے ان تینوں کی علیحدہ علیحدہ تعریفات یاد کر لیں چنانچہ مصنفؒ نے سبب کی تعریف یہ کی ہے کہ سبب وہ امر ہے جو واسطہ کے ساتھ کسی شئی یعنی حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور اس واسطہ کو کہ جو سبب اور حکم کے درمیان ہوتا ہے علت کہتے ہیں، لہٰذا علت کی تعریف یہ ہوگی کہ علت وہ امر ہے کہ جو بلا واسطہ حکم تک پہنچائے (یعنی علت میں حکم کا تقاضا ہوتا ہے اور علت حکم میں مؤثر ہوتی ہے) اور شرط وہ امر ہے جس کے وجود پر حکم کا وجود موقوف ہو، سبب اور علت کی مثال دیتے ہوئے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ جیسے راستہ چلنے کے واسطے سے منزلِ مقصود تک پہنچنے کا سبب اور ذریعہ ہے مثلاً اگر کوئی شخص سڑک پر چل کر اپنے گھر جائے تو سڑک سبب ہے اور چلنا علت ہے اور گھر پہنچنا حکم ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے رسی میں ڈول باندھ کر کنوئیں میں ڈال دے تو رسی سبب ہے اور اس میں ڈول باندھ کر اس کو کنوئیں میں ڈالنا علت ہے اور پانی تک پہنچنا یعنی پانی حاصل کرنا مقصد (حکم) ہے، لہٰذا ہر وہ چیز جو کسی واسطہ کے ساتھ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو شرعاً سبب کہلائے گا اور اس واسطہ کو علت کہیں گے مثلاً اصطبل اور پنجرہ کے دروازہ کا کھولنا اسی طرح غلام کے ہاتھ پیر سے زنجیر کھول دینا اس کے ضائع اور تلف ہونے کا سبب

ہے مگر بغیر واسطہ کے نہیں بلکہ ایک واسطہ کے ساتھ، اور وہ واسطہ وہ ہے جو خود چوپایہ اور پرندہ اور غلام کی جانب سے پایا گیا اور وہ ان کا از خود نکل کر بھاگنا ہے، لہٰذا دروازہ کھولنا سبب ہے اور ان تینوں (دابہ، پرندہ، غلام) کا نکل کر بھاگ جانا علت ہے اور تلف ہونا حکم ہے اور چونکہ حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے جیسا کہ اس کا بیان عنقریب آرہا ہے تو مذکورہ مثالوں میں بھی حکم یعنی دابہ، طیر اور غلام کے ضائع اور تلف ہونے کی نسبت ان کے از خود نکل کر بھاگ جانے کی طرف ہوگی یعنی یہ کہیں گے کہ ان تینوں کے تلف ہونے کی علت اور بنیاد ان کا از خود نکل کر بھاگنا ہے لہٰذا اصطبل اور پنجرہ کا دروازہ کھولنے والا اور اسی طرح غلام کی زنجیر کھولنے والا ضامنِ نقصان نہیں ہوگا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دابہ اور طیر دروازہ کھلنے کے بعد نہ نکلیں بلکہ اپنی جگہ قائم رہیں اسی طرح غلام زنجیر کھلنے کے بعد نہ بھاگے بلکہ اپنی جگہ قائم رہے۔

وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُوْنَ السَّبَبِ اِلَّا اِذَا تَعَذَّرَتِ الْاِضَافَةُ اِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ اِلَى السَّبَبِ حِيْنَئِذٍ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السِّكِّيْنَ إِلٰى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهٖ نَفْسَهٗ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهٗ يَضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلٰى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَحَالَتْ يُمْنَةً وَّيُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ دَلَّ اِنْسَانًا عَلٰى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهٗ أَوْ عَلٰى نَفْسِهٖ فَقَتَلَهٗ أَوْ عَلٰى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ.

ترجمہ

اور جب سبب علت کے ساتھ جمع ہو جائے (یعنی جن صورتوں میں سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں سبب اور علت دونوں جمع ہیں) تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف مگر جس وقت حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا متعذر ہو جائے تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی و علی ھذا الخ اور اسی بناء پر (یعنی جب سبب اور علت دونوں جمع ہوں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اور جب علت کی طرف نسبت کرنا متعذر ہو تو پھر حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوتی ہے) ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص بچہ کو چھری دیدے اور وہ بچہ اس چھری سے اپنے نفس کو قتل کر ڈالے تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ چھری بچہ کے ہاتھ سے گر جائے اور اس کو زخمی کر دے تو بچہ کے ہاتھ میں چھرے دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی آدمی نے کسی چوپایہ پر بچہ کو سوار کیا اور بچہ نے اس چوپایہ کو چلا دیا پس وہ چوپایہ دائیں بائیں کودنے لگا اور بچہ گر کر مر گیا تو وہ (بچہ کو چوپایہ پر بٹھانے والا) ضامن نہیں ہوگا ولو دَلَّ الخ اور اگر کسی آدمی نے کسی آدمی کی غیر کے مال پر رہنمائی کی (یعنی کسی آدمی نے چور کو مالِ غیر کا پتہ بتلا دیا) اور اس چور نے مالِ غیر کو چرا لیا یا اس غیر کے نفس پر رہبری کی اور اس شخص نے اس غیر کو قتل کر دیا یا کسی قافلہ کی رہنمائی کی اور اس نے ان قافلہ والوں پر راستہ کو قطع کر دیا یعنی قافلہ والوں کی ڈاکہ زنی کی تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب ایک حکم میں علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں علت اور سبب دونوں جمع ہیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے نہ کہ سبب کی طرف، کیونکہ علت مؤثر فی الحکم ہوتی ہے جبکہ سبب صرف مفضی الی الحکم ہوتا ہے نہ کہ موثر فی الحکم، لہٰذا علت ہی اس بات کے زیادہ مناسب ہے کہ اسی کی طرف حکم کی نسبت کی جائے نہ کہ سبب کی طرف، ہاں اگر علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا متعذر ہو تو پھر حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جاتی ہے، اسی اصل کی مصنفؒ مثال بیان کرتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی بچہ کو چھری دی اور بچہ نے اس چھری سے خود کو قتل کر دیا تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ چھری دینا قتل کا سبب ہے اور فعل صبی یعنی بچہ کا خود پر چھری چلانا قتل کی علت ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے لہٰذا اس مثال میں حکم یعنی قتل کی نسبت بچہ کے فعل کی طرف ہوگی نہ کہ چھری دینے کی طرف لہٰذا چھری دینے والا قتل کا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ چھری بچہ کے ہاتھ سے گر گئی اور اس نے بچہ کو زخمی کر دیا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا کیونکہ چھری دینا زخم کا سبب ہے اور بچہ کے ہاتھ سے چھری کا گر جانا زخم کی علت ہے اور چھری کا گرنا چونکہ بچہ کا اختیاری فعل نہیں ہے اس لئے چھری گرنے کی طرف حکم کو منسوب کرنا متعذر ہے، لہٰذا اس صورت میں حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی یعنی یہ کہا جائے گا کہ بچہ کے زخمی ہونے کی وجہ اس کو چھری دینا ہے، لہٰذا زخم کا ضمان چھری دینے والے پر ہوگا۔

ولو حمل الصبی الخ اگر کسی شخص نے بچہ کو کسی جانور پر سوار کیا پھر بچہ نے باختیار خود اس جانور کو چلا دیا اور وہ جانور دائیں بائیں اس طرح کودنے لگا کہ بچہ گر کر مر گیا تو بچہ کو سواری پر بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بچہ کو سواری پر بٹھانا بچہ کی موت کا محض سبب ہے اور بچہ کا اس جانور کو چلانا موت کی علت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی حکم میں سبب اور علت دونوں جمع ہوں اور علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا متعذر نہ ہو تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے نہ کہ سبب کی طرف لہٰذا صورت مذکورہ میں بچہ کو سواری پر بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا **ولو دلّ الخ** اگر کسی شخص نے کسی شخص کی دوسرے کے مال پر دلالت اور رہنمائی کی یعنی چور کو دوسرے کے مال کا پتہ بتلایا اور چور نے اس مال کو چرا لیا تو حکم (سرقہ) کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور علت چور کا مال غیر کو چرانا ہے، سبب کی طرف نسبت نہیں کی جائے گی یعنی مال کا پتہ بتلانے کی طرف، لہٰذا مال کا پتہ بتلانے والا ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی آدمی کا پتہ بتلایا اور قاتل نے اس آدمی کو قتل کر ڈالا تو چونکہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے لہٰذا حکم (قتل) کی نسبت قاتل کے فعل یعنی قتل کرنے کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف اور سبب اس آدمی کا پتہ بتلانا ہے، لہٰذا پتہ بتلانے والے پر قتل کا ضمان نہیں آئے گا بلکہ قاتل پر ضمان آئے گا اسی طرح اگر کسی شخص نے ڈاکوؤں کو قافلہ کا پتہ بتلایا اور ڈاکوؤں نے اس قافلہ کو لوٹ لیا تو اس ڈاکہ زنی یعنی قافلہ کے مال کی ہلاکت کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی یعنی ڈاکوؤں کے ڈاکہ زنی کرنے کی طرف، نہ کہ سبب کی طرف، اور سبب قافلہ کا پتہ بتلانا ہے، لہٰذا قافلہ کا پتہ بتلانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ڈاکوؤں پر ضمان واجب ہوگا۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدَعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيْعَةِ فَسَرَقَهَا اَوْدَلَّ الْمُحْرِمُ غَيْرَهُ عَلٰى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهُ لِاَنَّ وُجُوْبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُوْدَعِ بِاِعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالدَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الدَّلَالَةَ مَحْظُوْرُ اِحْرَامِهٖ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطِّيْبِ وَلُبْسِ الْمَخِيْطِ فَيَضْمَنُ بِاِرْتِكَابِ الْمَحْظُوْرِ لَا بِالدَّلَالَةِ اِلَّا اَنَّ الْجِنَايَةَ اِنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِحَقِيْقَةِ الْقَتْلِ وَاَمَّا قَبْلَهُ فَلَا حُكْمَ لَهُ لِجَوَازِ اِرْتِفَاعِ اَثَرِ الْجِنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الْاِنْدِمَالِ فِيْ بَابِ الْجِرَاحَةِ.

ترجمہ

اور یہ (مالِ غیر پر یا نفسِ غیر پر یا قافلہ کا پتہ بتلانے والے پر ضمان واجب نہ ہونے کا حکم) مودَع یعنی امین کے برخلاف ہے کہ جب امین ودیعت کے مال پر چور کی رہنمائی کرے (یعنی امین ازخود چور کو ودیعت کے مال کا پتہ بتلا دے کہ فلاں جگہ رکھا ہوا ہے) پس چور اس ودیعت کے مال کو چرالے یا مُحْرِم اپنے غیر کو حرم کے شکار کا پتہ بتلا دے اور وہ غیر اس شکار کو مار ڈالے (تو مودَع پر اور محرِم پر ضمان واجب ہوگا) اس لئے کہ مودَع پر ضمان کا واجب ہونا اس حفاظتِ مال کو ترک کرنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ ودیعت کے مال پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے اور محرم پر (ضمان کا واجب ہونا) اس لحاظ سے ہے کہ شکار پر دلالت اور رہنمائی محرم کے احرام کے ممنوع امور میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا اور سلے ہوئے کپڑے پہننا پس محرم ممنوع کام کے ارتکاب کی وجہ سے ضامن ہوگا نہ کہ شکار پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے مگر جنایت قتل کے متحقق ہونے کے ساتھ ثابت ہوگی اور بہر حال قتل سے پہلے تو اس رہنمائی کا کوئی حکم نہیں ہے جنایت کے اثر کے زائل ہونے کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسا کہ جراحت کے باب میں زخم کا مندمل ہو جانا (زخم کا بھر جانا)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ مسائلِ مذکورہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب کسی حکم میں سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف حالانکہ تم نے دو جگہوں میں حکم کی نسبت بجائے علت کے سبب کی طرف کی ہے پہلی جگہ تو یہ ہے کہ اگر امین یعنی وہ شخص جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوا ہے چور کو اس مال کا پتہ بتلا دے اور چور اس مالِ ودیعت کو چرا کر لے جائے تو اس مسئلہ میں تمہارے نزدیک مالِ ودیعت کی ہلاکت کی نسبت امین کے پتہ بتلانے کی طرف کی جاتی ہے جو کہ محض سبب ہے اور امین ہی اس مال کا ضامن ہوتا ہے اور حکم کی نسبت علت کی طرف نہیں کی جاتی یعنی چور کے چوری کرنے کی طرف، جبکہ قاعدہ کے لحاظ سے حکم کی نسبت علت کی طرف کرنی چاہئے تھی یعنی چور کے چوری کرنے کی طرف اور دوسری جگہ یہ ہے کہ اگر محرم شخص کسی غیر محرم شخص کو یہ بتلا دے کہ شکار فلاں جگہ چھپا ہوا ہے اور غیر محرم شخص اس شکار کو مار ڈالے تو تمہارے نزدیک ضمان شکار کا پتہ بتلانے والے پر آئے گا جو کہ سبب محض ہے حالانکہ ضمان شکار کرنے والے پر آنا چاہئے کیونکہ شکار کرنا اس شکار کے قتل کی علت ہے اور حکم علت کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے۔ فما الجواب۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مُودَع پر ضمان تو ضرور واجب ہوگا مگر اس پر اس اعتبار سے ضمان نہیں آتا کہ اس نے مالِ ودیعت پر چور کو اطلاع دی ہے بلکہ مودَع پر اس وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے کہ اس نے اس حفاظت کو پامال کیا ہے جو اس پر واجب تھی یعنی امین کی یہ ذمہ داری تھی کہ امانت کے مال کی حفاظت کرتا اور اس میں کسی طرح کی کمی نہ کرتا مگر امین نے از خود اس حفاظت کو ترک کر دیا اور مالِ ودیعت پر تعدّی کی کہ چور کو اس کا پتہ بتلا دیا، لہٰذا اس تعدی کی بناء پر ضمان واجب ہوگا نہ کہ محض اس وجہ سے کہ اس سے سبب واقع ہوا ہے، اسی طرح محرم شخص جس نے اپنے علاوہ کو شکار کا پتہ بتلایا اس پر محض اس وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوا کہ اس سے سبب واقع ہوا ہے یعنی اس نے شکار پر رہنمائی کی ہے بلکہ اس وجہ سے ضمان واجب ہوا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے خلاف ایک امر ممنوع ومحظور کا ارتکاب کیا ہے یعنی جس طرح خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا احرام کے ممنوعات میں سے ہیں اسی طرح بحالت احرام شکار پر رہنمائی کرنا بھی احرام کے ممنوعات میں سے ہے لہٰذا محرم پر ضمان کا واجب ہونا امر ممنوع ومحظور کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے ہے نہ کہ شکار پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے **الا انّ الجنایة الخ** لیکن اتنی بات ملحوظ رہے کہ محرم کا شکار پر رہنمائی کرنا اگر چہ اس کے احرام کے محظورات وممنوعات میں سے ہے اور اس محظور کا ارتکاب جنایت ہے لیکن یہ رہنمائی کرنا اس وقت جنایت بنے گا جبکہ وہ غیر محرم شخص حقیقتاً اس شکار کو مار ڈالے لہٰذا محض شکار پر رہنمائی کرنے سے محرم پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ضمان اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ غیر محرم شخص اس شکار کو مار ڈالے لہٰذا شکار کو مار ڈالنے سے پہلے اس دلالت اور رہنمائی پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ محرم نے جو جنایت کی ہے یعنی شکار پر رہنمائی کر کے بظاہر جو جنایت کی ہے، اس جنایت کا اثر زائل ہو جائے مثلاً شکار چھپ جائے اور مامون ہو جائے لہٰذا شکار کو مار ڈالنے سے پہلے محرم پر محض رہنمائی کرنے کی بناء پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا جیسا کہ بابِ جراحت میں زخم کا مندمل ہو جانا یعنی اگر کسی شخص نے کسی کو زخم لگا دیا اور زخم بھر گیا تو زخم کے بھر جانے اور اچھا ہو جانے کے بعد زخمی کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ زخم کے بھر جانے کے بعد وہ زخم لگانا جنایت اور جرم نہیں رہتا پس بعینہٖ اسی طرح غیر محرم کے شکار کو مار ڈالنے سے پہلے محرم کا شکار پر محض رہنمائی کرنا جنایت نہیں ہوگا۔

فائدہ: زخم دس قسم کے ہوتے ہیں جن کی تفصیل قدوری باب الجنایات میں دیکھی جاسکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے ایسا زخم لگا دیا جو جان لیوا ہو تو زخم لگانے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اگر زخم مہلک نہ ہو بلکہ زخم جلد ہی بھر گیا اور اچھا ہو گیا ہو تو اب زخم لگانے والے سے زخم کا ضمان اور تاوان نہیں لیا جائے گا بلکہ زخم لگانے والے کو تعزیر کی جائے گی اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک عادل شخص اس پر جو جرمانہ واجب کرے وہی واجب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شخص پر دوائی اور ڈاکٹر کی فیس کا خرچ واجب ہوگا۔

وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيْمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ

السَّبَبُ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ لِاَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَاَتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ ، وَالشَّاهِدُ إِذَا اَتْلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَالاً فَظَهَرَ بُطْلَانُهَا بِالرُّجُوْعِ ضَمِنَ لِاَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السُّوْقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِيْ يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا اَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُوْرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ فَصَارَ كَالْمَجْبُوْرِ فِيْ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ .

ترجمہ

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم کی اسی سبب کی طرف نسبت کی جائے گی اور اس کی مثال (یعنی سبب کے علت کے معنی میں ہونے کی مثال) اس صورت میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہوتی ہو پس سبب علت کے معنی میں ہوگا اس لئے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوگی تو سبب علت العلۃ کے معنی میں ہوگا لہٰذا حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوگا و لھٰذا الخ اور اسی وجہ سے (یعنی اس وجہ سے کہ سبب جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہنکا دیا پس اس جانور نے کسی شیٔ کو تلف کر دیا تو ہنکانے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی مال تلف کر دیا پھر گواہی سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہوگیا تو گواہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ جانور کا چلنا اس کو ہنکانے اور چلانے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا اس لئے کہ قاضی کے پاس عادل شخص کی شہادت کے ذریعہ حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے ترکِ قضاء کی گنجائش نہیں ہوتی پس قاضی اس فیصلہ کرنے میں مجبور کی طرح ہوگیا بمنزلہ چوپائے کے (کہ وہ چلنے پر مجبور ہے) ہانکنے والے کے فعل سے۔

تشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف، اب یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا حکم اسی سبب بمعنی العلت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں علت سبب سے پیدا ہوتی ہو لہٰذا یہ سبب علت کے درجہ میں ہوگا کیونکہ جب علت سبب سے پیدا ہوگی تو سبب علت العلت کے معنی میں ہوگا یعنی یہ سبب اس رتبہ کا ہے کہ ایک علت اس سے پیدا ہوئی ہے، لہٰذا یہ سبب علت کی علت ہے چنانچہ حکم اسی سبب (جو علۃ العلۃ کے معنی میں ہے) کی طرف منسوب ہوگا، لہٰذا اسی وجہ سے یعنی سبب بمعنی العلت کی طرف حکم کے منسوب ہونے کی وجہ سے، ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہنکایا اور جانور نے اپنے سینگ سے مار کر یا اپنے پیر سے روند کر کسی شیٔ کو تلف کر دیا تو اس شیٔ کے نقصان کا ضامن سائق یعنی جانور کو ہنکانے والا ہوگا، اسی طرح اگر گواہوں نے اپنی جھوٹی گواہی کے ذریعہ کسی کے مال کو تلف کر دیا تو تلفِ مال کے ضامن، گواہ لوگ ہوں گے مثلاً عمرو نے زید پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے پانچ سو روپیہ لئے ہیں چنانچہ گواہوں نے یہ گواہی دی کہ واقعۃً زید نے عمرو سے پانچ سو روپیہ لئے ہیں، چنانچہ قاضی نے ان گواہوں کی گواہی کے بظاہر حق ہونے کی وجہ

سے زید کو حکم دیا کہ عمرو کے پانچ سو روپیہ واپس کر، پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا اور زید کے ذمہ عمرو کی کوئی رقم نہیں تھی، دیکھئے قاضی صاحب نے اپنے فیصلہ کے ذریعہ زید سے جو رقم عمرو کو دلوائی ہے وہ بالکل تلف ہوگئی کیونکہ گواہوں کے اپنی گواہی سے رجوع کر لینے کے بعد گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہوگیا تو اس تلف شدہ مال کا ضمان گواہوں پر آئے گا، مصنفؒ دونوں مسئلوں میں سبب کی طرف حکم کے منسوب ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لانّ سَیرَ الدابّۃ الخ یعنی جانور کو ہنکانے کی وجہ سے جو مال تلف ہوا ہے تو اگر چہ ہنکانا تلف مال کا سبب ہے اور جانور کا چلنا علت ہے مگر جانور کا چلنا اس کو چلانے اور ہنکانے سے پیدا ہوا ہے لہٰذا حکم کی نسبت یعنی تلفِ مال کی نسبت اسی سبب بمعنی العلۃ کی طرف ہوگی یعنی جانور کو ہنکانے کی طرف اور تلفِ مال کا ضمان جانور کو ہنکانے والے پر ہی آئے گا اسی طرح قاضی کے فیصلہ سے جو مال تلف ہوا ہے تو قاضی کے اس فیصلہ کی نسبت شہادت کی طرف ہوگی کیونکہ قاضی کی عدالت میں عادل شخص کی گواہی کے ذریعہ حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں اور قاضی کو ترکِ قضاء کی گنجائش ہی نہیں، تو اگر چہ مدعیٰ علیہ کا مال تلف ہونے کی علت قاضی کا فیصلہ ہے اور سبب گواہوں کی گواہی ہے مگر یہ علت اسی سبب سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ گواہی مہیا ہو جانے کے بعد قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں جیسا کہ جانور ہنکانے کے بعد چلنے پر مجبور ہے، لہٰذا مدعیٰ علیہ کے تلفِ مال کی نسبت بجائے علت کے سبب کی طرف ہوگی یعنی گواہی کی طرف اور گواہ حضرات ہی اس مال کے ضامن ہوں گے یعنی دعویٰ کے بقدر مال گواہوں سے لیکر مدعیٰ علیہ کو دلوایا جائے گا تاکہ آئندہ یہ حضرات اس طرح کی قبیح حرکت نہ کریں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ گواہ تلف مال کے سبب ہیں اور قاضی مباشر ہے تو مباشر کے ہوتے ہوئے سبب کا اعتبار نہ ہوگا، الجواب: یہاں قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور اور مضطر ہے۔

نوٹ: مدعی کو دیا ہوا مال اس سے واپس نہیں لیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ دو گواہوں کی وجہ سے عمل میں آیا ہے اگر چہ وہ گواہ جھوٹے ہی سہی۔

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الإطِّلَاعِ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيْرًا لِلْاَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَيَسْقُطُ بِهٖ اِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَاِنَّهٗ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْحَدَثِ وَيُدَارُ الإنْتِقَاضُ عَلٰى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذٰلِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيْحَةُ لَمَّا اُقِيْمَتْ مَقَامَ الْوَطْيِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْوَطْيِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى صِحَّةِ الْخَلْوَةِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ الْعِدَّةِ وَكَذٰلِكَ السَّفَرُ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فِي حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى نَفْسِ السَّفَرِ حَتّٰى اَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِي اَطْرَافِ مَمْلَكَتِهٖ يَقْصُدُ بِهٖ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الإفْطَارِ وَالْقَصْرِ.

ترجمہ

پھر کبھی اصل علت کی حقیقت پر مطلع ہونے کے متعذر ہونے کے وقت مکلّف پر معاملہ کو آسان کرنے کی غرض سے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے اور اس تعذر کی وجہ سے اصل علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کو سبب پر دائر کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال (سبب کو علت کے قائم مقام کرنے کی مثال) شرعیات یعنی شرعی مسائل میں نوم کامل ہے (یعنی ایسی گہری نیند جو استرخاءِ مفاصل کی حد کو پہنچ جائے) کیونکہ جب نوم کامل کو (نقضِ طہارت کے سلسلہ میں) حدث مثلاً خروج ریح کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل حدث کا اعتبار ساقط ہو گیا اور اب انتقاضِ طہارت کو کامل نیند پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح یعنی کمالِ نوم کے حدث کے قائم مقام ہونے کی طرح خلوتِ صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا پس حکم کو مکمل مہر اور عدت لازم ہونے کے حق میں خلوت صحیحہ پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح یعنی خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنانے کی طرح سفر کو جب رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام بنا دیا تو اصل مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا اور حکم (قصرِ صلوٰۃ وافطار صوم) کو نفس سفر پر دائر کیا جائے گا، یہاں تک کہ اگر بادشاہ اپنی مملکت کے اطراف میں چکر لگائے اس حال میں کہ بادشاہ اس طواف سے مقدار سفر کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لئے افطارِ صوم اور قصرِ صلوٰۃ میں رخصت حاصل ہوگی۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب اصل علت پر مطلع ہونا متعذر ہو تو مکلّف آدمی پر معاملہ کو آسان کرنے کی غرض سے سبب کو علت کے قائم مقام بنا کر حکم کا مدار اسی سبب پر رکھا جاتا ہے اور اصل علت کا اعتبار کرنا ساقط ہو جاتا ہے مثلاً نوم کامل حدث یعنی خروجِ ریح کے قائم مقام ہے یعنی وضو ٹوٹنے کی اصل علت حدث یعنی خروجِ ریح ہے مگر سونے والے کو اس علت پر مطلع ہونا متعذر رہے، اور نیند وضو ٹوٹنے کا سبب ہے کیونکہ نیند کی حالت میں اعضاء ڈھیلے پڑ جانیکی وجہ سے پیچھے کی راہ سے عموماً ہوا خارج ہونے کا احتمال رہتا ہے لہٰذا گہری نیند جو انتقاضِ طہارت کا سبب ہے حدث کے قائم مقام ہوگی اور اصل حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ الخلوةُ الصحيحةُ الخ اسی طرح لزومِ مہر اور لزومِ عدت کی اصل علت وطی ہے مگر زوجین کے غیر کا وطی پر مطلع ہونا متعذر ہے تو لزومِ مہر ولزوم عدت کے سبب یعنی خلوتِ صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا یعنی زوجین کے درمیان اگر ایسی تنہائی ہو جائے جس میں وطی سے کوئی مانع نہ ہو نہ مانع شرعی ہو جیسے عورت کا روزہ دار ہونا، نہ مانع حسی ہو جیسے عورت کا مریضہ ہونا اور نہ مانع طبعی ہو جیسے عورت کا حائضہ ہونا (حیض مانع طبعی اور شرعی دونوں ہے) تو شوہر پر مکمل مہر لازم ہوگا اور طلاق کی صورت میں عورت پر عدت لازم ہوگی لہٰذا جب خلوتِ صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اب حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا لہٰذا نفس الامر میں وطی متحقق ہو یا نہ ہو حکم کا مدار خلوتِ صحیحہ پر ہوگا یعنی شوہر پر محض خلوتِ صحیحہ ہو جانے پر مکمل مہر لازم ہوگا اور اگر خلوتِ صحیحہ کے بعد شوہر اپنی عورت کو طلاق دیدے تو عورت پر عدت گذارنا لازم ہوگا **و كذلك السفر الخ** اسی طرح سواستتر کلومیٹر کا سفر کرنے پر رخصت ملتی ہے یعنی روزۂ رمضان کو ترک کر کے بعد

میں قضاء کرنا اور نماز میں قصر کرنا، تو اس رخصت کی اصل علت مشقت ہے کہ سفر میں مشقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے لہٰذا شریعت کی جانب سے اس کو افطارِ صوم اور قصرِ صلوٰۃ کے حق میں رخصت حاصل ہو جاتی ہے یعنی مسافر کے لئے افطارِ صوم جائز اور قصرِ صلوٰۃ واجب ہو جاتا ہے، مگر چونکہ مشقت پر مطلع ہونا متعذر ہے یعنی یہ پتہ چلانا بہت مشکل ہے کہ کس مسافر کو مشقت ہو رہی ہے اور کس کو نہیں کیوں کہ لوگوں کے احوال اور مزاج جدا جدا ہوتے ہیں، تو سببِ رخصت یعنی سفر کو مشقت کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے، لہٰذا اب حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار یعنی افطارِ صوم اور قصرِ صلوٰۃ کا مدار نفسِ سفر پر ہوگا خواہ واقعۃً مسافر کو مشقت ہو یا نہ ہو لہٰذا اگر کوئی بادشاہ اپنی حدود سلطنت میں مقدارِ سفر کی مسافت کے ارادہ سے نہایت آرام وآسائش کے ساتھ دورہ کرے تو اس کے لئے بھی روزہ کو افطار کرنے اور نماز کو قصر کرنے کے سلسلہ میں رخصت حاصل ہوگی، حالانکہ بادشاہ کو اپنے سفر میں کسی طرح کی مشقت نہیں ہے دیکھئے! اگر مشقت پر رخصت کا مدار ہوتا تو بادشاہ کو رخصتِ افطار وقصرِ صلوٰۃ کی ہرگز اجازت نہ ہوتی۔

وَقَدْ يُسَمّٰى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِيْنِ يُسَمّٰى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ فَإِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِي وُجُوْدَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِيْنُ يُنَافِي وُجُوْبَ الْكَفَّارَةِ فَإِنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَبِهٖ يَنْتَهِي الْيَمِيْنُ وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ يُسَمّٰى سَبَبًا مَجَازًا وَأَنَّهٗ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْقُ يَنْتَهِي بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا.

ترجمہ

اور کبھی غیر سبب کا نام مجازاً سبب رکھ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کہ اس کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوبِ کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ حنث (قسم توڑنے) کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث سے یمین ختم ہو جاتی ہے، اور اسی طرح (یمین کی طرح) حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جیسے طلاق اور عتاق کہ اس تعلیق کا مجازاً سبب نام رکھ دیا جاتا ہے حالانکہ تعلیق درحقیقت سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم شرط کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجودِ شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق ان دونوں (تعلیق اور حکم) کے درمیان منافات پائے جانے کے ساتھ سبب نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کو کفارہ کا سبب قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ کفارۃ الیمین کہا جاتا ہے حالانکہ یمین درحقیقت کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ سبب اپنے مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا ہے جب کہ یمین وجوبِ کفارہ کا منافی ہے کیونکہ جب تک یمین باقی رہتی ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا اور جب قسم ٹوٹ کر ختم ہو جاتی ہے اور حنث ثابت ہو جاتا ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے اور اسی کا

نام تنافی ہے کہ سبب اور مسبب دونوں ایک ساتھ جمع نہ ہو سکتے ہوں، لہٰذا کفارہ کا سبب تو دراصل حنث یعنی قسم کا توڑنا ہے قسم نہیں ہے مگر مجازاً قسم کو ہی کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ اللہ کی قسم میں گھر نہیں جاؤں گا تو جب تک یہ قسم باقی ہے تو کفارہ واجب نہ ہوگا اور جب یہ قسم توڑ دی گئی اور ختم کر دی گئی تو کفارہ واجب ہوگا دیکھئے کفارہ کا وجوب حنث سے ہوتا ہے نہ کہ یمین سے اسی طرح حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا مثلاً طلاق اور عتاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر کے یہ کہنا اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ یا اِنْ اکلتَ الطعام فانتَ حرٌ تو اس تعلیق کو مجازاً حکم کا یعنی وقوعِ طلاق وعتاق کا سبب کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ درحقیقت تعلیق سبب نہیں ہے کیونکہ سبب اپنے مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا حالانکہ یہاں تعلیق اور حکم (وقوعِ طلاق وعتاق) میں منافات ہے کیونکہ جب تک تعلیق باقی ہے حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ حکم اپنی شرط (اِنْ دخلتِ الدار ، اِنْ اکلتَ الطعام) کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوگا اور جب شرط پائی جائے گی یعنی دخولِ دار اور اکلِ طعام کا تحقق ہوگا تو تعلیق جاتی رہے گی کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ دخولِ دار واکلِ طعام کے وجود کے وقت طلاق وعتاق متحقق بھی ہو اور معلق بھی رہے لہٰذا وجودِ شرط سے تعلیق جاتی رہے گی اور حکم ثابت ہو جائے گا، دیکھئے! حکم کا ثبوت تعلیق کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہے اور اسی کا نام منافات ہے، لہٰذا تعلیق اور حکم کے مابین تنافی پائے جانے کے ساتھ ساتھ تعلیق حکم کا سبب نہ ہو سکے گی بلکہ تعلیق کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

فصلٌ: اَلْاَحْکَامُ الشَّرْعِیَّۃُ تَتَعَلَّقُ بِأَسْبَابِھَا وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ غَیْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ مِنْ عَلَاقَۃٍ یَعْرِفُ الْعَبْدُ بِھَا وُجُوْبَ الْحُکْمِ وَبِھٰذَا الْاِعْتِبَارِ اُضِیْفَ الْاَحْکَامُ اِلَی الْاَسْبَابِ فَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوۃِ "اَلْوَقْتُ" بِدَلِیْلِ اَنَّ الْخِطَابَ بِاَدَاءِ الصَّلٰوۃِ لَا یَتَوَجَّہُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَاِنَّمَا یَتَوَجَّہُ بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَالْخِطَابُ مُثْبِتٌ لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ وَمُعَرِّفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبَ الْوُجُوْبِ قَبْلَہٗ وَھٰذَا کَقَوْلِنَا اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِیْعِ وَاَدِّ نَفَقَۃَ الْمَنْکُوْحَۃِ وَلَا مَوْجُوْدَ یَعْرِفُہُ الْعَبْدُ ھٰھُنَا اِلَّا دُخُوْلَ الْوَقْتِ فَتَبَیَّنَ اَنَّ الْوُجُوْبَ یَثْبُتُ بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ وَلِاَنَّ الْوُجُوْبَ ثَابِتٌ عَلٰی مَنْ لَّا یَتَنَاوَلُہُ الْخِطَابُ کَالنَّائِمِ وَالْمُغْمٰی عَلَیْہِ وَلَا وُجُوْبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَکَانَ ثَابِتًا بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ وَبِھٰذَا ظَھَرَ اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ.

ترجمہ

احکامِ شرعیہ (جو ادلہ اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں) اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے کہ جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچان لے اور اسی اعتبار سے (یعنی وجوب کے ہم سے غائب ہونے کے اعتبار سے) احکام کی اسباب کی جانب نسبت کی گئی ہے، پس نماز واجب ہونے کا سبب وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز کی اداء کا خطاب دخولِ وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے بلکہ خطاب دخولِ

وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب (مثلاً اَقِمِ الصلوٰۃ) وجوبِ اداء کو ثابت کرنے والا اور بندہ کو بتلانے والا ہے کہ نفسِ وجوب کا سبب اس خطاب سے پہلے ہے (اور وہ وقت ہے) وھٰذا الخ اور یہ (یعنی یہ بات کہ وجوبِ اداء امر سے ثابت ہوتا ہے اور نفسِ وجوب سبب سے) ہمارے قول اَدِّ ثمنَ المبیع و اَدِّ نفقةَ المنکوحةِ کی طرح ہے اور یہاں (یعنی نماز میں) دخولِ وقت کے علاوہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو بندہ کو نفسِ وجوب بتلا دے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفسِ وجوب دخولِ وقت سے ثابت ہوتا ہے وَلِاَنَّ الخ (یہ اس بات کی دلیل ثانی ہے کہ وقت نماز کا سبب ہے یعنی وقت سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے) اور اس لئے کہ نفسِ وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا ہے، مثلاً سونے والا آدمی اور بے ہوش آدمی (جو ایک رات دن سے زائد بے ہوش نہ ہو) اور وقت سے پہلے وجوب ہوتا نہیں لہٰذا وجوب (نفسِ وجوب) دخولِ وقت سے ثابت ہوگا و بھٰذا ظَھَرَ الخ اور اس سے (کہ نفسِ وجوب دخولِ وقت سے ثابت ہوتا ہے) یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزء اول وجوب کا سبب ہے (نہ کہ کل وقت)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ احکامِ شرعیہ جو ادلہ اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور احکام کے اسباب کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجوب ہماری عقلوں سے مخفی ہے یعنی احکام کو واجب کرنے والی ذات باری تعالیٰ ہیں مگر ہم کو یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اوپر کونسا حکم کب واجب کرتے ہیں، لہٰذا ایک ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ وجوبِ حکم کو پہچان لے اور اس حکم کو بجالائے، چنانچہ اسی مجبوری کی وجہ سے کہ وجوب ہم سے مخفی ہے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کردی جاتی ہے، لہٰذا کہا جاتا ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اسی بناء پر صلوٰۃ الظہر وغیرہ بولا جاتا ہے، مگر واضح رہے کہ وقت نفسِ وجوب کا سبب ہے، اور نفسِ وجوب کا مطلب ذہنی طریقے سے ذمہ داری کا واجب ہونا ہے اور پھر وجوبِ اداء کے لئے اللہ کی جانب سے خطاب متوجہ ہوتا ہے اور وجوبِ اداء کا مطلب فعل کو عدم سے وجود میں لانا ہے، لہٰذا دو چیزیں الگ الگ ہیں ۱ نفسِ وجوب ۲ وجوبِ اداء، اور اس کی تفصیل ماقبل میں بھی گذر چکی ہے بدلیل اَنَّ الخطابَ الخ اب یہاں سے مصنفؒ اپنے قول فسببُ وجوبِ الصلوٰۃِ الوقتُ کی دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز کو ادا کرنے اور بجالانے کا خطاب مثلاً اقم الصلوٰۃ وغیرہ دخولِ وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت شروع ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور یہی خطاب وجوبِ ادا کو ثابت کرتا ہے اور بندہ کو یہ بتلا دیتا ہے کہ تیرے اوپر نفسِ وجوب اس خطاب سے پہلے ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ وقت کے علاوہ پہلے ایسی کوئی چیز گذری نہیں جو بندہ کو نفسِ وجوب کی خبر دیدے معلوم ہوا کہ بس وقت ہی ایسی چیز ہے جس سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے لہٰذا دخولِ وقت سے نفسِ وجوب اور خطاب باری تعالیٰ سے وجوبِ اداء ثابت ہوگا جیسے مشتری سے کہا جائے اَدِّ ثمنَ المبیع مبیع کا ثمن ادا کر کہ مشتری پر ثمن کا نفسِ وجوب بیع سے ہو چکا اور وجوبِ اداء کے لئے یہ خطاب متوجہ ہوا یعنی اَدِّ ثمنَ المبیع اسی طرح شوہر پر نفقہ کا نفسِ وجوب نکاح سے ثابت ہو چکا اور وجوبِ اداء کے لئے یہ خطاب متوجہ ہوا یعنی اَدِّ نفقةَ المنکوحةِ وَلِاَنَّ الوجوب الخ یہاں مصنفؒ

اپنے قول فسببُ وجوبِ الصلوٰۃِ الوقتُ کی دلیل ثانی بیان کرر ہے ہیں فرماتے ہیں کہ نماز کے نفسِ وجوب کا سبب وقت ہی ہے کیونکہ نفسِ وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ خطاب کو سمجھتے ہی نہیں ہیں جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوسکتا تو آخر کون سی ایسی چیز ہے جس سے نائم اور مغمیٰ علیہ پر نفسِ وجوب ثابت ہوا بس یہی کہنا پڑے گا کہ وقت ہی سے نفسِ وجوب ثابت ہوا ہے، اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کل وقت سبب ہے یا جزءِ اول تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نفسِ وجوب کا سبب وقت کا جز اول ہے نہ کہ کل وقت کیونکہ اگر کل وقت کو سبب مانا جائے تو پھر نماز کی ادائیگی کل وقت کے گذرنے کے بعد ممکن ہوگی اور ظاہر ہے کہ اگر نماز کو کل وقت گذرنے کے بعد ادا کیا گیا تو نماز ادا نہیں رہے گی بلکہ قضاء بن جائے گی۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ طَرِيْقَانِ أَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ إِلَى الثَّانِيْ إِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْجُزْءِ الْاَوَّلِ ثُمَّ إِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ إِلٰى أَنْ يَّنْتَهِيْ إِلٰى اٰخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوْبُ حِيْنَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيْهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَ كَافِرًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَتْ حَائِضًا أَوْ نُفَسَاءَ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ وَعَلٰى هٰذَا جَمِيْعُ صُوَرِ حُدُوْثِ الْاَهْلِيَّةِ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بِأَنْ يَحْدُثَ حَيْضٌ أَوْ نِفَاسٌ أَوْ جُنُوْنٌ مُسْتَوْعِبٌ أَوْ اِغْمَاءٌ مُمْتَدٌّ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلٰوةُ وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِيْ أَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيْمًا فِيْ اٰخِرِهٖ يُصَلِّيْ اَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيْمًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِيْ اٰخِرِهٖ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ.

ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی یہ بات ثابت ہو جانے کے بعد کہ نماز کے نفسِ وجوب کا سبب وقت کا جزءِ اول ہوتا ہے) دو طریقے ہیں (یعنی جزءِ اول کے علاوہ وقت کے باقی اجزاء کے سبب ہونے کے متعلق دو طریقے ہیں) ان دونوں میں سے ایک طریقہ سببیت کا جزءِ اول سے جزءِ ثانی کی طرف منتقل ہونا ہے جب کہ مکلف نے مامور بہ کو جزءِ اول میں ادا نہ کیا ہو پھر جزءِ ثالث اور جزءِ رابع کی طرف (سببیت کو منتقل ہونا ہے) یہاں تک کہ وہ سببیت وقت کے آخری جزء تک پہنچ جائے، پس وجوب اسی وقت میں (وقت کے آخری جزء میں) ٹھہر جائے گا اور اس جزءِ آخر میں بندۂ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جزءِ آخر کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا وبیانُ الخ اور اُس جزءِ آخر میں بندہ کے حال کے اعتبار کرنے کا بیان یہ ہے کہ اگر بندہ اول وقت میں بچہ تھا (اور) اس جزءِ آخر میں بالغ ہو گیا یا بندہ اول وقت میں کافر تھا (اور) اس جزءِ آخر میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی (اور) اس جزءِ آخر میں پاک ہو گئی تو

نماز واجب ہوگی اور اسی طریقہ پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں، اور اس کے برعکس وضاحت بایں طور ہے کہ اس جزءِ آخر میں حیض یا نفاس یا ایک رات دن سے زیادہ کا احاطہ کرنے والا جنون، یا دراز ہونے والی بے ہوشی عارض ہو جائے تو اس مکلف سے نماز ساقط ہو جائے گی ولو کان الخ اور اگر بندہ اول وقت میں مسافر ہو (اور) آخر وقت میں مقیم ہو جائے تو یہ بندہ چار رکعت نماز پڑھے گا (یعنی قصر نہیں کرے گا) اور اگر وہ بندہ اول وقت میں مقیم ہو (اور) آخر وقت میں مسافر ہو تو دو رکعت نماز پڑھے گا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے نفسِ وجوب کا سبب وقت کا جزءِ اول ہے کیونکہ اس جزء کے جملہ اجزاء سے مقدم ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی مزاحم بھی نہیں ہے تو اب باقی اجزاء کے سبب ہونے کے سلسلہ میں دو طریقے ہیں پہلے طریقہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وقت کے جزءِ اول میں نماز نہیں پڑھی گئی تو سببیت جزءِ اول سے جزءِ ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی یعنی نماز کے نفسِ وجوب کا سبب جزءِ ثانی ہوگا پھر اگر جزءِ ثانی کے اندر بھی نماز نہ پڑھی گئی تو اب نماز کے نفسِ وجوب کا سبب جزءِ ثالث ہوگا علیٰ ہٰذا القیاس سببیت منتقل ہوتے ہوتے وقت کے آخری جزء پر جا کر ٹھہر جائے گی اس کے بعد سببیت کے منتقل ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوگی، اور اسی جزءِ آخر کو نماز کا سببِ وجوب قرار دیا جائے گا گویا وجوب اس آخری جزء پر مستقر ہو جائے گا اور اسی آخری جزء میں بندہ کی حالت کا بھی اعتبار کیا جائے گا اور خود اس وقت کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

وبیان اعتبار حال العبد الخ وقت کے آخری جزء میں بندہ کی حالت کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اول وقت میں بچہ تھا اور آخرِ وقت میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کوئی شخص کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہو گیا یا کوئی عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اور آخر وقت میں پاک ہو گئی تو چونکہ اس آخر وقت میں بندہ شریعت کا مکلف اور صاحب اہلیت ہے تو اس پر نماز واجب ہوگی اور اسی ضابطہ پر آخر وقت میں بندہ میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کا یہی حکم ہوگا کہ اگر آخر وقت میں بندہ میں اہلیت ہے تو اس پر احکام بھی واجب ہوں گے ورنہ نہیں چنانچہ اس کے برعکس یہ صورت ہے کہ اگر اول وقت میں کوئی عورت پاک ہے مگر آخر وقت میں حیض یا نفاس آ گیا یا کسی شخص کو ایک دن رات سے زیادہ ٹھہرنے والا جنون یا بے ہوشی عارض ہو جائے تو چونکہ آخر وقت میں اس بندہ میں احکام کو بجالانے کی اہلیت نہیں ہے لہٰذا اس بندہ سے نماز ساقط ہو جائے گی، علیٰ ہٰذا القیاس اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو اور نماز نہ پڑھ سکا ہو اور آخر وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو چار رکعت نماز پڑھے گا یعنی قصر نہیں کرے گا اور اگر اول وقت میں مقیم ہوا اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو صرف دو رکعت نماز پڑھے گا یعنی نمازوں میں قصر کرے گا۔

فائدہ: جنون ایک آفت ہے جو عقل کو مسلوب کر دیتی ہے برخلاف اغماء کے کہ اس میں اعضاء کمزور پڑ جاتے ہیں اور عقل درست رہتی ہے مگر مستور ہو جاتی ہے، اگر اغماء ایک دن رات یا اس سے کم ہو تو وہ نیند کے ساتھ لاحق ہے یعنی نماز کی قضاء کرنا ضروری ہوگا اور اگر ایک دن رات سے زیادہ ہے تو وہ جنون کے ساتھ لاحق ہے کہ نماز ساقط ہو جائے گی،

اغماء چونکہ پورے ماہ رہنا نادر ہے اس لئے صوم کے سلسلہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا نہ ہی زکوٰۃ کے سقوط میں۔

اللغة: نُفَسَاء جمع نَوَافِس ونُفَسَاوَات ۔

وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ صِفَةِ ذٰلِكَ الْجُزْءِ اَنَّ ذٰلِكَ الْجُزْءَ اِنْ كَانَ كَامِلاً تَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ كَامِلَةً فَلاَ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَائِهَا فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَمِثَالُهُ فِيْمَا يُقَالُ اِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ وَاِنَّمَا يَصِيْرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ وَذٰلِكَ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ فَاِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِيْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ بَطَلَ الْفَرْضُ لِاَنَّهُ لاَ يُمْكِنُه اِتْمَامُ الصَّلٰوةِ اِلاَّ بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاِعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلٰوةِ الْعَصْرِ فَاِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِحْمِرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ ۔

ترجمہ

اور اس جزء (وقت کا جزء آخر) کی صفت (حالت) کے اعتبار کرنے کا بیان یہ ہے کہ وہ جزءِ آخر اگر کامل ہو تو وظیفہ یعنی نماز وقتیہ ذمہ میں کامل ثابت ہوگی پس بندہ اس وظیفہ کو اوقاتِ مکروہہ میں ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا اور اس کی مثال (یعنی وظیفہ کے ذمہ میں کامل فرض ہونے اور ناقص ادا کر کے ذمہ داری سے نہ نکلنے کی مثال) اس قول میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فجر میں وقت کا آخری جزء کامل ہے اور طلوعِ آفتاب سے وقت فاسد ہو جاتا ہے اور یہ فساد وقت کے نکل جانے کے بعد ہے پس واجب (نماز فجر) صفتِ کمال کے ساتھ (ذمہ میں) ثابت ہوگا لہٰذا جب دورانِ نماز آفتاب نکل آئے تو فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ اب مصلی کو نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے صفت نقصان کے ساتھ (حالانکہ نماز کامل واجب ہوئی تھی اس لئے نماز باطل ہی ہو جائے گی) ولو كان الخ اور اگر وہ جزء (یعنی جزء آخر جو نماز کا سبب وجوب ہے) ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں، پس بلاشبہ وقت کا آخری حصہ (یعنی عصر کا آخر وقت) سورج کے سرخ ہو جانے کا وقت ہے اور وقت اس وقت (احمرارِ شمس کے وقت) فاسد ہے پس وظیفہ یعنی نمازِ وقتیہ (ذمہ میں) صفتِ نقصان کے ساتھ ثابت ہوگی، اسی وجہ سے احمرارِ شمس کے وقت وقت کے فاسد ہونے کے باوجود جواز کا (یعنی عصر کی نماز کے جواز کا) قائل ہونا واجب ہوا۔

تشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ اگر مکلف آدمی وقت کے جزء اول میں نماز نہ پڑھ سکا تو سببیت جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثانی میں بھی نماز نہ پڑھ سکا تو سببیت جزء ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی علیٰ ہٰذا القیاس وقت کا آخری جزء نماز کے نفسِ وجوب کا سبب قرار دیدیا جائے گا اور اس آخری جزء میں بندہ کے حال کا بھی اعتبار ہوگا اور اس کا بیان گذر چکا، اور اس جزءِ آخر کی صفت کا بھی اعتبار ہوگا جس کی تفصیل یہ

ہے کہ اگر وقت کا آخری جزء کامل وقت ہے تو وظیفہ یعنی نماز وقتیہ بھی مکلف پر کامل ہی واجب ہوگی لہٰذا بندہ اس فریضہ کو اوقاتِ مکروہہ میں ادا کرنے سے اپنی ذمہ داری سے سبک دوش نہ ہوگا کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا اس کو ناقص طریقے سے ادا کرنا ہے حالانکہ وہ نماز ذمہ میں کامل واجب ہوئی تھی مثلاً فجر کی نماز کا آخری وقت کامل وقت ہے لہٰذا واجب یعنی نمازِ فجر ذمہ میں صفتِ کمال کے ساتھ واجب ہوگی اور سورج کے طلوع ہوجانے سے چونکہ وقت فاسد ہوجاتا ہے تو اگر دورانِ نماز سورج طلوع ہوجائے تو نماز باطل ہوجائے گی کیونکہ اب نمازی کیلئے بغیر صفتِ نقصان کے نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز ذمہ میں کامل واجب ہوئی تھی ولو کان الخ اور اگر وقت کا آخری جزء ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز کا آخری وقت ناقص ہے کیونکہ وہ وقت احمرارِ شمس کا وقت ہے اور اس وقت کفار سورج کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ وقت فاسد وقت ہے تو اگر کسی شخص نے اس وقت تک عصر کی نماز نہ پڑھی ہو تو یہی آخری وقت اس کے حق میں نمازِ عصر کے نفسِ وجوب کا سبب ہوگا لہٰذا بندہ کے ذمہ میں یہ نماز صفت نقصان کے ساتھ واجب ہوگی تو اگر کسی نے اسی مکروہ اور فاسد وقت میں نماز پڑھ لی خواہ دوران نماز سورج غروب ہوگیا ہو تو باوجود فسادِ وقت کے نماز کے جائز ہونے کا قائل ہونا پڑے گا کیونکہ یہ نماز مکلف پر وقت کے ناقص ہونے کی بناء پر ناقص ہی واجب ہوئی تھی اور اس نے ناقص ہی ادا کردی لہٰذا کوئی حرج نہیں ہے اور رہی یہ بات کہ طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت ناقص وقت کیوں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع اور غروب ہوتا ہے اس لئے تم اس وقت سجدہ نہ کرو کیونکہ شیطان یہ سمجھتا ہے کہ یہ میری عبادت کررہے ہیں۔

وَالطَّرِيْقُ الثَّانِىْ اَنْ يُّجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِنْتِقَالِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِهٖ قَوْلٌ بِاِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَاِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِىْ اِنَّمَا اَثْبَتَ عَيْنَ مَا اَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ فَكَانَ هٰذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُوْدِ فِىْ بَابِ الْخُصُوْمَاتِ.

ترجمہ

اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو سبب قرار دیا جائے نہ کہ منتقل ہونے کے طریقہ پر (یعنی یہ نہیں کہ سببیت کو ایک جزء سے دوسرے اور تیسرے جزء کی طرف منتقل کیا جائے) کیونکہ انتقالِ سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کے باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی جانب سے ثابت ہے اور اس سے (یعنی ہر جزء کے مستقل سبب ہونے سے) واجب (مثلاً نماز) کا بڑھنا اور زیادہ ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جزء ثانی نے بعینہٖ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا ہے پس یہ (ہر جزء کا مستقل طور پر سبب ہونا) علت کے مترادف ہونے (چند علتیں ایک جیسی ہونا) اور باہمی نزاعی معاملات میں گواہوں کے کثیر ہونے کے ہے۔

تشــریح: اس سے قبل مصنفؒ نے وقت کے جزاول کے علاوہ باقی اجزاء کی سببیت کے سلسلہ میں **ثم بعد ذلك طريقان** ارشاد فرمایا تھا، جن میں ایک طریقہ کا بیان تو گذر چکا ہے کہ نماز کے نفسِ وجوب کا سبب وقت کا جزاول ہے پھر بندہ اگر جزاول میں نماز نہ پڑھ سکا تو سببیت جزاول سے جزو ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی علیٰ ھٰذا القیاس سببیت دوسرے جزء سے تیسرے جزء کی طرف اور تیسرے جزء سے چوتھے جزء کی طرف منتقل ہو جائے گی اب یہاں سے مصنف دوسرا طریقہ بیان کرر ہے ہیں کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو مستقل سبب مانا جائے یہ نہیں کہ سببیت کو ایک جزء سے دیگر اجزاء کی طرف منتقل کیا جائے کیونکہ سببیت کو ایک جزء سے دوسرے اجزاء کی طرف منتقل ہونے کا قائل ہونا اُس سببیت کے باطل ہونے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی طرف سے ثابت تھی مثلاً دیگر اجزاء کی طرح جزء اول کی سببیت شریعت کی نظر میں مسلم ہے اب اگر ہم سببیت کو جزاول سے جزءِ ثانی کی طرف منتقل کریں تو جزاول کی سببیت باطل ہوگئی اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے جزء میں بھی نماز نہ پڑھ سکا تو جزء ثانی سے سببیت کو تیسرے جزء کی طرف منتقل کیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ دوسرے جزء کی سببیت باطل ہوگئی حالانکہ اس جزء کے سبب ہونے کو شریعت نے ثابت کیا ہے، لہٰذا مصنفؒ نے ایک دوسرا طریقہ بیان کیا ہے کہ وقت کا ہر جزء مستقل طور پر سبب قرار دیا جائے مگر اب ایک اشکال ہوگا کہ جب ہر جزء علیحدہ علیحدہ سبب ہے تو جتنے وقت کے اجزا ہوں گے اتنی ہی نمازیں واجب ہوں گی مثلاً اگر وقت کے پانچ اجزا ہیں تو ایک وقت میں پانچ نماز واجب ہونی چاہئے تو مصنفؒ نے اس اشکال کا اپنے قول **ولا يلزمُ على هذا تضاعفُ الواجبِ** سے جواب دیا ہے کہ وقت کے ہر جزء کے مستقل سبب ہونے سے تضاعفِ واجب یعنی واجب کا چند گنا اور متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جزء ثانی نے جس واجب کو ثابت کیا ہے جزاول نے بھی اسی واجب کو ثابت کیا ہے علیحدہ علیحدہ واجب کو ثابت نہیں کیا کہ واجبات کی کثرت اور تعدد لازم آئے، لہٰذا ایک واجب کے لئے وقت کے چند اجزاء کا مستقلاً سبب ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی دعویٰ کی ایک علت ہونے کے بجائے کثیر علتیں ہونا کہ علتوں کے کثیر ہونے سے دعووں کا کثیر ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح ایک مقدمہ کے اگر بے شمار گواہ موجود ہوں تو گواہوں کے کثیر ہونے سے مقدمات کا کثیر ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا اسی طرح ایک واجب کے لئے وقت کے کُل اجزاء کے علیحدہ علیحدہ سبب ہونے سے واجب کا کثیر اور مضاعف ہونا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک وقت میں ایک ہی نماز ذمہ میں واجب ہوگی۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شُهُوْدِ الشَّهْرِ وَاِضَافَةِ الصَّوْمِ اِلَيْهِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ مِلْكُ النِّصَابِ النَّامِيْ حَقِيْقَةً اَوْ حُكْمًا وَبِاعْتِبَارِ وُجُوْدِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيْلُ فِيْ بَابِ الْاَدَاءِ.

ترجمہ

اور روزہ کے واجب ہونے کا سبب ماہِ رمضان کا آنا ہے خطاب کے ماہِ رمضان کی آمد کے وقت متوجہ ہونے اور

صوم کی شہرِ رمضان کی طرف اضافت ہونے کی وجہ سے (مثلاً یقالُ صومُ شهرِ رمضانَ) اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا ہے جو حقیقتاً یا حکماً نامی ہو اور وجودِ سبب کے اعتبار سے اداءِ زکوٰۃ کے سلسلہ میں جلدی کرنا (یعنی مالکِ نصاب ہونے کے بعد اور حولانِ حول سے پہلے) جائز ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے ماقبل میں نماز کے نفسِ وجوب کے سبب کو بیان کیا تھا اب یہاں سے روزۂ رمضان کے سببِ وجوب کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجوبِ صوم کا سبب شہودِ شہر یعنی ماہِ رمضان کا حاضر ہونا ہے، مصنفؒ نے اس بات کی دو دلیلیں بیان کی ہیں، پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اداءِ صوم کا خطاب شہودِ شہر یعنی ماہِ رمضان کی آمد کے وقت متوجہ ہوتا ہے چنانچہ قول باری ہے فَمَنْ شَهِدَ منكم الشهرَ فليصمهُ معلوم ہوا کہ شہودِ شہر، صوم کے نفسِ وجوب کا سبب ہے اور خطاب باری تعالیٰ کا متوجہ ہونا وجوبِ اداء کے لئے ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شہرِ رمضان کی طرف صوم کی اضافت کی جاتی ہے چنانچہ صومُ شهرِ رمضان بولا جاتا ہے اور اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ اپنے مضاف کا سبب ہو لہٰذا صومُ شهرِ رمضان میں شہرِ رمضان سبب ہے اور مضاف یعنی صوم مسبب ہے وسببُ وجوبِ الزكوة الخ اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب نصابِ نامی کا مالک ہونا ہے خواہ وہ مال حقیقتاً نامی ہو جیسے مال تجارت یا حکماً نامی ہو جیسے سونا، چاندی کہ یہ اصل مال ہیں اور ان کے ذریعہ مال کے اندر نماء اور بڑھوتری ہر وقت ممکن ہے لہٰذا اگر کوئی شخص نصاب کا مالک ہے تو چونکہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب موجود ہے اس لئے اداءِ زکوٰۃ میں تعجیل جائز ہے یعنی اگر چہ اداءِ زکوٰۃ کی شرط حولانِ حول ہے لیکن اگر کوئی شخص حولانِ حول سے پہلے ہی زکوٰۃ دینا چاہے تو اس کے لئے زکوٰۃ دینا جائز ہے کیونکہ وہ مالکِ نصاب ہے اور مالکِ نصاب ہونا ہی وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے اور سبب متحقق ہونے کے بعد مسبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے، لہٰذا وجودِ سبب کے اعتبار سے یعنی سبب متحقق ہونے کے اعتبار سے اداءِ زکوٰۃ میں تعجیل جائز ہے۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ لِإِضَافَتِهِ اِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمِ تَكْرَارِ الْوَظِيفَةِ فِي الْعُمُرِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وُجُوْدِ الْإِسْتِطَاعَةِ يَنُوْبُ ذٰلِكَ عَنْ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ وَبِهٖ فَارَقَ اَدَاءَ الزَّكٰوةِ قَبْلَ وُجُوْدِ النِّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ .

ترجمہ

اور حج کے واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے حج کی بیت اللہ کی طرف اضافت ہونے اور وظیفہ (حج) کے عمر بھر میں مکرر نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی بناء پر (کہ وجوبِ حج کا سبب بیت اللہ ہے) اگر کسی شخص نے وجودِ استطاعت سے پہلے حج کرلیا تو سبب موجود ہونے کی وجہ سے یہ حج، حجۃ الاسلام یعنی فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا وبه فارق الخ اور اس سے (یعنی وہ حج جو قبل الاستطاعت کیا گیا ہو اس حج کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام ہونے سے) حج، نصاب متحقق

ہونے سے پہلے زکوٰۃ اداء کرنے سے جدا ہوگیا سبب موجود نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی مالکِ نصاب ہونے سے پہلے وجوبِ زکوٰۃ کا سبب معدوم ہے موجود نہیں ہے)

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حج واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے اور وقت اور استطاعت اس کے لئے محض شرط ہیں اور حج کا سبب بیت اللہ ہونے کو ہم نے دو طریقوں سے پہچانا ۱۔ لفظِ حج کی بیت اللہ کی طرف اضافت ہوتی ہے چنانچہ قرآن میں ہے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ استطاعَ اليه سبيلاً ۲۔ عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ حج فرض ہوتا ہے مکرر نہیں ہوتا خواہ حاجی کو بار بار حج کی استطاعت حاصل ہو کیونکہ بیت اللہ ایک ہے نہ کہ مکرر، لہٰذا معلوم ہوا کہ حج فرض ہونے کا سبب بیت اللہ ہے اسی بناء پر اگر کسی شخص نے استطاعت حاصل ہونے سے پہلے حج کر لیا مثلاً قرض وغیرہ لیکر حج کر لیا اور بعد میں استطاعت حاصل ہوئی تو استطاعت سے پہلے کیا ہوا حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس پر دوسرا حج کرنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت حج کیا تھا اس وقت سببِ حج موجود تھا یعنی بیت اللہ، لہٰذا وہ حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے وجودِ نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو وہ اداء نہ ہوگی کیونکہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب موجود نہیں ہے یعنی مالکِ نصاب ہونا، لہٰذا قبل الاستطاعت حج اور قبل وجود النصاب اداءِ زکوٰۃ میں فرق ہو گیا کہ قبل الاستطاعت حج کرنا تو درست ہے کیونکہ اس کا سبب ہر وقت موجود ہے یعنی بیت اللہ، مگر قبلَ وجودِ النصاب زکوٰۃ اداء کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کا سبب موجود نہیں ہے اور عبادت کا وجوب ثابت ہونے سے پہلے اس کی ادائیگی درست نہیں ہوتی۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوْزُ التَّعْجِيْلُ حَتّٰى جَازَ اَدَاءُ هَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْعُشْرِ الْاَرَاضِیْ النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرَّيْعِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْخَرَاجِ الْاَرَاضِيْ الصَّالِحَةُ لِلزِّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ الصَّلٰوةُ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَلَا وُضُوْءَ عَلٰى مَنْ لَا صَلٰوةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وُجُوْبِهِ الْحَدَثُ وَوُجُوْبُ الصَّلٰوةِ شَرْطٌ وَقَدْ رُوِیَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذٰلِكَ نَصًّا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ۔

ترجمہ

اور صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب وہ سر ہے جس کا آدمی خرچ اٹھاتا ہے اور جس پر وہ آدمی ولایت یعنی سرپرستی کرتا ہے اور اسی سبب (سر موجود ہونا) کے اعتبار سے تعجیل جائز ہے حتی کہ یوم الفطر سے پہلے صدقۃ الفطر ادا کرنا جائز ہے اور عشر واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو واقعی پیداوار کے لحاظ سے نامی ہوں (یعنی عشر اسی وقت واجب ہوگا جبکہ زمین سے پیداوار حاصل ہوئی ہو) اور خراج واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو کاشت کی صلاحیت رکھنے والی ہوں

پس وہ زمینیں حکماً نامی ہیں اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے اسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہے جس پر نماز واجب ہے اور اس پر وضو واجب نہیں ہے جس پر نماز واجب نہیں اور بعض علماء نے کہا ہے کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا وجوب وضو کے لئے شرط ہے، اور امام محمدؒ سے صراحۃً یہی روایت کیا گیا ہے (یعنی وجوبِ وضو کا سبب حدث یعنی بے وضو ہونا ہے) اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے۔

تشریح: احناف کے نزدیک صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب کسی ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں یا اس شخص کے زیر کفالت ایسے افراد کا موجود ہونا ہے جن کے خرچ کا ذمہ دار وہی شخص ہوتا ہے لہٰذا جب وجوبِ صدقۃ الفطر کا سبب اولاد یا غلاموں وغیرہ کا وجود ہے تو جب عید الفطر سے پہلے یہ سبب موجود ہے تو صدقۃ الفطر کا عید کے دن سے پہلے ادا کرنا بھی جائز ہوگا کیونکہ سبب متحقق ہونے کے بعد مسبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب فطر ہے اور اس کا تفصیلی بیان مع دلائل کے ماقبل **الاسولة المتوجهة الخ** کے بیان میں گذر چکا ہے، اور عشر واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقۃً وواقعۃً پیداوار کے لحاظ سے نامی ہوں لہٰذا اگر نفس الامر میں زمین سے پیداوار حاصل ہوئی ہے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں یعنی اگر کاشتکار نے زمین کو یونہی بیکار چھوڑے رکھا اور اس سے پیداوار حاصل نہیں کی تو اس زمین میں عشر واجب نہ ہوگا اور خراج کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے یعنی خراج واجب ہونے کا سبب محض زمین کا قابل کاشت ہونا ہے اور زمین کا قابل کاشت ہونا ہی اس زمین کا حکماً نامی ہونا ہے لہٰذا زمین سے حقیقۃً اور نفس الامر میں پیداوار حاصل ہونا وجوبِ خراج کے لئے ضروری نہیں ہے بس زمین کا قابل کاشت ہونا کافی ہے یعنی اس زمین میں کاشت ہوسکتی ہو، لہٰذا اگر کسی شخص نے زمین کو یونہی بیکار چھوڑے رکھا تب بھی اس زمین میں خراج واجب ہوگا، اب آپ حضرات نے عشر اور خراج میں فرق محسوس کرلیا ہوگا کہ عشر کے لئے زمین کا حقیقۃً نامی ہونا ضروری ہے اور خراج کے لئے زمین کا حکماً نامی ہونا کافی ہے لہٰذا اگر زمین سے پیداوار بھی حاصل نہ ہوئی ہو تب بھی خراج واجب ہوگا کیونکہ خراج میں عقوبت اور سزاء کے معنی ہیں اسی بناء پر خراج ابتداءً کفار پر واجب ہوتا ہے اور یہ کفار کے حال کے زیادہ مناسب ہے کہ کاشت نہ ہونے کی صورت میں بھی ان پر خراج واجب ہو کیونکہ انہوں نے اللہ کی عبادت سے اعراض کیا اور وہ امور دنیویہ میں مشغول ہوگئے۔

نوٹ: اگر خراجی زمین کی کھیتی کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوگئی مثلاً پانی بند ہوگیا یا پانی کثیر مقدار میں بہہ گیا یا آگ وغیرہ لگ گئی تو ان صورتوں میں اس زمین پر خراج واجب نہ ہوگا اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے، یہی وجہ ہے کہ وضو اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہے مثلاً مجنون یا حائضہ وغیرہ تو اس پر وضو بھی واجب نہیں ہے، معلوم ہوا کہ وضو واجب ہونے کا سبب نماز ہے چنانچہ جمہور علماء کا یہی مذہب ہے اور بعض حضرات کے نزدیک وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے یعنی بے وضو ہونا کیونکہ بغیر حدث کے وضو واجب نہیں ہوتا اور نماز واجب ہونا وجوبِ وضو کے لئے شرط ہے نہ کہ سبب اور امام محمدؒ سے صراحۃً یہی

مروی ہے کہ وجوبِ وضو کا سبب حدث ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ کسی شیٔ کا سبب اس شیٔ کی طرف مفضی ہوتا ہے جبکہ حدث مفضی الی الوضوء یعنی مفضی الی الطہارت نہیں ہوتا بلکہ حدث مُزیلِ طہارت ہوتا ہے نیز اگر نماز پڑھنے کے بعد حدث لاحق ہوجائے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث نہیں ہے، اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت کا پایا جانا ہے، کیونکہ غسل کی ان تینوں کی طرف اضافت کی جاتی ہے چنانچہ غسلِ جنابت، غسلِ حیض، غسلِ نفاس بولا جاتا ہے، لہٰذا جو عورت حیض و نفاس والی ہو یا جس مرد و عورت کو جنابت لاحق ہوگئی ہو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا۔

اللغة: الریع، پیداوار راع رَیعًا (ض) الزرعُ کھیتی کا بڑھنا النامیة (ن) نُمُوًّا بڑھنا۔

فصلٌ: قَالَ الْقَاضِیُ الْاِمَامُ اَبُوْ زَیْدِ اَلْمَوَانِعُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مَانِعٌ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ یَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ یَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْحُکْمِ وَمَانِعٌ یَمْنَعُ دَوَامَهُ نَظِیْرُ الْاَوَّلِ بَیْعُ الْحُرِّ وَالْمَیْتَةِ وَالدَّمِ فَاِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّیَّةِ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِاِفَادَةِ الْحُکْمِ وَعَلٰی هٰذَا سَائِرُ التَّعْلِیْقَاتِ عِنْدَنَا فَاِنَّ التَّعْلِیْقَ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ عَلٰی مَا ذَکَرْنَاهُ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا یُطَلِّقُ اِمْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَاقَ اِمْرَاَتِهِ بِدُخُوْلِ الدَّارِ لَا یَحْنَثُ۔

ترجمہ

قاضی امام ابوزیدؒ نے فرمایا کہ موانع کی چار قسمیں ہیں ۱ ایسا مانع جو علت کے منعقد ہونے یعنی علت کے پائے جانے کو روکتا ہو ۲ ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو ۳ ایسا مانع جو ابتداءِ حکم کو روکتا ہو (یعنی علت موجود ہو مگر حکم ابتداءً ہی واقع نہ ہو) ۴ ایسا مانع جو حکم کے دوام کو روکتا ہو، نظیرُ الاول الخ اول مانع کی نظیر آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے کیونکہ عدم محلیت (آزاد اور مردار اور خون کا محل بیع نہ ہونا) تصرف یعنی ایجاب وقبول کے افادۂ حکم کی علت ہو کر منعقد ہونے کو روکتا ہے (یعنی آزاد اور مردار اور خون کا محل بیع نہ ہونا ایسا مانع ہے جو تصرف یعنی ایجاب وقبول کو اس بات سے روکتا ہے کہ یہ ایجاب وقبول مشتری کے لئے مبیع پر ملک حاصل ہونے کی علت ہو) اور اسی طریقہ پر (کہ مانع اول کسی شیٔ کو علت بننے نہیں دیتا) ہمارے نزدیک تمام تعلیقات ہیں (تعلیق ایسا مانع ہے جو علت کو علت بننے نہیں دیتا) کیونکہ تعلیق اسی تفصیل کے مطابق جس کو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے تصرف (مثلاً انتِ طالق یا انتَ حُرٌّ) کے وجود شرط سے پہلے علت بن کر منعقد ہونے کو روکتا ہے ولهٰذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ تعلیق ایسا مانع ہے جو وجود شرط سے پہلے تصرف کو علت بن کر منعقد ہونے نہیں دیتا) اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی زوجہ کی طلاق کو دخولِ دار کے ساتھ معلق کر دیا تو وہ (اس تعلیق کی بناء پر) حانث نہیں ہوگا۔

تشریح: قاضی امام ابوزیدؒ نے موانع کی چار قسمیں ذکر کی ہیں جن کا تفصیلی بیان مع مثالوں کے ذکر کیا

جاتا ہے پہلا مانع تو یہ ہے کہ جو علت کو منعقد ہونے سے روک دے یعنی جو چیز علت بن سکتی ہے اس کو علت نہ بننے دے اور دوسرا مانع وہ ہے کہ جو علت کو تمام ہونے سے روک دے اور تیسرا مانع وہ ہے کہ جو حکم کو متحقق نہ ہونے دے اور چوتھا مانع وہ ہے کہ جو حکم کے دوام کو روک دے، اول مانع کی نظیر آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ بیع یعنی ایجاب وقبول کا تصرف مشتری کے لئے مبیع پر ملکیت حاصل ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے آزاد اور مردار اور خون کو بیچا تو چونکہ یہ تینوں چیزیں مال نہ ہونے کی بنا پر محلِ بیع ہی نہیں ہیں تو ان کا محلِ بیع نہ ہونا ایسا مانع ہے کہ جو بائع ومشتری کے تصرف یعنی ایجاب وقبول کو جو کہ علت ہے اس بات سے روکتا ہے کہ یہ تصرف افادۂ حکم کے لئے علت ہو یعنی مذکورہ تینوں چیزوں کی بیع سے مشتری کے لئے ان تینوں چیزوں پر ملکیت حاصل نہ ہوگی، یہی حکم ہمارے نزدیک تمام تعلیقات کا ہے یعنی ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط وجود شرط سے پہلے کالعدم ہوتی ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ تصرف مثلاً اپنی زوجہ کو انت طالقٌ کہنا وقوع طلاق کی علت ہے لیکن اگر اس طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو یہ تعلیق ایسا مانع ہے کہ جو انت طالقٌ کو وجود شرط سے پہلے وقوع طلاق کی علت بننے نہیں دیتا اور احناف کے نزدیک تمام تعلیقات موانع کی قسم اول میں داخل ہیں اسی وجہ سے کہ تعلیق علت کو علت بننے نہیں دیتی اور وجودِ شرط سے پہلے وہ تصرف مثلاً انت طالقٌ کہنا کالعدم ہوتا ہے اگر کسی شخص نے حلف کیا کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا اور پھر اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دی مگر طلاق کو دخولِ دار پر معلق کر دیا تو چونکہ یہ تعلیق ایسا مانع ہے کہ جو وجودِ شرط یعنی عورت کے دخول دار سے پہلے (علت) انت طالقٌ کو کالعدم قرار دیدیتا ہے، اور اس کو وقوعِ طلاق کی علت بننے نہیں دیتا لہٰذا وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وجودِ شرط یعنی عورت کے دخولِ دار سے پہلے اس کا انت طالقٌ کہنا کالعدم ہے لہٰذا اس نے ابھی گویا طلاق دی ہی نہیں کہ وہ حانث ہو، اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے جس کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِیْ هَلَاكُ النِّصَابِ فِی اَثْنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ اَحَدِ الشَّاهِدَیْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ.

ترجمہ

اور دوسرے مانع کی مثال سال کے درمیان میں نصاب کا ہلاک ہونا اور دو گواہوں میں سے ایک کا شہادت سے رکنا اور عقد کے ایک جزء کو (مثلاً قبول کو) رد کرنا ہے۔

تشریح: دوسرے مانع (یعنی وہ مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے) کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے یعنی مالکِ نصاب ہونا وجوبِ زکوٰۃ کی علت ہے اسی علت کے پیش نظر حولانِ حول سے پہلے اداءِ زکوٰۃ میں تعجیل جائز ہے، مگر یہ علت حولانِ حول سے تام ہوگی، اسی بناء پر حولانِ حول سے پہلے اداءِ زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جاتا لہٰذا درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ایسا مانع ہے کہ جس کی وجہ سے وہ نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی پوری علت نہ

ہوسکا لہٰذا جب علت تامہ نہیں پائی گئی تو زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اسی طرح شہادت، وجوبِ حکم یعنی کسی حق کے ثابت ہونے کی علت ہوتی ہے اور یہ علت (شہادت) دو گواہوں سے تام ہوتی ہے لہٰذا اگر ایک گواہ کی گواہی دینے کے بعد دوسرا گواہ گواہی دینے سے رک گیا تو یہ رکنا ایسا مانع ہے جس کی وجہ سے وہ علت یعنی شہادت تام نہ ہوسکی اسی طرح ایجاب وقبول مفیدِ ملک ہونے کی علت تامہ ہے مثلاً بیع کے اندر ایجاب وقبول مشتری کے لئے مفید ملک ہونے کی پوری علت ہے لیکن اگر بائع کے ایجاب کے بعد مشتری نے قبول کو رد کردیا تو عقد کے اس ایک جز کو رد کرنا ایسا مانع ہے جو علت (ایجاب وقبول) کو تام ہونے نہیں دیتا لہٰذا صرف ایجاب سے مشتری کو مبیع پر ملک حاصل نہ ہوسکے گی۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ اَلْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ.

ترجمہ

اور تیسرے مانع کی مثال بیع بشرط الخیار اور صاحبِ عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

تشریح: تیسرے مانع (یعنی وہ مانع جو حکم کو ابتداءً واقع نہ ہونے دے یعنی تمام علت موجود ہونے کے باوجود حکم نہ پایا جائے) کی مثال بیع بشرط الخیار ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ بائع ومشتری کا ایجاب وقبول اگر محل بیع میں ہوں یعنی مردار، آزاد، اور خون وغیرہ کی بیع نہ ہو تو یہ ایجاب وقبول مبیع پر مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ہے لیکن اگر بائع نے خیار شرط کی قید لگادی مثلاً یہ کہہ دیا کہ تین دن تک مجھے مبیع کو واپس لینے اور بیع کو توڑنے کا اختیار ہے تو بائع کا یہ خیار ایسا مانع ہے جو حکم کو متحقق ہونے نہیں دیتا یعنی مبیع پر مشتری کی ملک حاصل نہیں ہونے دیتا اسی طرح پیشاب کے قطروں کا ٹپکنا نقض وضو کی علت ہے لیکن اگر کوئی صاحب عذر ہو، مثلاً جس کو مسلسل پیشاب کے قطرات ٹپکتے رہتے ہوں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا وضو باوجود قطروں کے ٹپکنے کے ایک نماز کے پورے وقت تک باقی رہتا ہے لہٰذا وقت کا باقی رہنا ایسا مانع ہے جو علت کے پائے جانے کے باوجود یعنی پیشاب کے قطروں کے ٹپکنے کے باوجود حکم یعنی نقض وضو کو ثابت ہونے نہیں دیتا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْيَةِ وَعَدَمِ الْكَفَاءَةِ وَالْاِنْدِمَالُ فِيْ بَابِ الْجِرَاحَاتِ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ.

ترجمہ

اور چوتھے مانع کی مثال خیارِ بلوغ اور خیارِ عتق اور خیارِ رویت اور کفو نہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا اسی اصل پر ہے۔

تشریح: چوتھے مانع (یعنی وہ مانع جو حکم کے دوام کو روک دے یعنی حکم تو ثابت ہوجائے مگر وہ حکم دائمی نہ ہو) کی مثال خیارِ بلوغ، خیارِ عتق، خیارِ رویت اور عورت کا غیر کفو میں شادی کرنا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا

بھی اسی چوتھے مانع کے قبیل سے ہے، خیارِ بلوغ کا مطلب یہ ہے کہ اگر صغیر وصغیرہ کا باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کردیا تو بالغ ہونے کے بعد صغیر وصغیرہ کو اپنے نکاح کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا، دیکھئے صورتِ مذکورہ میں اگرچہ نکاح تو ہوگیا مگر خیارِ بلوغ ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم کو یعنی اس نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا، اور خیارِ عتق کا مطلب یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد کے ساتھ نکاح کردیا تو یہ نکاح منعقد ہوجائے گا لیکن اس باندی کو آزاد ہونے کے بعد اپنے نکاح کو باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا، دیکھئے صورت مذکورہ میں باندی کو اختیار ملنا ایسا مانع ہے جو حکم یعنی اس کے نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا کیونکہ اگر یہ نکاح اور صغیر وصغیرہ کا نکاح دائمی ہوتا تو صغیر وصغیرہ کو بعد البلوغ اور باندی کو بعد العتق اپنے نکاح کو فسخ کرنے کا ہرگز اختیار نہ ہوتا حالانکہ ان کو فسخِ نکاح کا اختیار حاصل ہے، اور خیارِ رویت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے بغیر دیکھے کسی چیز کو خریدلیا اور بائع سے یہ کہہ دیا کہ مبیع کو دیکھنے کے بعد مجھ کو فسخِ بیع کا اختیار ہوگا تو صورتِ مذکورہ میں بائع ومشتری کے ایجاب وقبول سے مشتری کو مبیع پر ملکیت حاصل ہوگی مگر مشتری کا خیارِ رویت ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم کو یعنی مشتری کی ملک کو دائمی ہونے نہیں دیتا۔

اور عدمِ کفاءت کا مطلب یہ ہے کہ اگر بالغہ لڑکی غیر کفو میں نکاح کرلے تو اگرچہ نکاح ہوجائے گا لیکن اولیاء کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا دیکھئے غیر کفوء میں نکاح کرنا ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم کو یعنی نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا، ظاہر ہے کہ اگر یہ نکاح دائمی ہوتا تو اولیاء کو فسخ نکاح کا حق ہرگز نہ ہوتا **و الاندمال الخ** اگر کسی شخص نے کسی کو ایسا زخم لگایا کہ وہ اس کی ہلاکت کا سبب بن گیا تو زخمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا لیکن اگر زخم مندمل ہوگیا اور اس طرح اچھا ہوگیا کہ اس کا نشان تک باقی نہ رہا تو اب زخمی کرنے والے پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی تو دیکھئے زخم کا بھر جانا ایسا مانع ہے کہ جو زخمی کرنے والے شخص پر دیت کو ثابت نہیں رہنے دیتا۔

وَهٰذَا عَلٰى اِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَاَمَّا عَلٰى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهٗ ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ مَانِعٌ يَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَاَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا مُحَالَةَ وَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الْاَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الثَّانِيْ مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ يَدُوْرُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ.

ترجمہ

اور یہ (موانع کی چار قسمیں ہونا جیسا کہ قاضی امام ابوزیدؒ نے بیان کیا ہے) علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار پر ہے پس بہر حال ان لوگوں کے قول پر کہ جو تخصیص علت کے جائز ہونے کو نہیں کہتے پس مانع ان کے نزدیک تین قسموں پر ہے ۱۔ وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو (یعنی وہ مانع جو کسی شیٔ کو علت ہی نہ بننے دے) ۲۔ وہ مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو ۳۔ وہ مانع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور بہر حال علت تمام ہونے کے وقت

تو لامحالہ حکم ثابت ہوگا اور اس اختلافِ مذہبین کی بناء پر ہر وہ چیز جس کو فریق اول نے ثبوتِ حکم کے لئے مانع قرار دیا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے (یعنی وہ علت جس سے ثبوتِ حکم نہ ہو سکے وہ علت علت تامہ نہیں ہے) اور اسی اصل (کہ فریقِ ثانی کے نزدیک تیسرا مانع دوسری قسم میں داخل ہے) پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

تشریح: موانع کی چار قسمیں ہونا ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو تخصیصِ علت کے جواز کے قائل ہیں یعنی وہ حضرات موانع کی قسم ثالث کو بھی مانتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے، مصنفؒ نے اسی کو تخصیص العلۃ الشرعیۃ سے تعبیر فرمایا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے، اور امام کرخی، مشائخ عراق اور دیگر بہت سے حضرات کا یہی مذہب ہے اور وہ حضرات جو تخصیصِ علتِ شرعیہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں تو ان کے نزدیک موانع تین ہیں ایک وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو یعنی ایسا مانع جو کسی شیٔ کو علت ہی نہ بننے دے اور دوسرا وہ مانع جو علت کے تام ہونے کو روکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور ان کی مثالیں گذر چکی ہیں، یہ حضرات موانع کی چار قسموں میں سے تیسری قسم کو دوسری قسم میں داخل کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ اگر تمام علت موجود ہوگی تو حکم لامحالہ ثابت ہوگا، لہٰذا فریق اول نے یہ جو کہا ہے کہ علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے بلکہ وہ علت جس کے ہوتے ہوئے حکم موجود نہ ہو وہ علت علت تامہ ہی نہیں ہے مثلاً مصنفؒ نے اس کی مثال بیع بشرط الخیار کو بیان کیا تھا کہ ایجاب وقبول (علت) کے ہوتے ہوئے مبیع پر مشتری کی ملک ثابت نہیں ہوتی لہٰذا علت ہے مگر حکم نہیں ہے تو ہم (فریق ثانی) یہ کہتے ہیں کہ وہ ایجاب وقبول جہاں بائع کو خیار شرط حاصل ہو علت تامہ نہیں ہے بلکہ وہ ایجاب وقبول علت تامہ ہے جس میں خیار شرط نہ ہو، لہٰذا فریق اول نے جس چیز کو ثبوت حکم کا مانع قرار دیا ہے یعنی یہ کہا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت ہو مگر ثبوتِ حکم نہ ہو تو فریق ثانی نے اس کو تمامِ علت کا مانع قرار دیا ہے یعنی یہ کہا ہے کہ جس علت کے ہوتے ہوئے حکم موجود نہ ہو وہ علت تمام علت نہیں ہے لہٰذا تمام علت نہ ہونا بھی ایک مانع ہے اور اسی اصل پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگا کہ فریق اول نے جس مانع کو ثبوتِ حکم کا مانع قرار دیا ہے تو فریق ثانی نے اس کو تمامِ علت کا مانع قرار دیا ہے۔

فصل: اَلْفَرْضُ لُغَةً هُوَ التَّقْدِيْرُ وَمَفْرُوْضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُهُ بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُهُ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَالْاِعْتِقَادِ بِهِ وَالْوُجُوْبُ هُوَ السُّقُوْطُ يَعْنِيْ مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا اِخْتِيَارٍ مِنْهُ وَقِيْلَ هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْاِضْطِرَابُ سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذٰلِكَ لِكَوْنِهٖ مُضْطَرِبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ فَصَارَ فَرْضًا فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ حَتّٰى لَا يَجُوْزُ تَرْكُهُ وَنَفْلًا فِيْ حَقِّ الْاِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزَمُنَا الْاِعْتِقَادُ بِهٖ جَزْمًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ كَالْاٰيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا.

ترجمہ

فرض کے معنی لغت میں مقرر کرنے کے ہیں اور مفروضاتِ شرع شرع کی مقرر کردہ چیزیں ہیں اس طریقے سے کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ چیز ہے جو دلیلِ قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو (لا شبهة فيه لفظ قطعی کی تفسیر ہے) اور فرض کا حکم اس پر عمل اور اس کے ساتھ اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور وجوب کے معنی (لغت میں) سقوط کے ہیں یعنی وہ چیز جو بندہ پر بغیر اس کے اختیار کے طاری ہو اور کہا گیا ہے کہ وجوب وَجَبَةٌ سے مشتق ہے اور وَجَبَةٌ کے معنی اضطراب کے ہیں (اور) واجب کا نام اس لفظِ واجب کے ساتھ اس (واجب) کے فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے پس واجب عمل کے حق میں فرض ہے (یعنی واجب پر عمل کرنا فرض اور ضروری ہے) حتی کہ واجب کو ترک کرنا جائز نہیں ہے اور واجب اعتقاد کے حق میں نفل ہے پس قطعی و یقینی طور سے ہمارے اوپر واجب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور شریعت کے اندر واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل کی ہوئی آیت اور اخبار آحاد میں سے صحیح خبر واحد، اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی واجب عمل کے حق میں فرض اور اعتقاد کے حق میں نفل ہے)

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر یعنی مقرر کرنے کے ہیں اور شریعت کی مفروضات اس کی مقرر کردہ چیزیں ہیں کہ وہ کمی اور زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں مثلاً شریعت نے ظہر کی چار رکعات فرض کی ہیں تو اب اس میں کمی، زیادتی نہ ہوگی یا مثلاً حدود کہ ان میں کمی وزیادتی کا احتمال نہیں ہوتا اور اصطلاح شرع میں فرض اس چیز کو کہتے ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور قطعی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شک وشبہ نہ ہو لہٰذا یا تو وہ حکم قرآن سے ثابت ہو یا احادیث متواترہ سے ثابت ہو یا صحابہ کے ایسے اجماع سے ثابت ہو جو تواتر کے ساتھ منقول ہو جیسے نماز وزکوٰۃ کہ یہ قرآن کی آیت اقیموا الصَّلٰوةَ و آتوا الزکوۃ سے ثابت ہیں اور فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اس کا اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے، لہٰذا فرض کا منکر کافر اور اس کا بلا عذر چھوڑنے والا فاسق قرار دیا جائے گا۔

فائدہ: مقدرات شرع کی چار قسمیں ہیں ۱ جس میں نہ کمی ہو سکے اور نہ زیادتی جیسے حدود یعنی چوری وزنا وغیرہ کی سزائیں ۲ جس میں کمی، زیادتی دونوں ممکن ہوں، جیسے کسی کو یہ خبر نہیں کہ آئندہ کل وہ کیا کرے گا، چنانچہ قرآن میں ہے وَمَا تدری نفسٌ ماذا تکسِبُ غدًا ۳ جس میں کمی تو ہو سکتی ہو مگر زیادتی نہ ہو سکے جیسے خیار شرط کہ وہ تین دن سے کم کے لئے تو ہو سکتا ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن سے زیادہ کے لئے نہیں ہو سکتا البتہ صاحبینؒ کے نزدیک ہو سکتا ہے ۴ جس میں زیادتی تو ہو سکے مگر کمی نہ ہو سکے جیسے نماز کے قصر اور افطار صوم کے لئے مسافت سفر ۴۸ میل (سوا ستتر کلومیٹر) سے کم نہیں ہو سکے گی البتہ زیادہ چاہے جتنی ہو، اور وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ۱ سقوط کیونکہ واجب بندہ پر بلا اس کے اختیار کے طاری ہوتا ہے اور بندہ چاہے یا نہ چاہے واجب کی ادائیگی اس پر لازم ہوتی ہے ۲

کہا گیا ہے کہ واجب وجبة سے مشتق ہے اور وجبة کے معنی اضطراب کے ہیں لہٰذا واجب کا نام واجب اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہوتا ہے چنانچہ واجب دونوں کے بیچ بیچ کا ہے یعنی واجب عمل کے حق میں تو فرض ہے کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں ہے اور اعتقاد کے حق میں نفل ہے کہ اس کا جزمی ویقینی اعتقاد رکھنا ہم پر لازم نہیں ہے کیونکہ واجب دلیل ظنی سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلیل قطعی سے اور اصطلاح شرع میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے آیات مؤولہ اور صحیح خبر واحد، مثلاً سورۂ کوثر کے اندر لفظ وانحر کے معنی قربانی کرنے کے ہیں مگر امام شافعیؒ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس کے معنی نماز میں سینہ پر ہاتھ رکھنے کے ہیں، لہٰذا یہ آیت ظنی الدلالت ہے گو قطعی الثبوت ہے لہٰذا قربانی کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت، اور یہ آیت آیت مؤولہ کہلائے گی، اور صدقۃ الفطر صحیح خبر واحد سے ثابت ہے لہٰذا صدقۃ الفطر واجب کی مثال ہے اسی طرح وتر بھی واجب ہے اور جس حدیث سے وتر ثابت ہے اس کے ثبوت میں شبہ ہے وتر کے ثبوت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِنَّ اللّٰهَ اَمَدَّكُمْ بصلٰوةٍ هِيَ خيرٌ لكمْ مِنْ حمرِ النعم کہ اللہ نے تمہاری ایک ایسی نماز سے امداد فرمائی جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے، یہ حدیث وجوب وتر سے گنی جاتی ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے جس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت میں شبہ ہے اور اگر اس حدیث کو ثابت مان بھی لیں تو یہ احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے یہ امداد بطور نفل کے ہو نہ کہ بطور وجوب کے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وتر سنت ہی ہے واجب نہیں ہے، اور واجب کا حکم وہ ہے جس کو ہم نے بیان کر دیا کہ واجب عملاً فرض اور اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے اور یہ تمامتر تفصیل احناف کے اعتبار سے ہے ورنہ امام شافعیؒ کے یہاں فرض اور واجب ایک ہی چیز ہے امام شافعیؒ واجب کو علیحدہ سے نہیں مانتے چنانچہ امام شافعیؒ فرض وواجب کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور نہ کرنے والے کی مذمت کی جائے مگر مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے کیونکہ امام شافعیؒ فرض کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک وہ فرض جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس پر عمل اور اعتقاد دونوں کو لازم سمجھتے ہیں اور دوسرا فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہو اور امام شافعیؒ عمل کو تو اس پر لازم سمجھتے ہیں، مگر اعتقاد کو ضروری نہیں سمجھتے، دیکھئے امام شافعیؒ کے نزدیک فرض کی جو دوسری قسم ہے احناف اسی کو واجب کہتے ہیں، معلوم ہوا یہ اختلاف محض لفظی ہے۔

وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيْقَةِ الْمَسْلُوْكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّيْنِ سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَوْمِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِيْ عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَحُكْمُهَا اَنَّهُ يُطَالَبُ الْمَرْءُ بِاِحْيَائِهَا وَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا اِلَّا اَنْ يَتْرُكَهَا بِعُذْرٍ وَالنَّفْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيْمَةُ تُسَمّٰى نَفْلًا لِاَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلٰى مَاهُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ وَحُكْمُهٗ اَنْ يُّثَابَ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهٖ وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيْرَانِ.

ترجمہ

اور سنت اس طریقہ کا نام ہے جس پر چلا گیا ہو (اور) جس کو دین کے باب میں پسند کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا صحابہ کرامؓ سے ثابت ہو، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ تمہارے اوپر میری سنت اور میرے بعد میرے خلفاء کی سنت لازم ہے تم اس کو ڈاڑھ سے پکڑلو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو زندہ کرنے یعنی بجالانے کا مطالبہ کیا جائے گا اور آدمی اس کو ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوگا الا یہ کہ آدمی اس کو کسی عذر کی وجہ سے ترک کرے اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نام نفل (اس لئے) رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ اس چیز پر زائد ہے جو جہاد سے مقصود ہے (یعنی اعلاء کلمۃ اللہ اور کفار کے شر کو دفع کرنا) اور شریعت کے اندر نفل اس عبادت کا نام ہے کہ جو فرائض اور واجبات پر زائد ہو اور نفل کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر عذاب نہیں دیا جاتا (جبکہ استہزاءً نہ ترک کیا ہو اور اگر نفل کو استہزاءً ترک کیا تو پھر عذاب دیا جائے گا) اور نفل اور تطوع ایک دوسرے کی طرح ہیں۔

تشریح: سنت کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں اور اس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے اور اصطلاحِ شرع میں اس کے معنی اس پسندیدہ راستہ کے ہیں جس پر دین کے سلسلہ میں چلا گیا ہو اور اس کو اختیار کیا گیا ہو گویا اس راستہ کے اچھا ہونے کی وجہ سے حضورؐ اور صحابہ کرامؓ نے اس پر مواظبت فرمائی ہو اور سنت کا لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ دونوں کے طریقوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے علیکم بسنتی الخ اس حدیث میں سنت کا لفظ خلفاء کے لئے بھی استعمال ہوا ہے اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو بجالانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے یعنی شریعت کی نظر میں سنت کی ادائیگی مطلوب ہے جیسے اذان و اقامت اور سنت کو بلا عذر ترک کرنے والا مستحق ملامت ہوتا ہے۔

فائدہ: سنت غیر مؤکدہ وہ ہے جس کو حضورؐ نے کیا ہو اور بلا عذر ترک بھی کیا ہو اور مستحب وہ ہے جس کو کبھی کبھی کیا ہو۔

والنفل الخ اور نفل کے معنی لغت میں زیادتی کے ہیں اور غنیمت کو اسی بناء پر نفل کہا جاتا ہے کیونکہ غنیمت مقصودِ جہاد سے زائد شئ ہے یعنی مقصودِ جہاد اعلاء کلمۃ اللہ اور کفار کے شر کو دفع کرنا ہے جیسے کسی نے کہا ہے

تو محافظ ہے اگر مذہب کے عزوجاہ کا
عزم کرلے اب جہادِ فی سبیل اللہ کا
اٹھ کے بیڑا غرق کردے تو ہر ایک گمراہ کا
سرکچل دے بڑھ کے ہر اسلام کے بدخواہ کا

لیکن چونکہ جہاد میں کفار کا مال بھی ہاتھ آجاتا ہے لہٰذا غنیمت زائد شئ ہے اس لئے اس کو نفل کہہ دیا جاتا ہے اور شریعت میں نفل اس چیز کا نام ہے جو فرائض اور واجبات پر زائد ہو یعنی نفل نہ فرض ہوتا ہے اور نہ واجب بلکہ ایک زائد شئ ہوتی ہے

اسی وجہ سے اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے والے کو ثواب دیا جاتا ہے اور نہ کرنے والے کو عذاب نہیں دیا جاتا جیسے عقودِ مؤجلہ میں کتابت، چنانچہ قرآن میں ہے اذا تداینتم بدینِ الٰی اَجَلٍ مسمًّی فاکتبوہ اور فقہاء کی اصطلاح میں نفل اور تطوع ایک ہی چیز ہے۔

فَصْلٌ: اَلْعَزِیْمَةُ هِیَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِیْ نِهَایَةِ الْوَكَادَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْعَزْمَ عَلَی الْوَطْیِٔ عَوْدٌ فِیْ بَابِ الظِّهَارِ لِاَنَّهٗ كَالْمَوْجُوْدِ فَجَازَ اَنْ یُّعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِیَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ اَعْزِمُ یَكُوْنُ حَالِفًا وَفِی الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْاَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سُمِّیَتْ عَزِیْمَةً لِاَنَّهَا فِیْ غَایَةِ الْوَكَادَةِ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا وَهُوَ كَوْنُ الْآمِرِ مُفْتَرِضَ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ اَنَّهٗ اِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِیْدُهٗ وَاَقْسَامُ الْعَزِیْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ.

ترجمہ

عزیمت (لغت میں) ارادہ کا نام ہے جب کہ وہ انتہائی مؤکد ہو اور اسی وجہ سے (کہ عزیمت پختہ ارادہ کا نام ہے) ہم نے کہا کہ ظہار کے باب میں بیوی کے ساتھ وطی کا عزم کرنا ظہار سے رجوع کرنا ہے کیونکہ وطی کا پختہ ارادہ وطی موجود ہونے کے مانند ہے پس جائز ہے کہ دلالت کے پائے جانے کے وقت اس عزم کو وطی کا موجود ہونا معتبر مانا جائے اور اسی وجہ سے (کہ کسی شئی کا پختہ ارادہ اس شئی کے موجود ہونے کے مانند ہے) اگر کسی شخص نے اعزمُ کہا (مثلاً یہ کہا اَعْزِمُ اَنْ اُعْطِیكَ الیوم درهماً) تو یہ عزم کرنے والا شخص حالف ہو جائے گا اور شریعت کے اندر عزیمت ان احکامات کا نام ہے جو ابتداءً ہم پر لازم ہوئے ہیں (اور) ان احکام کا نام عزیمت اس لئے رکھا گیا کیونکہ وہ غایت درجہ مؤکد ہیں اپنے اسباب کے مؤکد ہونے کی بناء پر اور سببِ احکام آمر (اللہ تعالیٰ) کا مفترض الطاعۃ ہونا ہے اس وجہ سے کہ وہ آمر (اللہ تعالیٰ) ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے بندے ہیں اور عزیمت کے اقسام وہ ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب۔

تشریح: عزیمت کے لغوی معنی انتہائی مؤکد اور مضبوط ارادہ کے ہیں اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے ظہار کرنے کے بعد یعنی اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ سے تشبیہ دینے کے بعد اگر بیوی سے وطی کرنے کا عزم مصمم کر لیا تو یہ ظہار سے رجوع کرنا ہوگا، گویا کہ اس نے وطی ہی کر لی لہٰذا وطی پر دلالت کے قائم ہونے کے وقت اس عزم کو وطی ہی موجود مانا جائے گا، لہٰذا جس طرح حقیقتاً وطی کرنے کی صورت میں مظاہر پر کفارۂ ظہار لازم ہوتا ہے، اسی طرح اس وطی حکمی یعنی عزم علی الوطی کے بعد بھی کفارۂ ظہار ادا کرنا لازم ہوگا، اور چونکہ عزم کے معنی پختہ ارادہ کے ہیں اور کسی شئی کا عزم اس کے موجود ہونے کے درجہ میں ہے تو اگر کسی شخص نے اَعْزِمُ کہا مثلاً یہ کہا اَعْزِمُ اَنْ اُنْكِحَكَ احدی ابنتی هاتین کہ میں اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک کا تیرے ساتھ نکاح کرنے کا عزم کرتا ہوں تو لفظ اَعْزِمُ بولنے کی وجہ سے یہ شخص حالف ہو جائے گا اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں یہ شخص حانث ہو جائے گا یعنی اپنے عزم کو توڑنے والا، لہٰذا جس طرح یمین

توڑنے والے پر کفارۂ یمین لازم ہوتا ہے، اسی طرح اس پر بھی کفارۂ یمین لازم ہوگا اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہوتے ہیں اور ان کی مشروعیت عوارض اور موانع کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ وہ احکام ابتداءً واصلاً لازم ہوتے ہیں، جیسے مثلاً رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصلی ہے اور ابتداءً ہی ہم پر لازم ہے برخلاف اس کے کہ مریض اور مسافر کو افطارِ صوم کی سہولت دیدینا کہ یہ حکم اصلی نہیں ہے بلکہ بندہ کے عذر کے پیش نظر ہے اسی طرح ظہر عصر اور عشاء کی نماز میں چار رکعتوں کا فرض ہونا حکمِ اصلی ہے، اور ابتداءً ہی اس کی ادائیگی ہمارے اوپر لازم ہے برخلاف اس کے کہ بحالتِ سفر قصرِ صلوٰۃ کا حکم حکمِ اصلی وابتدائی نہیں ہے بلکہ مشقتِ سفر کے پیش نظر ہے اور ان احکام کا نام عزیمت رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کے اسباب نہایت مؤکد ہیں، اور سببِ اَحکام حکم کرنے والی ذات کا مفترض الطاعۃ ہونا ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے معبود اور ہم سب اس کے بندے ہیں اور معبود اپنے بندہ کو جو حکم دیتا ہے اس کی اطاعت اور فرماں برداری بندہ پر فرض اور ضروری ہوتی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کے احکام کو بجالانا ہمارے اوپر لازم ہے تو سبب کی پختگی سے مراد اللہ کا مفترض الطاعۃ ہونا ہے یعنی اس کی اطاعت ہمارے اوپر فرض ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

وہ ہے ذات واحد عبادت کے لائق، زباں اور دل کی شہادت کے لائق
اسی کے ہیں احکام طاعت کے لائق، اسی کی ہے سرکار خدمت کے لائق
لگاؤ تو لو بس اسی سے لگاؤ، جھکاؤ تو سر بس اس کے آگے جھکاؤ

اور عزیمت کے اقسام فرض اور واجب ہیں، اور حرام بھی اگرچہ عزیمت ہی کی قسم ہے مگر وہ فرض میں داخل ہے یا واجب میں کیونکہ اگر حرام کی حرمت دلیلِ قطعی سے ہو تو اس سے اجتناب کرنا فرض ہوگا، جیسے شُربِ خمر اور اگر اس کی حرمت دلیلِ ظنی سے ہو تو اس سے اجتناب کرنا واجب ہوگا جیسے گوہ کا کھانا (گوہ ایک جانور ہے جس کو عربی میں ضَبٌّ کہتے ہیں)

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ سنت اور نفل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کی رائے ہے تو پھر مصنفؒ نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک سنت اور نفل عزیمت میں سے نہیں ہیں کیونکہ سنت ونفل لازم ہونے والی چیزوں میں سے نہیں ہیں جبکہ عزیمت کی تعریف یہ تھی کہ عزیمت وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہی ہمارے اوپر لازم ہوں۔

اللغۃ: العزیمۃ مصدر (ض) پختہ ارادہ کرنا عبید عبدٌ کی جمع۔

وَاَمَّا الرُّخْصَۃُ فَعِبَارَۃٌ عَنِ الْیُسْرِ وَالسُّھُوْلَۃِ وَفِی الشَّرْعِ صَرْفُ الْاَمْرِ مِنْ عُسْرٍ اِلٰی یُسْرٍ بِوَاسِطَۃِ عُذْرٍ فِی الْمُکَلَّفِ وَاَنْوَاعُھَا مُخْتَلِفَۃٌ لِاِخْتِلَافِ اَسْبَابِھَا وَھِیَ اَعْذَارُ الْعِبَادِ وَفِی الْعَاقِبَۃِ تَؤُوْلُ اِلٰی نَوْعَیْنِ اَحَدُھُمَا رُخْصَۃُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَۃِ بِمَنْزِلَۃِ الْعَفْوِ فِی بَابِ الْجِنَایَۃِ وَذٰلِکَ نَحْوُ اِجْرَاءِ کَلِمَۃِ الْکُفْرِ عَلَی اللِّسَانِ مَعَ اِطْمِنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْاِکْرَاہِ وَسَبِّ النَّبِیِّ عَلَیْہِ السَّلَامُ وَاِتْلَافِ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلِ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُکْمُہٗ اَنَّہٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰی قُتِلَ

يَكُوْنُ مَاجُوْرًا لِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِاَنْ يَصِيْرَ مُبَاحًا فِيْ حَقِّهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ وَذٰلِكَ نَحْوُ الْاِكْرَاهِ عَلٰى اَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ لَوِ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهٖ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ اٰثِمًا بِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهٖ.

ترجمہ

اور رخصت (لغت میں) آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں رخصت مکلف آدمی کے عذر کی وجہ سے معاملہ کو عُسر یعنی سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کے اقسام مختلف ہیں، اس کے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے، اور اسباب بندوں کے اعذار ہیں اور آخر کار وہ انواع دو قسموں کی طرف لوٹتی ہیں، ان دونوں میں سے ایک قسم حرمت کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ فعل کی رخصت ہے (اور وہ فعل) بابِ جنایت میں جرم کو معاف کرنے کے درجہ میں ہے اور وہ (یعنی اس کی مثال) جیسے عندالاکراہ اطمینان قلب کے ساتھ زبان پر کلمۂ کفر کا جاری ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا اور مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور کسی آدمی کو ظلماً قتل کرنا وحکمہٗ الخ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف آدمی زبردستی کئے جانے پر صبر کرے حتی کہ قتل کردیا جائے تو وہ شخص ماجور ہوگا شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کرنے کی وجہ سے اس کے حرام سے رک جانے کی بناء پر والنوع الثانی الخ اور رخصت کی قسم دوم فعلِ حرام کی صفت کو اس طریقہ سے متغیر کرنا ہے کہ وہ فعل مکلف کے حق میں مباح ہوجائے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَنِ اضْطُرَّ فِیْ مَخْمَصَۃٍ (جو شخص بھوک کی وجہ سے مجبور ہوجائے) اور وہ (یعنی قسم دوم کی مثال) جیسے اکلِ میتہ اور شُربِ خمر پر مجبور کرنا اور رخصت کی اس قسم دوم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف اس (میتہ وشراب) کو کھانے سے باز رہا یہاں تک کہ قتل کردیا گیا تو وہ مباح فعل سے رکنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور وہ خود کو قتل کرنے والے کی طرح ہوگیا۔

تشریح: رخصت کے لغوی معنی آسانی اور سہولت کے ہیں اور اصطلاحی معنی مکلف کے عذر کے پیش نظر معاملہ کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کے اسباب جو کہ بندوں کے اعذار ہیں مختلف ہونے کی وجہ سے رخصت کی اقسام بھی مختلف ہیں، بالآخر رخصت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ فعلِ حرام کی حرمت باقی رہنے کے ساتھ ساتھ اس فعل کے کرنے کی رخصت اور اجازت مل جائے، لہٰذا بندہ اگر اس فعل کا ارتکاب کرلے تو آخرت میں اس سے مواخذہ نہ ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ باب جنایت میں عفو یعنی اگر کسی شخص نے کسی پر کوئی زیادتی اور جنایت کی اور مظلوم نے ظالم کو معاف کردیا تو ظالم کا ظلم اگرچہ ظلم اور معصیت ہے مگر معاف کردینے کی وجہ سے اس ظالم سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا، اسی طرح اس فعل حرام کی حرمت رخصت کے بعد بھی باقی ہے مگر بقاءِ حرمت کے ساتھ ساتھ مکلف کو اس فعل کے کرنے کی رخصت اور اجازت ہے لیکن اگر رخصت کے باوجود مکلف نے اس کام کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کردیا گیا تو وہ شخص عنداللہ ماجور ہوگا جیسا کہ اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے ایمان پر دل مطمئن رہنے کے ساتھ

محض زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہوگی اسی طرح بوقتِ اکراہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے اور مسلمان کے مال کو تلف کرنے اور کسی کو ناحق قتل کرنے کی بقاءِ حرمت کے ساتھ ساتھ رخصت ہوگی اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے زبردستی کرنے پر بھی کلمۂ کفر زبان سے نہ کہا اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی نہ دی، اسی طرح مسلمان کا مال اور اس کی جان کو تلف اور ہلاک نہ کیا حتی کہ مارا گیا تو وہ شخص عند اللہ ثواب پائے گا کیونکہ یہ شخص شارع علیہ السلام کی نہی کی خاطر حرام کے ارتکاب سے باز رہا ہے، کسی نے کہا ہے:

جان مانگو تو جان حاضر، مال مانگو تو مال حاضر
مگر یہ ہم سے نہ ہو سکے گا، نبی کا جاہ وجلال حاضر

یعنی مذکورہ امور کے ارتکاب پر شریعت کی طرف سے نہی وارد ہوئی ہے یعنی کفر کرنے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں گستاخی کرنے اور ناحق کسی کے جان ومال کو تلف کرنے پر سخت وعیدیں فرمائی گئی ہیں، لہٰذا مذکورہ امور بوقتِ اکراہ بھی حرام رہیں گے تو اگر مُکرَہ نے بوقتِ اِکراہ ان امور کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو اس کو آخرت میں ثواب ملے گا کیونکہ اس نے شارع کی نہی کی عظمت کو باقی رکھا ہے جیسا کہ حضرت خبیبؓ نے کفار کے ظلم وتشدد کی بناء پر جان دیدی مگر کلمۂ کفر زبان سے نہیں نکالا۔

فائدہ: بوقتِ اکراہ اگر کفر کا شرح صدر ہو گیا اور اس کو حق مان لیا تو اب اس پر اللہ کا غضب ہوگا، قرآن میں ہے **مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بعد ايمانه الا مَنْ اُكْرِهَ وقلبُه مطمئنٌ بالايمان ولكن مَنْ شَرَحَ بالكفر صدرًا فعليه غضبٌ من اللّٰهِ**

والنوع الثانی الخ اور رخصت کی دوسری قسم فعل حرام کی صفت کا بایں طور متغیر ہو جانا ہے کہ مکلف کے حق میں وہ فعلِ حرام مباح بن جائے، باری تعالیٰ نے فرمایا **فمن اضطُرَّ فی مخمصةٍ الخ** خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شدّتِ بھوک وپیاس سے بے تاب ہو اور اس کو یقین ہو جائے کہ جب کھانے کی کوئی حلال شئ موجود نہیں ہے تو اگر میں نے مردار یا مثلاً شراب بھی نہ پی تو میں مر جاؤں گا تو اس مخمصہ کی حالت میں اس کے لئے اکلِ میتہ اور شربِ خمر مباح ہو جائے گا اسی طرح اگر کسی کو دھمکی دی گئی کہ مردار کھا، یا شراب نوش کر، ورنہ تجھ کو قتل کر دیا جائے گا تو اس اکراہ اور مجبوری کے وقت اور بندہ کے اس عذر کے وقت اس کے لئے اکل میتہ اور شرب خمر مباح ہوگا، اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص اکلِ میتہ اور شربِ خمر جو کہ اس کے حق میں مباح ہو گئے تھے ان کے کھانے پینے سے باز رہا حتی کہ قتل کر دیا گیا یا بحالت بھوک وپیاس مر گیا تو یہ شخص گنہ گار ہوگا اور خودکشی کرنے والے کے درجہ میں ہوگا کیونکہ جب اللہ نے اس کو رخصت دی تھی تو اس کو اسی رخصت پر عمل کرنا چاہئے تھا، چنانچہ قرآن میں ہے **فمن اضطر فی مخمصة غير متجانف لاثم فان اللّٰه غفورٌ رحيمٌ**۔

فائدہ: مجبور شخص کے لئے بقدر زیست ہی مردار وغیرہ کھانے کی رخصت ہوگی نہ کہ خوب سیر ہو کر۔

اللغة: السُّهولة (ک) سے مصدر الامر آسان ہونا اَلْعُسْرِ سختی سمع سے مصدر عُسْرًا ہے بمعنی دشوار ہونا یُسْر (ک) یَسُرَ یَیْسِرُ یُسْرًا آسان ہونا۔

فَصْلٌ : اَلْاِحْتِجَاجُ بِلاَ دَلِيْلٍ اَنْوَاعٌ، مِنْهَا الْاِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ اَلْقَيْئُ غَيْرُ نَاقِضٍ لِاَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّبِيْلَيْنِ وَالْاَخُ لَا يَعْتِقُ عَلَى الْاَخِ لِاَنَّهُ لَا وِلَادَ بَيْنَهُمَا .

ترجمہ

بغیر دلیل کے استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان انواع میں سے ایک نوع عدم علت کے ذریعہ عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس (استدلال بلا دلیل) کی مثال (یہ ہے کہ) قئ ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سبیلین (پیشاب و پاخانہ کے راستہ) سے نہیں نکلی، اور بھائی بھائی پر (یعنی ایک بھائی دوسرے بھائی کا مملوک ہوجانے پر) آزاد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ولادت کا تعلق نہیں ہے (یعنی دونوں میں باپ بیٹے کا رشتہ نہیں ہے)

تشریح: شرعی دلائل (ادلۂ اربعہ) اور ان کے ملحقات یعنی اسباب، علل، شرائط وغیرہ کے بیان سے فارغ ہوکر مصنفؒ ان چیزوں کا بیان کررہے ہیں جو شرعی اور نفس الامری دلیل نہیں ہیں محض مستدل کے وہم وگمان میں دلیل ہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احتجاج بلا دلیل یعنی بغیر دلیل کے حجت پکڑنے اور استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مستدل اپنے خیال میں حکم کے صرف ایک مخصوص وصف کو علت تصور کرتا ہے پھر اس علت کے عدم وجود سے عدم حکم پر استدلال کرتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ مستدل نے جس خاص وصف کو علت سمجھا ہے وہ نفس الامر میں علت نہ ہو بلکہ علت کوئی اور چیز ہو لہٰذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہوگا مثلاً شوافع کہتے ہیں کہ قئ ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلتی بلکہ منہ سے نکلتی ہے، دیکھئے شوافع نے نقضِ وضو کی علت ایک خاص وصف کو سمجھ لیا یعنی خروجِ نجاست من السبیلین کو اور پھر عدم علت سے یعنی خروج نجاست من السبیلین کے عدم سے عدم حکم یعنی عدم نقض وضو پر استدلال کردیا تو ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ نقضِ وضو کا حکم خروج نجاست من السبیلین پر موقوف ومنحصر نہیں ہے بلکہ نقضِ وضو کی علت مطلق خروجِ نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے چنانچہ بہنے والے خون اور پیپ وغیرہ سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے الوضوءُ مِنْ کل دمٍ سائلٍ اور چونکہ قئ کے اندر بھی کچھ نہ کچھ نجس رطوبات نکلتی ہے اس لئے قئ ناقض وضو ہوگی ہاں اگر وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے ہی خروج نجاست پر موقوف ہوتا تو پھر مذکورہ استدلال صحیح ہوتا مگر چونکہ وضو کا ٹوٹنا محض خروجِ نجاست من السبیلین پر ہی موقوف نہیں ہے اس لئے مذکورہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے والاخ الخ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر بھائی بھائی کا مملوک ہوجائے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ علت معدوم ہے لہٰذا حکم بھی معدوم ہوگا یعنی مالک ومملوک میں ولادت یعنی باپ بیٹا کا رشتہ نہیں ہے بلکہ اخوت کا رشتہ ہے دیکھئے

مستدل نے آزاد ہونے کے لئے صرف ایک خاص وصف کو علت سمجھ لیا یعنی رشتۂ ولادت کو، ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لئے رشتہ ولادت ہونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ مالک و مملوک میں قرابتِ محرمیت کا ہونا کافی ہے جیسا کہ حدیث ہے من ملک ذارحم محرم منہ عتق علیہ لہٰذا بھائی بھائی کا مملوک ہونے کے بعد فوراً آزاد ہو جائے گا۔

وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَيَجِبُ الْقِصَاصُ عَلٰى شَرِيْكِ الصَّبِيِّ قَالَ لَا ، لِاَنَّ الصَّبِيَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ وَجَبَ اَنْ يَجِبَ عَلٰى شَرِيْكِ الْاَبِ لِاَنَّ الْاَبَ لَمْ يُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فُلَانٌ لِاَنَّهٗ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ .

ترجمہ

اور امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ کیا بچے کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہوگا؟ امام محمدؒ نے جواب دیا کہ نہیں اس لئے کہ بچہ سے قلم اٹھا لیا گیا ہے یعنی بچہ مرفوع القلم ہے (بچہ مستحقِ سزا نہیں ہوتا) سائل نے کہا یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا اس درجہ میں ہو گیا کہ کہا جائے کہ فلاں شخص نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔

تشریح: عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنے کی ایک اور مثال یہ ہے کہ امام محمدؒ سے سائل نے پوچھا کہ بچے کے شریک پر قصاص ہے یا نہیں یعنی اگر بچہ اور ایک بالغ آدمی دونوں ملکر کسی کو قتل کر دیں تو بالغ پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں، امام محمدؒ نے جواب دیا کہ بالغ آدمی پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا جیسا کہ بچہ پر قصاص نہیں ہے کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے یعنی بچہ کا فعل قابلِ گرفت نہیں ہوتا، لہٰذا جب بچہ سے بوجہ نابالغیت مرفوع القلم ہونے کے قصاص ساقط ہو گیا تو بالغ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل دونوں کے فعل کا نتیجہ ہے بالفاظِ دیگر جب بچہ پر قصاص نہیں ہے تو گویا قتل کا بعض حصہ جو بچہ سے صادر ہوا اس پر قصاص نہیں ہے تو قتل کا بقیہ دوسرا حصہ جو بالغ سے صادر ہوا اس پر بھی قصاص نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں تجزّی نہیں ہے کہ بچہ سے تو قصاص نہ لیا جائے اور بالغ سے لے لیا جائے لہٰذا دونوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا، سائل نے یہ کہا کہ باپ کے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے یعنی اگر کوئی باپ کسی دوسرے کو اپنے ساتھ شریک کر کے اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ کے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہوتا دیکھئے سائل نے اپنے ذہن میں قصاص ساقط ہونے کی علت صرف مرفوع القلم ہونے کو طے کر لیا اور پھر عدمِ علت سے یعنی باپ کے مرفوع القلم نہ ہونے سے عدمِ حکم پر استدلال کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ باپ کے شریک پر قصاص ہوگا سقوطِ قصاص نہ ہوگا، مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ استدلال تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں آدمی نہیں مرا، کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا، دیکھئے اس بات کا باطل ہونا بالکل بدیہی ہے کیونکہ مرنا چھت سے گرنے پر منحصر اور موقوف

نہیں ہے بلکہ موت کی اور بھی بہت ساری وجوہات ہوسکتی ہیں، لہٰذا سائل کا صرف یہ کہہ کر کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے تو یہ حکم لگا دینا کہ باپ کے شریک سے سقوطِ قصاص نہ ہوگا یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ سقوطِ قصاص کی علتیں مرفوع القلم ہونے کی طرح اور بھی ہیں جیسا کہ حدیث ہے **لایُقاد الوالدُ بالولد** (بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا) تو جب بعض قتل جو باپ سے صادر ہوا تھا اس پر قصاص واجب نہیں تو جو بعض قتل باپ کے شریک سے صادر ہوا تھا اس پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہے، بالفاظ دیگر مقتول کا قاتل کے لئے حقیقۃً یا شبہۃً مملوک ہونا بھی سقوطِ قصاص کی علت ہے لہٰذا اگر کوئی مولیٰ اپنے حقیقی مملوک یعنی غلام کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اور نہ اس کے شریک پر اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کردے تو اس پر بھی قصاص نہ ہوگا کیونکہ بیٹا اپنے باپ کا شبہۃً مملوک ہے کیونکہ حدیث میں ہے **انتَ ومالُك لابيك** لہٰذا جب باپ سے قصاص ساقط ہوگیا تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہوجائے گا کیونکہ قتلِ واحد دونوں کے فعل کا نتیجہ تھا۔

اِلَّا اِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةً فِي مَعْنًى فَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَازِمًا لِلْحُكْمِ فَيُسْتَدَلُّ بِانْتِفَائِهٖ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهٗ مَارُوِیَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ قَالَ وَلَدُ الْمَغْصُوْبَةِ لَيْسَ بِمَضْمُوْنٍ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِمَغْصُوْبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْاَلَةِ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ اِذَا رَجَعُوْا لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِقَاتِلٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصَبَ لَازِمٌ لِضِمَانِ الْغَصَبِ وَالْقَتْلُ لَازِمٌ لِوُجُوْدِ الْقِصَاصِ.

ترجمہ

مگر جب حکم کی علت کسی خاص وصف میں منحصر ہو تو وہ وصف حکم کے لئے لازم ہوگا (یعنی وجودِ حکم کے لئے خاص اسی وصف کا پایا جانا ضروری ہوگا) لہٰذا اس خاص معنی (وصف) کے انتفاء سے عدمِ حکم پر استدلال کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے روایت کی گئی ہے، انہوں نے فرمایا کہ غصب کی ہوئی باندی کا بچہ مضمون نہیں ہے (یعنی غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا) اس لئے کہ وہ بچہ مغصوب نہیں ہے (یعنی غاصب نے بچہ کو غصب نہیں کیا بلکہ صرف اس کی ماں کو یعنی باندی کو غصب کیا ہے) اور قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر قصاص نہیں ہے جب کہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کرلیں اس لئے کہ گواہ (جس نے رجوع کرلیا) قتل کرنے والا نہیں ہے (صرف جھوٹی گواہی دینے والا ہے) اور یہ (**ای انحصار العلة ثابتٌ**) اس لئے کہ ضمانِ غصب واجب ہونے کے لئے غصب کرنا لازم ہے اور وجودِ قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنے کو استدلال بلا دلیل قرار دیا تھا اور یہ کہا تھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے لیکن اگر حکم کی علت کسی خاص وصف میں منحصر ہو یعنی کسی حکم کی صرف ایک ہی علت ہو تو ایسی صورت میں عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا لہٰذا حکم کے پائے جانے کے لئے اس معنی کا یعنی خاص

اسی علت کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور اس کے انتفاء سے عدمِ حکم پر استدلال درست ہوگا، اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمدؒ سے روایت کیا گیا ہے صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر غاصب نے کسی کی حاملہ باندی غصب کی اور باندی نے غاصب کے گھر بچہ جنا اور وہ بچہ مر گیا تو غاصب پر اس بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ غاصب نے صرف باندی کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا کیونکہ غصب کی تعریف اس بچہ پر صادق نہیں آتی (الغصب اثبات الید علی مال الغیر علی وجہٍ یزیلُ یدَ المالك) لہٰذا بچہ مضمون نہ ہوگا یعنی غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ مغصوب نہیں ہے اور ضمانِ غصب واجب ہونے کی صرف ایک ہی علت ہے اور وہ غصب کا پایا جانا ہے اور یہاں غصب پایا نہیں گیا، لہٰذا ضمان بھی واجب نہ ہوگا پس عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا یعنی عدم وجودِ غصب سے عدمِ وجوبِ ضمان پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اور غاصب پر بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مثلاً زید نے عمرو کو قتل کیا ہے پھر قاضی نے قصاص میں زید کو قتل کرادیا اور زید کے قتل ہونے کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا دیکھئے زید کے قتل ناحق کا سبب یہ گواہ حضرات بنے ہیں کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دیکر زید کو ناحق قتل کرادیا ہے مگر گواہوں پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ گواہ قاتل نہیں ہیں اور قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے لہٰذا گواہوں پر جھوٹی گواہی دینے کی وجہ سے تعزیر تو کی جائے گی مگر ان کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قصاص کی صرف ایک ہی علت ہے یعنی قتل لہٰذا عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا یعنی عدمِ قتل سے عدمِ قصاص پر **و ذٰلك لِاَنَّ الخ** علت کا کسی خاص وصف میں منحصر ہونا ثابت ہے لہٰذا مغصوبہ حاملہ باندی کے غاصب پر مغصوبہ کے بچہ کا ضمان نہیں آئے گا، کیونکہ ضمانِ غصب کے لئے غصب کرنا لازم ہے، اسی طرح قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر قصاص نہیں آئے گا کیونکہ وجودِ قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے۔

وَ كَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ اِذْ وُجُوْدُ الشَّيْئِ لَا يُوْجِبُ بَقَائَهٗ فَيَصْلُحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا مَجْهُوْلُ النَّسَبِ حُرٌّ لَوْ اِدَّعٰى عَلَيْهِ اَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنٰى عَلَيْهِ جِنَايَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ اَرْشُ الْحُرِّ لِاَنَّ اِيْجَابَ اَرْشِ الْحُرِّ اِلْزَامٌ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيْلٍ .

ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنے کی طرح) استصحابِ حال سے استدلال کرنا عدمِ دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لئے کہ شئ کا وجود اس کی بقاء کو واجب نہیں کرتا پس استصحابِ حال دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے نہ کہ الزام کی، اسی بناء پر (استصحابِ حال کے دفع کی صلاحیت رکھنے اور الزام کی صلاحیت نہ رکھنے کی بناء پر) ہم نے کہا کہ مجہول النسب آزاد ہے، اگر اس پر کوئی شخص غلام ہونے کا دعویٰ کرے (اور) پھر اس پر جنایت کرے تو جانی پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی اس لئے کہ آزاد آدمی کی دیت واجب کرنا الزام ہے (ای الزام الحریۃ علی الجانی) پس جانی

کے حق میں الزامِ حریت بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہے، اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا بھی استدلال بلا دلیل ہے اور استصحاب حال کا مطلب یہ ہے کہ کسی شیٔ کا زمانۂ ماضی میں موجود ہونے کی وجہ سے اس کو زمانۂ حال میں بھی موجود اور ثابت ماننا مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ کسی شیٔ کا وجود اس کی بقاء کا تقاضا نہیں کرتا، ظاہر ہے کہ دنیا کی کتنی ہی چیزیں گذشتہ کل موجود تھیں مگر آج موجود نہیں ہیں، لہٰذا استصحاب حال کو مطلق دلیل ماننا اور اس سے استدلال کرنا بغیر دلیل کے استدلال واحتجاج کرنا ہوگا، لہٰذا احناف کے نزدیک استصحاب حال دلیلِ دفع تو بن سکتی ہے دلیلِ الزام نہیں بن سکتی، یعنی استصحاب حال کے ذریعہ کسی چیز کے لازم ہونے کو دفع تو کیا جاسکتا ہے مگر کسی چیز کو لازم اور ثابت نہیں کیا جاسکتا، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک استصحاب حال دلیل الزام بھی بن سکتا ہے۔ وعلیٰ ھٰذا الخ استصحاب حال کے دلیلِ دفع ہونے اور دلیلِ الزام نہ ہونے پر مصنفؒ ایک مسئلہ متفرع فرماتے ہیں کہ مجہول النسب آدمی یعنی جس آدمی کا نسب معلوم نہ ہو وہ آزاد مانا جائے گا کیونکہ بنی آدم میں اصل حریت ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو، لہٰذا اگر کوئی شخص مجہول النسب پر بلا دلیل غلامیت کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ دفع کر دیا جائے گا اور استصحاب حال کی وجہ سے اس کو آزاد مانا جائے گا دیکھئے یہاں استصحاب حال دلیل دفع بنا ہے کہ استصحاب حال کی بناء پر مجہول النسب کو آزاد مان کر مدعی کے دعویٰ غلامیت کو دفع کر دیا ہے، اور اگر کوئی شخص مجہول النسب پر غلامیت ورقیت کا دعویٰ کرے اور پھر اس پر کوئی جنایت کر دے مثلاً اس کا ہاتھ توڑ دے تو اس جانی پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت لازم نہ ہوگی بلکہ غلام کے ہاتھ کی دیت لازم ہوگی جو کہ آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت کا نصف ہے، کیونکہ اگر استصحاب حال کی بناء پر مجہول النسب کو آزاد مان کر جنایت کرنے والے پر آزاد کے ہاتھ کی دیت لازم کی جائے تو استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا لازم آئے گا اور استصحاب حال کو دلیلِ الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے لہٰذا بغیر دلیل کے جانی کے حق میں مجہول النسب کی حریت ثابت نہ ہوگی اور جب جانی کے حق میں مجہول النسب کی حریت ثابت نہ ہوسکی، تو جانی پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت بھی لازم نہ ہوگی، لہٰذا مجہول النسب کی حریت پر استصحاب حال کے علاوہ کوئی دوسری دلیل موجود ہونا ضروری ہوگا۔

فائدہ: دونوں ہاتھوں کی دیت پورے آدمی کی دیت کے بقدر ہے اور ایک ہاتھ کی دیت نصف ہے اور کل دیت کی مقدار قتل خطاء میں دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار یا ایک سو اونٹ ہیں۔ (قدوری)

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشَرَةِ فِى الْحَيْضِ وَلِلْمَرْاَةِ عَادَةٌ مَعْرُوْفَةٌ رُدَّتْ اِلٰى اَيَّامِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اِسْتِحَاضَةٌ لِاَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اِتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبِدَمِ الْاِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْاَمْرَيْنِ جَمِيْعًا فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيْلٍ وَكَذٰلِكَ اِذَا ابْتَدَاَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَيْضُهَا عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّ مَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ

وَالْاِسْتِحَاضَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيْلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشَرَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيْدُ عَلَى الْعَشَرَةِ.

ترجمہ

اور اسی اصل (کہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا) پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زیادہ ہو جائے اور عورت کی کوئی عادت متعینہ ہو (مثلاً عورت کو سات دن یا آٹھ دن حیض آنے کی عادت ہو) تو عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور زائد خون استحاضہ ہوگا (یعنی اگر سات دن کی عادت تھی تو سات دن سے اوپر والا خون استحاضہ ہوگا) اس لئے کہ عادت پر زیادہ ہونے والا خون دم حیض اور دم استحاضہ دونوں سے متصل ہوا ہے، پس وہ زائد علی العادۃ خون دونوں امروں (حیض واستحاضہ) کا احتمال رکھتا ہے تو اگر ہم عورت کی عادت متعینہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگا دیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا، اور اسی طرح (اس مسئلہ کی طرح جو ابھی گذرا کہ جب خون دس دن پر متجاوز ہو جائے) جب عورت نے مستحاضہ ہونے کی حالت میں بلوغ کے ساتھ ابتداء کی (یعنی استحاضہ آنے کی حالت میں بالغہ ہوئی) تو اس کا حیض دس دن ہوگا اس لئے کہ دس دن سے کم کا خون (جو تین دن کے بعد کا ہو) حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونے یعنی اس خون کے حیض نہ ہونے کا حکم لگا دیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا برخلاف اس خون کے جو دس یوم کے بعد ہے (کہ اس کے حیض نہ ہونے کا حکم لگانا بغیر دلیل کے لازم نہ آئے گا) اس بات پر دلیل قائم ہونے کی وجہ سے کہ حیض دس دن پر زائد نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے ماقبل میں فلا یثبتُ بلا دلیلٍ فرمایا تھا اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حکم کا ثبوت بغیر دلیل کے نہ ہوگا لہٰذا اسی ضابطہ پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوگا، کہ اگر عورت کو حیض آنے کی متعین عادت تھی مثلاً فرض کرو اس عورت کو ہر ماہ سات دن حیض آتا تھا مگر کسی ماہ اس کو دس دن سے زائد مثلاً بارہ دن خون آیا تو مسئلہ یہ ہے کہ اس عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا یعنی حیض کے صرف سات ایام شمار کئے جائیں گے اور عادت سے زائد آنے والا خون استحاضہ ہوگا مثلاً صورت مذکورہ میں پانچ ایام استحاضہ کے شمار ہوں گے اس لئے کہ وہ خون جو عورت کی عادت سے زائد ہے وہ دمِ حیض اور دم استحاضہ دونوں سے متصل ہے یعنی سات دن سے اوپر کا خون جو دس دن تک کا ہے اس کی ایک جانب حیض ہے یعنی شروع کے سات ایام اور دوسری طرف استحاضہ ہے یعنی گیارہواں اور بارہواں دن، اور حیض اور استحاضہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے کوئی دلیلِ ترجیح بھی نہیں ہے، اور اگر ہم یہ کہیں کہ عورت کی عادت بدل کر بجائے سات دن حیض آنے کے دس دن کی ہوگئی اور پورے دس دن تک کے خون کو حیض کا خون مانیں تو چونکہ عورت کے نقضِ عادت کی کوئی دلیل نہیں ہے لہٰذا بلا دلیل کے عمل کرنا لازم آئے گا، حالانکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ کوئی حکم بلا دلیل ثابت نہ ہوگا، لہٰذا جب عادت سے زائد خون میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا بھی احتمال ہے اور کسی ایک خون پر دلیل اور مرجح بھی نہیں ہے تو دونوں جہتیں تعارض کی بناء پر ساقط ہو جائیں گی اور حکم کو عورت کی

سابقہ حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس کی سابقہ حالت اس کی عادتِ معروفہ ہے، لہٰذا سات دن حیض کے شمار ہوں گے اور عادت سے زائد آنے والا خون استحاضہ کا شمار ہوگا اور ان ایام کی نماز بھی اس پر لازم ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی لڑکی اس حال میں بالغ ہوئی کہ وہ مستحاضہ ہے یعنی اس کو دس ایام سے زائد خون آیا تو مسئلہ یہ ہے کہ اس کے حیض کے پورے دس دن شمار ہوں گے اور بقیہ دن استحاضہ کے ہوں گے، اس لئے کہ شروع کے تین دن تو حیض کے لئے متعین ہیں اور بقیہ سات دنوں میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا بھی تو اگر ہم ارتفاع حیض کا حکم لگا دیں یعنی ہم یہ کہیں کہ وہ سات دن حیض کے نہیں ہے بلکہ استحاضہ کے ہیں تو ہم پر بغیر دلیل کے حکم لگانا لازم آئے گا، حالانکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ حکم بلا دلیل کے ثابت نہ ہوگا لہٰذا مکمل دس یوم حیض کے شمار ہوں گے برخلاف دس دنوں سے زائد آنے والے خون کے کہ اس کے استحاضہ ہونے اور ارتفاعِ حیض ہونے پر دلیل موجود ہے اور وہ یہ حدیث ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا ہے، لہٰذا دس یوم کے بعد آنے والا خون استحاضہ ہوگا۔

وَمِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ الْاِسْتِصْحَابَ حُجَّةُ الدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَفْقُوْدِ فَاِنَّهٗ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرُهٗ مِيْرَاثَهٗ وَلَوْ مَاتَ مِنْ اَقَارِبِهٖ حَالَ فَقْدِهٖ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَانْدَفَعَ اِسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيْلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْاِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيْلٍ.

ترجمہ

اور اس بات کی ایک دلیل کہ استصحابِ حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی مفقود کا مسئلہ ہے اس لئے کہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا، اور اگر مفقود کے رشتہ داروں میں سے کوئی شخص مفقود کے گم ہونے کی حالت میں مر جائے تو مفقود اس کا وارث نہ ہوگا پس غیر کا بلا دلیل مستحقِ وراثت ہونا دفع ہوگیا اور مفقود کا بلا دلیل مستحقِ وراثت ہونا ثابت نہیں ہوا۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ احناف کے مذہب کی مفقود الخبر کے مسئلہ سے ایک دلیل بیان کر رہے ہیں، احناف کا مذہب یہ ہے کہ استصحابِ حال حجتِ دفع ہوتا ہے نہ کہ حجتِ الزام چنانچہ مفقود کا مسئلہ اس بات پر دلیل ہے کہ واقعی استصحابِ حال حجتِ دفع ہوتا ہے نہ کہ حجتِ الزام، مفقود کا مسئلہ یہ ہے کہ ایسا شخص جس کی موت، زندگی اور ٹھکانے کا پتہ نہ ہو تو چونکہ ماضی میں وہ زندہ تھا اب بھی زندہ ہی ہوگا، لہٰذا اس کو مردہ سمجھ کر اس کے مال کا کوئی شخص وارث نہ ہوگا بلکہ اس کو زندہ سمجھ کر غیر کے استحقاقِ وراثت کو دفع کر دیا جائے گا اور اگر اس کے گم ہونے کے زمانہ میں اس کا کوئی رشتہ دار مر جائے تو اس مفقود کو زندہ سمجھ کر اس مرنے والے کے مال میں مفقود کا حق وراثت لازم نہ ہوگا، دیکھئے غیر کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، جس سے اس کا مفقود کے مال میں استحقاق وراثت ثابت ہو لہٰذا بغیر دلیل کے اس کا مستحق ہونا تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ استحقاق کو دفع کر دیا جائے گا اسی طرح مفقود کو زندہ سمجھ کر غیر کے مال میں اس کا استحقاق ثابت

نہ ہوگا کیونکہ علاوہ استصحاب کے مفقود کے حق میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے اس کا زندہ ہونا ثابت ہو اور زندہ سمجھ کر اس کے لئے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں استحقاقِ وراثت ثابت کیا جائے لہٰذا بغیر دلیل کے رشتہ دار کے مال میں مفقود الخبر کا استحقاق ثابت نہ ہوگا دیکھئے استصحابِ حال چونکہ حجتِ دفع ہوتا ہے، اس لئے استصحابِ حال کی وجہ سے مفقود الخبر کو زندہ تصوّر کیا گیا ہے اور غیر کے استحقاقِ وراثت کو دفع کر دیا گیا ہے اور استصحابِ حال چونکہ حجتِ الزام نہیں ہوتا اس لئے مفقود الخبر کو زندہ تصور کر کے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں مفقود الخبر کے لئے وراثت ملنے کو لازم نہیں قرار دیا گیا کیونکہ اگر مفقود الخبر کو استصحابِ حال کی وجہ سے زندہ تصور کر کے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں اس کو مستحقِ وراثت سمجھا جاتا تو استصحابِ حال کا حجتِ الزام ہونا لازم آتا حالانکہ احناف کے نزدیک استصحابِ حال صرف حجتِ دفع ہوتا ہے نہ کہ حجتِ الزام۔

فَاِنْ قِيْلَ قَدْ رُوِىَ عَنْ اَبِىْ حَنِيْفَةَؒ اَنَّهٗ قَالَ لَا خُمُسَ فِى الْعَنْبَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهٖ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ قُلْنَا اِنَّمَا ذَكَرَ ذٰلِكَ فِىْ بَيَانِ عُذْرِهٖ فِىْ اَنَّهٗ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمُسِ فِى الْعَنْبَرِ وَلِهٰذَا رُوِىَ اَنَّ مُحَمَّدًا سَاَلَهٗ عَنِ الْخُمُسِ فِى الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَابَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمُسَ فِيْهِ قَالَ لِاَنَّهٗ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمَكِ وَلَا خُمُسَ فِيْهِ قَالَ لِاَنَّهٗ كَالْمَاءِ وَلَا خُمُسَ فِيْهِ. واللہ اعلم

ترجمہ

پس اگر (مسلکِ احناف پر) اعتراض کیا جائے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اس لئے کہ عنبر میں خمس کے متعلق کوئی اثر وارد نہیں ہوا، اور یہ عدمِ دلیل کے ساتھ استدلال کرنا ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام صاحبؒ نے یہ بات (کہ کوئی اثر وارد نہیں ہوا) اپنے اس سلسلہ میں عذر کو بیان کرنے کے لئے کہی ہے کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہوئے، ولھٰذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ لِاَنَّ الاثر لم یرد یہ تعلیل نہیں ہے بلکہ بیانِ عذر ہے) روایت کیا گیا ہے کہ امام محمدؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے عنبر میں خمس کے متعلق دریافت کیا چنانچہ امام محمدؒ نے کہا کہ عنبر کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے، حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ وہ مچھلی کی طرح ہے (اس لئے اس میں خمس نہیں ہے) پھر امام محمدؒ نے دریافت کیا پس مچھلی کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے۔

تشریح: ماقبل میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا تھا کہ عدمِ دلیل سے تمسک کرنا فاسد ہے اور احتجاج بلا دلیل ہے اس پر معترض اعتراض کرتا ہے کہ ایسا تو امام ابوحنیفہؒ نے بھی کیا ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے انہوں نے کہا ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی ہے کہ جس کو وجوبِ خمس کی دلیل بنایا جائے دیکھئے حدیث اور دلیل نہ ہونے کی وجہ سے عدمِ خمس کا قائل ہونا تمسک بعدم الدلیل ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام

صاحبؒ نے یہ بات کہ لِاَنَّ الاثر لم یَرِدْ بہ بطور استدلال وتعلیل کے بیان نہیں کی یعنی امام صاحبؒ نے یہ نہیں کہا کہ عنبر میں اس دلیل کی بناء پر خمس نہیں کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں بلکہ امام صاحبؒ نے یہ بات بطور عذر کے بیان کی ہے کہ بھائی ہم قیاس کی بناء پر عنبر میں عدمِ خمس کے قائل ہوئے ہیں اور عذر یہ ہے کہ ترکِ قیاس پر کوئی اثر بھی وارد نہیں ہوا کہ جس میں، عنبر میں خمس کو ثابت کیا گیا ہو ورنہ ہم حدیث پر ہی عمل کرتے اور قیاس کو ترک کردیتے مگر کیا کریں جب وجوبِ خمس کے متعلق کوئی اثر بھی نہیں ملا تو اب اس عذر کی بناء پر قیاس ہی کرلیا اور قیاس یہ ہے کہ خُمس مالِ غنیمت میں ہوتا ہے جبکہ عنبر مالِ غنیمت نہیں ہے اس لئے کہ مالِ غنیمت وہ کہلاتا ہے کہ جو دشمنوں سے لڑائی کر کے چھینا گیا ہو اور عنبر دریا سے حاصل کیا جاتا ہے، نہ کہ دشمنوں کے ہاتھوں سے، لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عنبر میں خمس نہ ہونا چاہئے ولھٰذا الخ اسی وجہ سے کہ امام صاحبؒ کا یہ کہنا کہ لان الاثر لم یرد بہ بطور تعلیل واستدلال کے نہیں ہے بلکہ بطور عذر کے ہے۔ اس عذر بیانی کا پتہ امام محمدؒ کے سوال کے نتیجہ میں حضرت امام صاحبؒ کے جواب سے بھی ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ نے حدیث نہ ہونے کے عذر کی وجہ سے قیاس سے کام لیا ہے چنانچہ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا کہ حضرت عنبر میں خمس کیوں نہیں ہے؟ تو امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ عنبر میں اس لئے خمس نہیں ہے اس لئے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے یعنی مچھلی کی طرح عنبر بھی پانی میں پیدا ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح مچھلی میں خمس نہیں تو اسی طرح عنبر میں بھی خمس نہیں ہے امام محمدؒ نے پھر پوچھا کہ حضرت مچھلی میں خمس کیوں نہیں ہے؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مچھلی پانی کی طرح ہے یعنی مچھلی پانی میں پیدا ہوتی ہے لہٰذا جس طرح پانی میں خمس نہیں ہے تو اسی طرح مچھلی میں بھی خمس نہیں ہے، اور چونکہ مچھلی، پانی، عنبر وغیرہ کو دشمنوں سے لڑ کر حاصل نہیں کیا جاتا اسلئے ان میں خمس واجب نہ ہونا ظاہر ہے پس امام صاحبؒ کا قیاس پر عمل کرنا اور عدمِ دلیل سے تمسک نہ کرنا واضح ہوگیا، اللہ کا بیحد فضل وکرم ہے کہ آج ۴ ر رمضان المبارک کو اصول الشاشی کی شرح مکمل ہوگئی۔

واللہ تعالیٰ اعلمُ بالصواب وعلمہٗ اتم واحکم،

العبد حسین احمد قاسمی ہردواری

﴿مدرس دار العلوم دیوبند﴾